

Bajo Palabra

Φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Marcel Duchamp

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>
A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: Marcel Duchamp

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters) Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

SJR | The SCImago Journal Rank (Q2 en 2020)

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europea
que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de Paris VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14) y, según la resolución de ANVUR de diciembre 2021, *Bajo Palabra* ha sido reconocida como revista científica (Área 11) y ha obtenido la colocación en clase A para el sector 11/D1 (Pedagogía e Historia de la Pedagogía).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),
DONALD EMERSON BELLO HUTT (Universidad de Valladolid)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Cover Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Morán Martín, Remedios (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Oñate, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Schmich, Niklas (Universidad Autónoma de Madrid, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F).

Comité Científico / *Scientific Board*

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Blanco Garzón, Aída (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casado, Mario (Universidad Rey Juan Carlos), Chen, Wen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González de Rueda, Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Hermoso Torres, Ignacio (Universidad Rey Juan Carlos), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Au-

tónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Soria González, Carmen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

Filosofía Moral, Política y del Derecho / Moral, Political and Legal Philosophy

La ἀφροσύνη de Antígona / <i>The ἀφροσύνη of Antigone</i> . MARÍA DI MURO PELLEGRINO	21
Una (des)ontologización del Maquiavelo de Antonio Negri / <i>A (des)ontologisation of Antonio Negri's Machiavelli</i> . ANTONIO GÓMEZ VILLAR.....	43
Cosmopolitismo realista y deuda común: Pogge, Habermas y Lafont frente a la cuestión de los impuestos europeos / <i>Realistic cosmopolitanism and common debt: Pogge, Habermas and Lafont in the european cosmopolitan turn</i> . CRISTINA DEL PRADO HIGUERA & GUILLERMO ANDRÉS DUQUE SILVA	63
Brain-affecting technologies, personal identity and authenticity / <i>Tecnologías cerebro-afectantes, identidad personal y autenticidad</i> . MARCOS ALONSO.....	83
Intuiciones, Desacuerdo Filosófico y Fake News / <i>Intuitions, Philosophical Disagreement and Fake News</i> . RAFAEL MIRANDA – ROJAS	97
Posverdad y Malestar / <i>Post-truth and malaise</i> . JOAQUIN FORTANET FERNÁNDEZ	123
Humberto Maturana. Ciencia, educación y democracia desde la biología del amor / <i>Humberto Maturana. Science, education and democracy from the biology of love</i> . MARTA NOGUEROLES JOVÉ.....	139
Responsabilidad por los cuidados / <i>Responsibility for Care</i> . TXETXU AUSÍN DÍEZ & ROSANA TRIVIÑO CABALLERO	155
El menor desamparado ante el codificador. Una reflexión sobre la performatividad del derecho de familia / <i>The abandoned minor and the coder. A reflection on the performativity of family law</i> . RAQUEL MEDINA PLANA	175
Privacy: between biorights and desires / <i>Privacidad: entre bioderechos y deseos</i> . MARTA ALBERT MÁRQUEZ	193
Experiencia en torno del dolor y enfermedad en el centro penitenciario de Ocaña. Dolor, enfermedad y la búsqueda de sentido / <i>Pain, sickness, and search for meaning</i> . SAMUEL FERNÁNDEZ-SALINERO SAN MARTÍN	211
Enfoque educativo de La ciudad y los perros (1963): adquisición necesaria de la violencia para los personajes / <i>Educational Approach of The Time of the Hero (1963): Necessary Acquisition of Violence for the Characters</i> . JESÚS MIGUEL DELGADO DEL AGUILA.....	225

¿Y si el infierno somos nosotros? Perspectivas arendtianas sobre el mundo, la inmanencia y la alteridad / <i>What if hell is us? Arendtian insights on world, immanence and otherness.</i> JULIÁN GARCÍA LABRADOR.....	239
La fuerza de los sentimientos y el reclamo de una educación sentimental creativa / <i>The strength of feelings and the claim of a creative sentimental education.</i> DRA. SONIA PARÍS ALBERT.....	265

Estética y Teoría del Arte / Aesthetics and Theory of Arts

Arte, estética y política. Una propuesta crítica / <i>Art, aesthetics and politics. A critical proposal.</i> SIXTO J. CASTRO.....	283
Gramática de la obra de arte en Merleau-Ponty y Adorno / <i>Grammar of the work of art in Merleau-Ponty and Adorno.</i> LEONARDO VERANO GAMBOA.....	299
Safeguard the city: Art and ethics in the practical application of the frontier of reason for political failure / <i>Asegurar la ciudad: Arte y ética en el uso práctico de la razón fronteriza ante el mal político.</i> JONATAN CARO REY.....	319
Who Writes the History of Early Music (and about What)? / <i>¿Quién escribe la historia de la música antigua (y sobre qué)?</i> MANUEL DEL SOL.....	337
Universos sonoros, estéticas y tecnologías emergentes / <i>Sound worlds, aesthetics and emerging technologies.</i> MARÍA LUZ RIVERA FERNÁNDEZ.....	359
“La realidad tan solo se forma en la memoria”: lectura de <i>En busca del tiempo perdido</i> de Marcel Proust / <i>“Reality is only formed in memory”: reading of In Search of Lost Time by Marcel Proust.</i> VICENTE LOZANO DÍAZ & CARMEN ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA.....	375
Francis Bacon, dolor y potencia del cuerpo. Una lectura Deleuziana / <i>Francis Bacon, pain and power of the body.</i> A Deleuzian interpretation. ANNA PIAZZA.....	391

Metafísica y teoría del conocimiento / Metaphysics and Theory of Knowledge

Hermenéutica crítica y Ontología Orientada a Objetos: razones para un encuentro / <i>Critical hermeneutics and Object-Oriented Ontology: reasons for an encounter.</i> BRAIS GONZÁLEZ ARRIBAS.....	415
La infancia de la memoria de San Agustín o el entierro en el olvido / <i>Childhood in the memory of St Augustine or Forgetting as a form of Burial.</i> José Manuel Vázquez-Romero.....	433
La confesión de la peste: aproximación al Filoctetes de Sófocles / <i>The Plague Confession: Approach to Sophocles' Philoctetes.</i> ETHEL JUNCO & CLAUDIO CÉSAR CALABRESE.....	461
Travelling philosophers: Dewey and Russell in China / <i>Filósofos de viaje: Dewey y Russell en China.</i> RAMÓN DEL CASTILLO.....	479

Reseñas / Books Reviews

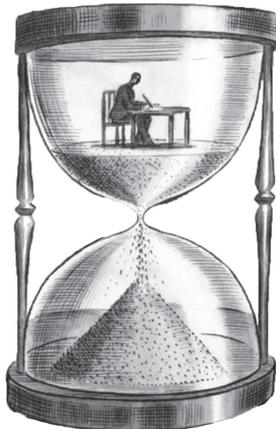
Dante Alighieri. La divina comedia por JONATAN CARO REY	511
Hegel y Hölderlin: Una amistad estelar por AYOZE GONZÁLEZ PADILLA.....	515
Judith Butler. La fuerza de la no violencia: La ética en lo político por GUZMÁN MARCOS, MARINA GARCÍA Y CANDELARIA PÉREZ.....	521
Sandel, Michael J. La tiranía del mérito ¿Qué ha sido del bien común? por ANTONIO GÓMEZ VILLAR	527
Maurizio Ferraris La imbecilidad es cosa seria por NICOLÁS ROJAS CORTÉS	531
Felipe Aguado Hernández .Utopías Contemporáneas por M.PAZ MOLINA	535
David Haig. From Darwin to Derrida. Selfish Genes, Social Selves and the Meanings of Life. Enoch Lambert por ADRIÁN SANTAMARÍA PÉREZ	537
Hugo Aznar, Katia Esteve (Editores). Crisis y revisión del liberalismo en el periodo de entreguerras por JAIME VILARROIG	543
Javier Zamora Bonilla Ortega y Gasset La aventura de la verdad por M. ^a DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO	553
Boris Groys. Filosofía del Cuidado por MARÍA IRACHE CABELLO.	557
M ^a Cruz Díaz de Terán Velasco Mujeres y derecho Pioneras en EEUU y España por GEMA PÉREZ HERRERA.....	561
Fernando Pérez-Borbujó. El principio de angustia por ALBERTO SUCASAS	565
José Barrientos Rastrojo Filosofía Aplicada Experiencial Más allá del postureo filosófico por CECILIA DELLA TORRE.	569
Juana Sánchez-Gey Venegas Fernando Rielo Una biografía intelectual por HÉCTOR ARÉVALO	573
Merlin Sheldrake La red oculta de la vida De qué manera los hongos crean nuestros mundos, cambian nuestra forma de pensar y moldean nuestro futuro por GABRIEL ESCURRA HERNÁNDEZ, MANUEL ESTÉVEZ MOURIÑO, PABLO VERDE ORTEGA, JORGE RIECHMANN FERNÁNDEZ	577
Jorge Riechmann. Informe a la Subcomisión de Cuaternario por ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ.....	583
Adrián Almazán Gómez Técnica y tecnología Cómo conversar con un tecnólogo por JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA.....	589
Diego Gracia- En busca de la identidad perdida por DR. ANTONIO PIÑAS MESA	593
Gianni Vattimo. Ser, historia y lenguaje en Heidegger por MARCO ANTONIO ARÉVALO HERNÁNDEZ	597
Javier Gracia Calandín (coordinador y editor) Educación ética y filosófica para la inclusión social por LEONARDO SUÁREZ MONTOYA	605

Crónicas de Congresos / Conference Reports

IV Congreso de innovación educativa en la Filosofía. Tejiendo redes de experiencias didácticas
Universidad Complutense de Madrid, 21-23 de junio de 2022 por JAVIER GRACIA CALANDÍN
613

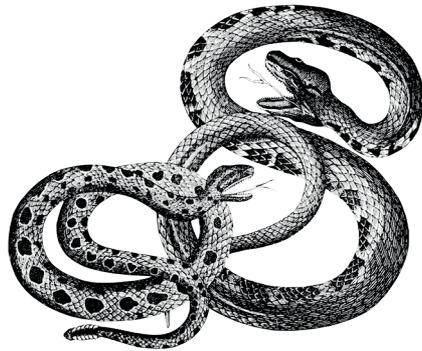
Artículos

Articles



*Filosofía Moral, Política
y del Derecho*

Moral, Political and Legal Philosophy





The ἀφροσύνη of Antigone

La ἀφροσύνη de Antígona

MARÍA DI MURO PELLEGRINO

Centro de Investigación y Formación Humanística,
Universidad Católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela).
mdimuro@ucab.edu.ve

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.001>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 21-42

Orcid: 0000-0003-1182-661X



Recibido: 29/03/2022

Aprobado: 09/08/2022

Este artículo forma parte de la línea de investigación “Pensamiento, cultura y literatura europea”, adscrita al Centro de Investigación y Formación Humanística de la Universidad Católica Andrés Bello.

Resumen

Este artículo toma como punto de partida un cuestionamiento hecho a la postura tradicional en la que se señala a Antígona como una heroína y como defensora incondicional de las leyes eternas. ¿Podría decirse que lo es? Y, más aún, ¿podríamos afirmar que Antígona actúa de forma desinteresada? Estar orientada al amor, como nos revela en el verso 523, así como la constante proclamación del deseo de muerte y del reencuentro en el Hades con los suyos, especialmente con Polinices, nos lleva a poner bajo sospecha la aseveración heroica, dirigiendo nuestra argumentación, más bien, a un asunto al que no se le ha dado tanta relevancia al analizar sus acciones: su estado de ἀφοροσύνη.

Palabras clave: Antígona, ἀφοροσύνη, deseo, Sófocles, tragedia griega.

Abstract

This paper starts questioning the traditional position that points to Antigone as a heroine, and as an unconditional defender of the eternal laws. Could it be said that she is? And, even more, could we say that Antigone acts selflessly? The fact that she is oriented towards love, as revealed in verse 523, as well as the constant proclamation of deathwish and the reunion in Hades with her family, especially with Polyneices, leads us to cast suspicion on the heroic assertion, and guides our argument, on the contrary, to an issue that has not been given so much relevance: her state of ἀφοροσύνη.

Keywords: Antigone, ἀφοροσύνη, desire, Sophocles, Greek tragedy.

¿Ay desventurada, hija de tu desdichado padre Edipo!
¿Qué pasa? ¿No será que te llevan porque has desobedecido las normas
del rey y ellos te han sorprendido en un momento de locura [ἄφροσύνη]?
Antígona, 380-383.

a. Proemio

CUANDO SE EVOCA EL NOMBRE DE ANTÍGONA, la crítica tradicional suele aclamar la figura de una heroína¹, de un personaje altruista² que es capaz de sacrificar su vida por la causa de su hermano y por el cumplimiento de las leyes eternas. Este heroísmo, manifiesto a través de una circunstancia íntima³, supone la prosecución de acciones que implican la búsqueda del bien para la comunidad y, por supuesto, el reconocimiento general⁴. Sin embargo, ¿podríamos concordar con el hecho de que Antígona actúa de forma desinteresada? ¿Dónde quedan el deseo de muerte y las ganas de reencontrarse con Polinices y sus seres queridos⁵? Y aún más, si seguimos este razonamiento, ¿cómo podríamos comprender la afirmación en la que ella misma asegura que en otras circunstancias no habría llevado a cabo tales acciones⁶?

¹ Cfr. Whitman, C., *Sophocles. A study of heroic humanism*, Massachusetts, Universidad de Harvard, 1951, pp. 93-94; Pohlenz, M., *La tragedia griega*, vol. 1, Brescia, Paideia, 1961, p. 219; Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid y Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores y CSIC, 2007, pp. 209-210; Wei, R., "The Hero and the Saint: Sophocles' Antigone and Plato's Socrates", en *Logoi and Muthoi: Further Essays in Greek Philosophy and Literature*. Ed. W. Wians. Nueva York, 2019, pp. 223-262.

² Cfr. Junco, E., "El mandato del hermano. Antígona para la posmodernidad", *Alpha* (48), 2019, pp. 55-65. DOI: <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048616>.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60; Coe, K. y Palmer, C., "Cross-cultural variation in altruism: Traditional parental manipulation and ancestor-descendant conflict", en *Altruism in cross-cultural perspective*. Ed. D. A. Valkoch. Nueva York, Springer, 2013, pp. 38 ss.

⁴ Incluso, a raíz de este asunto, algunos han escrito sobre la masculinización de Antígona. Cfr. Foley, H., *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 180; Bennett, L. y Tyrrell, W. B., "Sophocles' Antigone and Funeral Oratory", *The American Journal of Philology* 111 (4), 1990, p. 454; Ríos Restrepo, L., "Antígona: la figura femenina en la tragedia sofocleana", *Perseitas* 5 (2), 2017, p. 296.

⁵ Cfr. *Antígona*, 71-76; 96-97; 460-466; 555; 891-915.

⁶ οὐ γὰρ ποτ' οὐτ' ἄν, εἰ τέκνων μήτηρ ἔφυν, οὐτ' εἰ πόσις μοι κατθανῶν ἐτήκετο, βίᾳ πολιτῶν τόνδ' ἂν ἠρόμην πόνον. Cfr. Sófocles, *Antígona*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000, 905-908. Todas las traducciones de la *Antígona* al español provienen de la edición que estamos señalando. Asimismo, la versión en griego la hemos tomado de Jebb, R., *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 2010.

A partir de estas interrogantes, quisiéramos conducir el pensamiento, más bien, a la experiencia de Antígona y, por supuesto, a los deseos que enuncia. Se trata, entonces, de dirigir nuestra mirada a un asunto que no ha sido causante de tanto revuelo en las discusiones sobre esta tragedia⁷; de modo que nuestra inquietud nos aproxima a su condición como ἀφροσύνη.

b. Orientarse al amor

EN MEDIO DE SU ACALORADA DISCUSIÓN con Creonte, Antígona afirma: “Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor”⁸. Al hacer esta declaración, afirma nuevamente que no aceptará bajo ninguna medida asumir la postura que Creonte defiende e impone; antes bien, prefiere entregar su vida con tal de dar sepultura a Polinices y reunirse con sus seres queridos. También en esta declaración percibimos que Antígona denota aún más su alejamiento, pues, al concebir en estos términos la condición desde la que justifica sus actos, marca la distancia entre ella y Creonte y, además, entre quienes lo respaldan. Por ello, los verbos compuestos συνέχθειν y συμφιλεῖν son asumidos como la definición de quien pertenece a un grupo específico y se identifica con una visión de mundo⁹; así, suelen traducirse, respectivamente, por “compartir la enemistad” y “compartir el amor”, aunque también podrían pasar al español como “unirse en odio” y “unirse en amor”¹⁰, de manera que Antígona hace evidente, para los que la oyen, su lugar ante los hechos.

Compartir el amor provoca, así, su separación de la comunidad, pues asume una posición contraria a lo que, desde la política de Creonte, se ha calificado como correcto. En este punto, queremos hacer énfasis en la frase “desde la política de Creonte”, que marca una postura particular, con la que buscamos evitar, en todo sentido, volver a las tradicionales dicotomías que daban razón o bien a Antígona o bien a Creonte¹¹. Por el contrario, habría que pensar ambas ex-

⁷ Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, *Hermes* 135 (4), 2007, pp. 390-391. <https://www.jstor.org/stable/40379138>.

⁸ οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. *Antígona*, 523.

⁹ Cfr. Rehm, R., “The Bride and Groom of Death: Sophocles’ Antigone”, en *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 59-71.; Gasti, H., “La Fonction du Mode Psychique dans L’Antigone de Sophocle”, *Listy Filologické/Folia Philologica* 116 (2), 1993, pp. 112-19. <https://www.jstor.org/stable/23466694>.

¹⁰ Cfr. Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996. Fuente digital: <https://lsj.gr/wiki/%CF%83%CF%85%CE%BC%CF%86%CE%B9%CE%BB%-CE%B5%E1%BF%96%CE%BD>

¹¹ La tradición ha dado una lectura de marcada oposición de la razón entre ambos, cfr. Perrotta, G., *Sofocle*, Messina, Casa editrice Giuseppe Principato, 1935, pp. 59 ss.; Margon, J. S., “The Death of Antigone”, *California Studies in Classical Antiquity* 3, 1970, pp. 177-183. DOI: <https://doi.org/10.2307/25010605>; Linforth, I. M.,

periencias como complementarias, tal como alude un sector de la crítica¹². Por supuesto, esto conduce el problema a otras dimensiones, en tanto que la lectura ya no asumiría en su totalidad un tono político, de lucha entre dos sectores de la comunidad.

Podríamos decir que Antígona asume, al parecer, que todos los que se oponen a su acción pertenecen al mundo de los vivos, por lo que, al no encontrar apoyo y no integrarse a causa de su objetivo, ella se entrega con agrado al reino de los muertos¹³. De tal manera, compartir el amor implica asumirse dentro de unos parámetros, darle un sentido distinto a lo que hace y experimenta y, como ella misma lo sugiere con el verbo *ἔφυν*¹⁴, al señalarse de este modo, refiere a una condición ineludible de su naturaleza¹⁵. Por tanto, la propia Antígona en este verso reconoce, y a su vez pone al descubierto ante la *polis*, la importante diferencia entre ella y el resto de los presentes que, hemos de subrayar, implica una distinción explícita de las propuestas legales de Creonte.

“Antigone and Creon”, *University of California Publications in Classical Philology* 15, 1961, p. 240; MacKay, L. A., “Antigone, Coriolanus, and Hegel”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, 1962, p. 169; Kirkpatrick, J., “The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles’ Antigone”, *The Review of Politics* 73 (3), 2011, pp. 401-424; Plescia, J., “Sophocles’ ‘Antigone’: Creon or Tyranny on Trial”, *Aevum* 50 (1/2), 1976, pp. 129-136; Atkison, L., “Antigone’s Reminders: Choral Ruminations and Political Judgment”, *Political Theory* 44 (2), 2016, pp. 219-239; Morwood, J., “Antigone: The Martyr and the King”, en *The Tragedies of Sophocles*, Liverpool University Press, 2008, pp. 36-46; Steiner, G., *Antígonas*, Madrid, Gedisa, 1982; MacDonald, S., “Sophocles’ Antigone: A Tragic Imbalance”, en *Finding Freedom: Hegel’s Philosophy and the Emancipation of Women*, pp. 19-40, McGill-Queen’s University Press, 2008.

¹² Para Blondell, los personajes de Antígona y Creonte se complementan, aludiendo a que se presenta: “a tragedy of two focal characters and their interrelationship”. Blondell, R., *Sophocles’ Antigone. Introduction, Translation and Essay*, Focus Classical Library, 1998, 100. También, *cfr.* Bollack, J., *La mort d’Antigone: la tragédie de Creon*, París, 1999; Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, *op. cit.*, pp. 389-405.

¹³ Oudemans y Lardinois sugieren, precisamente, que el verso 523 nos revela esta condición maniquea de la opinión de Antígona, donde o bien se está del lado de la justicia de los dioses, lo que implica apoyar la causa de Polinices, o bien se está del lado de las nuevas leyes de Creonte, que, dicho sea, se contraponen a las divinas. En esta circunstancia, Antígona considera que debe distanciarse de todos los que no participan de esta visión y, asimismo, considerarlos como enemigos. En este sentido, como Creonte, Ismene y, en apariencia, los ciudadanos de Tebas no permiten que cumpla con su cometido, ella siente, entonces, que no puede mantenerse unida a ellos, que no pertenece al mismo ámbito y que, por tanto, debe refugiarse con los suyos, con los que también defienden las leyes de los dioses, quienes, en este caso, residen en el Hades. En palabras de Oudemans y Lardinois: “not only has Antigone forsaken sexual love, and thereby husband and children, she has also proved herself a perfect hater of her family in the persons of Creon and Ismene”. Por supuesto, cuando los críticos hacen referencia al hecho de que Antígona “forsaken sexual love, and thereby husband and children”, lo hacen aludiendo a los versos 815 y ss. *Cfr.* Oudemans, Th. C. W. y Lardinois, A. P. M. H., *Tragic ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles’ Antigone*, Nueva York, Brill, 1987, p. 180.

¹⁴ El verbo *φύω* al estar en aoristo, como lo vemos en este caso, alude a algo que es por naturaleza, algo que no puede cambiar de un momento a otro. Así, en otros ejemplos también es utilizado de la misma forma: Aristófanes, *Las nubes*, 1399; Eurípides, *Bacantes*, 642; Eurípides, *Electra*, 341; Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1; Eurípides, *Orestes*, 385; Píndaro, *Píticas*, Libro I, poema I. *Cfr.* Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, *op. cit.*

¹⁵ *Cfr.* Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980, p. 133; Robert, W., “Antigone’s Nature”, *Hypatia* 25 (2), 2010, pp. 412-436.

Este es, entonces, el pasaje en el que ella revela su naturaleza, su propósito y, en particular, el estado en el que se encuentra. Un estado en el que, si bien alude al honor y a las leyes eternas, lo hace movida por el impulso de una actitud “obsesiva”, como apunta Martha Nussbaum¹⁶, ante la necesidad de cumplir con los ritos fúnebres de Polinices. De hecho, ella misma al hablar con Ismene le dice: [...] “deja que yo y la locura, que es sólo mía, corramos este peligro”¹⁷. Ahora bien, si Antígona actuara bajo un elevado y heroico sentido del deber, ¿podría ella misma admitir que lo que experimenta se trata de una locura? ¿Qué podría implicar este padecimiento?

c. El impulso de la acción: ἀφροσύνη o sentido del deber?

CHARLES LEVY SUGIERE que la declaración que ha hecho Antígona en 523 pudiera considerarse como una manifestación de los acontecimientos que tienen lugar en su mundo íntimo: “Thus, by means of a characteristic poetic device, Sophocles sharpens his audience’s realization that *a strong undercurrent of instinctive passion runs just beneath the surface of Antigone’s finest statement of her motives*”¹⁸. A partir de estas ideas, nos preguntamos: ¿acaso observamos en Antígona una actitud meramente lúcida, racional y apegada al deber por el deber? ¿No podría pensarse esta corriente subterránea de una pasión instintiva como la fuerza de un poder que actúa en ella? Por supuesto, con estos señalamientos tomamos distancia de la típica imagen de la Antígona racional y heroica para pasar, más bien, a una Antígona inquieta, impulsada por una pasión instintiva y con una actitud obsesiva. Si Antígona actuara bajo la razón, ¿por qué, entonces, se le considera desde varios puntos de vista como una loca¹⁹? Si resolviéramos este asunto dando una respuesta positiva a la fundamentación lúcida y apegada estrictamente al deber, ¿pensar en la posibilidad de una pasión instintiva tendría sentido²⁰? Lo que sorprende de estas palabras es el modo

¹⁶ Cfr. Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, La Balsa de Medusa, 1995, 108.

¹⁷ ἀλλ’ ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἑμοῦ δυσβουλίαν. παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο [...]. *Antígona*, 95.

¹⁸ Levy, C. S., “Antigone’s Motives: A Suggested Interpretation”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94 (1963), p. 142. DOI: <https://doi.org/10.2307/283641>. Cursivas añadidas.

¹⁹ *Antígona*, 383; 471; 507; 875-876.

²⁰ A propósito de esta afirmación, algunos como Lauriola y Knapp han señalado que esta locura de Antígona, en realidad, es falsa y que, por el contrario, el perturbado es Creonte. En efecto, para Lauriola, Antígona constituye la revelación de la locura de Creonte, en tanto que ella es un punto discordante que hace explícito el despropósito del edicto. Así, bajo esta perspectiva, la locura de Antígona es vista, en realidad, como una “falsa locura y real sabiduría”, mientras que la de Creonte es una “real locura y falsa sabiduría”. Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 390 y ss.; Knapp, C. “A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles”, *American Journal of Philology* 3 (37), 1916, p. 300. <https://www.jstor.org/stable/849663>. Ahora bien, aunque la tesis de Knapp y Lauriola suene convincente,

en el que Levy resalta la sutileza con la que la pasión instintiva se hace presente, pues no se muestra escandalosa, sino que, por lo contrario, tiene su apogeo “under-current”, bajo el fluido de los acontecimientos y, asimismo, se vuelve a remarcar esta imagen con el “finest statement of her motives”.

Y esta corriente subterránea de una pasión instintiva no es más que la fuerza de un poder que actúa en ella²¹, que la ha llevado a sobreponerse y a tomar una posición que no encuentra un apoyo explícito en el resto, lo que, de alguna manera, vendría a refrendar, si seguimos lo que se suele considerar desde el imaginario tradicional, la posibilidad de que se encuentre bajo un estado de posesión²². Con esto último, quisiéramos detenernos un poco para aclarar, en lo posible, el sentido que estamos dándole a la posesión en la experiencia de Antígona. Así pues, se trata de un padecimiento que, podríamos decir, comienza a darnos pistas de su presencia no solo por los apelativos que se le dan a ella a lo largo de los acontecimientos, sino que también se vislumbra por su determinación de pasar de largo el edicto de Creonte, tan temido por todos, para, finalmente, ejecutar el sepelio de Polinices.

Es en el detalle, en la delicada aproximación a esta corriente de sucesos que intuimos que la aclamada heroína se manifiesta como una mujer dirigida por algo que la sostiene y da fuerza para realizar el entierro y, más aún, para confrontar a Creonte. El lente que debe ser afinado está en el impulso de hacerlo, en el empuje inicial, porque no se concibe otra opción; en el desembarazarse de cualquier ayuda, en el afirmar que “no sufriré nada tan grave que no me permita morir con honor”²³. El detalle parece estar, puntualmente, en lo que “me permita morir con honor” y, más aún, poniendo el acento en el “me permita morir”. A esto último, Ismene contesta: [...] “sabe que *tu conducta* al irte *es insensata, pero grata con razón para los seres que-*

la aproximación que hacen de las acciones y discursos tanto de Antígona como de Creonte se concentran en la relación que ambos tienen con respecto a las leyes. En este punto podríamos estar de acuerdo con ellos. Sin embargo, al menos en el caso de Antígona, se deja a un lado la apreciación del propio deseo de muerte, un deseo que rodea el *ἔρωσ* por Polinices. ¿Acaso aquí podríamos exonerar a Antígona de la perturbación? ¿Estaríamos de todos modos ante una “falsa locura”?

²¹ En este punto, es necesario que recordemos que en el espíritu trágico todavía no es explícita la división entre el adentro y el afuera, como sugiere Padel: “His existence reminds us that when tragic poets write about what is inside people, they are also writing about what is outside, as their culture represents it. *Outside explains inside, and vice versa. The two-way connection between them is fluid, ambiguous, mercurial, transformative, and divine*”. Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Universidad de Princeton, 1994, p. 11. Cursivas añadidas a la cita. Entonces, no podemos distinguir lo que ahora con claridad decimos que ocurre en el interior en contraste con lo exterior. De esta manera, cuando pensamos en esta condición indivisible entre interior y exterior, ello está cargado de un sentido divino. Cfr. Snell, B., *The Discovery of mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, pp. 42-71; Vernant, J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 205 ss.; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 39 ss.

²² Cfr. Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, op. cit., pp. 34-35, 84; Padel, R., “Women: Model for Possession by Greek Daemons”, en *Images of Women in Antiquity*. Eds. A. Cameron y A. Kuhrt. Londres, 1983, pp. 3-19.

²³ *πέισσομαι γὰρ οὐ. τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν. Antígona, 96.*

ridos”²⁴. Y aquí leemos, por una parte, la contrariedad de Ismene con respecto a la forma en la que Antígona está dispuesta a actuar, pero, por otra, hay una aceptación al confirmar que ello será grato para los seres queridos, los que están en el Hades. Visto así, ¿diríamos rotundamente que Ismene es contraria a lo que Antígona está por hacer? Al llamarla “insensata”, ἄνους, la aparta de su punto de vista, pero con la segunda afirmación no la separa del todo, sino que considera que su propuesta corresponde a aquello que será de agrado para los difuntos. Sin embargo, ¿cómo es posible que Ismene esté de acuerdo con Antígona y, al mismo tiempo, la llame “insensata”? Más aún, que sostenga que lo que Antígona está por hacer es correcto, aunque ella decide no apoyarla. Aquí está reconociendo, de algún modo, que Antígona defiende algo que está bien, pero no de la manera apropiada, razón por la que Ismene añade: “me es imposible obrar en contra de los ciudadanos”²⁵; y, al decir esto, resalta el motivo de la insensatez de su hermana²⁶. Esto nos lleva a pensar que la forma en la que se presenta aquí la insensatez adquiere un matiz distinto al de una locura descarriada, desproporcionada, que se lleva todo lo que encuentre a su paso²⁷. El punto de inflexión está en que lo que planea Antígona, entonces, no coincide con lo que, por un lado, Ismene considera que es la opinión de los ciudadanos de Tebas y, por otro, con lo que Creonte ha dictaminado y que pretende erigir como ley²⁸.

²⁴ ἀλλ’ εἰ δοκεῖ σοι, στεῖχε: τοῦτο δ’ ἴσθ’ ὅτι ἄνους μὲν ἔρχει, τοῖς φίλοις δ’ ὀρθῶς φίλη. *Antígona*, 97-98. Cursivas añadidas a la traducción.

²⁵ [...] τὸ δὲ βίᾳ πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος. *Antígona*, 78.

²⁶ Álvarez Gómez sugiere que esta necesidad de Antígona por cumplir con la voluntad de los dioses la lleva a no apelar a la prudencia (φρόνησις), pues para cumplir con lo que se propone, debe perder la razón. Cfr. Álvarez Gómez, M., “Antígona o el sentido de la *phrónesis*”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 19 (2), 2000, pp. 7-8. <http://hdl.handle.net/10347/11159>

²⁷ Cuando hacemos alusión a una locura desproporcionada, no podemos dejar de pensar en lo que ocurre con Áyax Telamón, por ejemplo. Si recordamos lo acontecido en la tragedia homónima, Áyax no piensa sino en destruir a los aqueos, en asesinar a Agamenón, Menelao y Odiseo. Incluso, en un momento dado, Atenea le hace creer que uno de los animales que ha llevado a su tienda es el mismo Odiseo y Áyax asume que lo está torturando. Es este el sentido arrollador. Con Áyax no se puede dialogar, sino que su único discurso se centra en la venganza contra los aqueos y la creencia de que los está destruyendo. No es casualidad que estemos mencionando a Áyax, con quien se ha comparado en distintas ocasiones a Antígona. Si bien la crítica los aproxima en la constante del deseo de muerte, también es importante detenerse en la forma en la que ambos actúan. Antígona, por una parte y en medio de la conmoción, defiende las leyes eternas y Áyax, por otra y también bajo el *pathos*, maneja como argumento el asesinato y la venganza como modos de recobrar el honor perdido. Cfr. Padel, R., *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Universidad de Princeton, 1995, pp. 65-77; Simpson, M., “Sophocles’ Ajax: His Madness and Transformation”, *Arethusa* 2 (1), 1969, pp. 88-103; Heath, M. y Okell, E., “Sophocles’ Ajax: Expect the Unexpected”, *The Classical Quarterly* 57 (2), 2007, pp. 363-380.

²⁸ Hemos querido construir este punto del argumento en forma de diatriba, puesto que en el marco de los sucesos se plantean dos perspectivas con respecto a la contraposición de las ideas de Antígona. Primero, el punto de vista de Ismene, quien considera que los ciudadanos de Tebas aceptan sin discusión el edicto. Luego, el desengaño de esta idea, en la que se muestra el desacuerdo silencioso, cuyo testimonio es proporcionado tanto por Hemón (730-735) como por algunas intervenciones de los coreutas (211-215). Cfr. Honig, B. *Antígona interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Honig, B., “Antígona’s Laments, Creon’s

En particular, nos parece que esta declaración ambivalente que ha hecho Ismene pudiera estar vinculada con la percepción que Anne Pritchard tiene con respecto a este estadio que atraviesa Antígona. De hecho, lo señala como una circunstancia de “dislocatedness and concurrent ambiguities”, términos que nos acercan a este impulso constante e indetenible que, como las propias palabras lo sugieren, no es fijo, sino que está en constante cambio, como un bamboleo:

*Antigone suffers precisely this kind of dislocatedness and concurrent ambiguities: one moment she says she is acting out of duty to the gods, the next she appears to be taking delight in her defiance of Creon; at times she does seem arrogant and heartless, and then she falls into hopeless grief over her lost brother. [...] Antigone has separated herself from others, only feels connected with the dead, and so is some sense what she claims, in a state of living death*²⁹.

La presencia de Antígona, pues, está bordeada por esta ambivalencia en la que, en principio, pareciera hallar una justificación coherente a sus acciones mediante el cumplimiento de las leyes tradicionales, con las que las divinidades “de abajo” son agradadas, pero luego, más allá del loable acto, se oculta un impulso mortal, un deseo autodestructivo que la mueve a alcanzar a Polinices en el Hades³⁰. Sobre todo, podemos percatarnos de que el final de la cita de Pritchard se vincula con las palabras de Ismene a las que hemos referido. Antígona agrada y solo quiere agradar a los muertos, aunque ello implique un acto incómodo para con los vivos, por lo que podríamos decir, a la luz de este argumento que nos proponen tanto Ismene como Pritchard, que el estadio de Antígona implica una “dislocación” en todo el sentido que queremos tomar de la palabra. Por un lado, porque es insensata, pero a la vez actúa de la manera adecuada, pues “es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí”³¹ y, por otro lado, porque este bamboleo

Grief: Mourning, Membership, and the politics of exception”, *Political Theory* (37), 2009, pp. 5-43. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591708326645>; Sourvinou-Inwood, C., “Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles’ Antigone”, *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, pp. 143-48. DOI: <https://doi.org/10.2307/632037>; Foley, H., “Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles’ Antigone”, en *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Ed. Barbara Goff. Austin, University of Texas Press, 1995, p. 134.

²⁹ Pritchard, A., “Antigone’s mirror: Reflections on Moral Madness”, *Hypatia* 7 (3), 1992, p. 85. <https://www.jstor.org/stable/3809873>.

³⁰ Cfr. Willner, D., “The Oedipus Complex, Antigone, and Electra: The Woman as Hero and Victim”, *American Anthropologist* 84 (1), 1982, pp. 58-78; Hame, K., “Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimstra, Medea, and Antigone”, *Classical Philology* 103 (1), 2008, pp. 1-15; Cropp, M., “Antigone’s Final Speech (Sophocles, ‘Antigone’ 891-928)”, *Greece & Rome* 44 (2), 1997, pp. 137-60; Mueller, M., “The Politics of Gesture in Sophocles’ Antigone”, *The Classical Quarterly* 61 (2), 2011, pp. 412-25. DOI: <https://www.jstor.org/stable/41301546>; Sullivan, S., *Sophocles’ use of Psychological Terminology*, Carleton University Press, 1999, p. 52.

³¹ ἐπεὶ πλείων χρόνος ὄν δεῖ μ’ ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε. *Antígona*, 74-75.

la sitúa en el deseo de aquello que le “permita morir”³². En este punto, las palabras de Ismene revelan la tensión de lo que experimenta Antígona: la insensatez dibujada por el impulso constante del deseo de muerte, que se convierte en un medio para llegar a Polinices.

d. La condición de la ἀφροσύνη: ¿por qué Antígona desea morir?

QUIZÁ ESTO ÚLTIMO que hemos anunciado pudiera sorprendernos si seguimos considerando a Antígona desde la mirada heroica, pero uno de los puntos clave para llegar a esta idea lo encontramos en una acción que ella ejecuta, que implica el segundo acto fúnebre que realiza tras descubrir que el cadáver de Polinices estaba nuevamente a la intemperie. Al encontrarlo, frente a los ojos de los guardias, insiste desesperadamente en volver a hacer el rito:

[...] un largo rato después, se pudo ver a la muchacha. Lanzaba gritos penetrantes como un pájaro desconsolado cuando distingue el lecho vacío del nido huérfano de sus crías. Así ésta, cuando divisó el cadáver descubierto, prorrumpió en sollozos y en tremendas maldiciones para los que habían sido autores de esta acción³³.

Es en este segundo momento, según Gellie, cuando podemos comprender que la actuación de Antígona no implica solamente la defensa y cumplimiento de las leyes eternas, sino que hay algo más. En este punto, se revelan instantes que, por el contrario, muestran la preponderancia de lo emotivo³⁴. Aquí Antígona llora, lanza maldiciones, se agita. En realidad, esto ocurre a pesar de que el rito fúnebre se haya cumplido ya en su primera intervención³⁵. Rose apunta que: “When Antigone buries Polynices the first time, we think no less of her duty than we do of her love; when she buries him the second time, we think only of her love”³⁶. Y esta afirmación no es trivial, puesto que, para los efectos de la prosecución del rito fúnebre, era suficiente con haber ejecutado una vez el tributo al cuerpo³⁷. Por supuesto, al encontrarse

³² Cfr. Phelan, P., *Mourning sex: performing public memories*, Nueva York, Routledge, 1997.

³³ ἡ παῖς ὀραῖται, κἀνακακῶκει πικρᾶς ὄρνιθος ὄξυν φθόγγον, ἐς ὅταν κενῆς εὐνής νεοσσῶν ὄρφανὸν βλέψη λέχος. οὐτῶ δὲ χαῖτη, ψιλὸν ὡς ὀρᾶ νέκυν, γόοισιν ἐξώμωξεν, ἐκ δ’ ἀρὰς κακὰς ἤρατο τοῖσι τοῦργον ἐξεργασμένοις. *Antígona*, 423-429.

³⁴ Cfr. Gellie, G. H., *Sophocles: A Reading*, Carlton, Victoria, 1972, p. 45.

³⁵ Cfr. Meiklejohn, K. W., “The Burial of Polynices”, *The Classical Review* 46, 1932, pp. 4-5; Margon, J. P., “The Second Burial of Polyneices”, *Classic Journal* 68, 1972, 39. <http://www.jstor.org/stable/3296026>.

³⁶ Rose, J. L., “The Problem of the Second Burial in Sophocles’ Antigone”, *Classic Journal* (47), 1952, p. 221.

³⁷ Cfr. Margon, J.P., “The Second Burial of Polyneices”, op. cit., pp. 39-49; Bradshaw, A. T. “The Watchman Scenes of the Antigone”, *Classic Quarterly* 23, 1962, pp. 200-322. DOI: 10.1017/s000983880001439

nuevamente con que el cadáver está al descubierto, le sobreviene un gran impacto. Held, al analizar este pasaje, nos sugiere:

Its removal is insignificant from a religious point of view since its religious function cannot be impaired thereby; but because it also has another function, to serve as a symbol or expression of her love for Polynices, its removal causes Antigone the distress it does. *And the fact that it obviously has this other function makes clear that she undertakes Polynices' burial not only to satisfy the demands of the laws of the gods, but also, and perhaps especially, to satisfy the demands of her love for him*³⁸.

Y es precisamente la necesidad de satisfacer su deseo por Polinices e, incluso, el hecho de hacerse notar por los guardias, como apunta McCall³⁹, lo que la lleva a este segundo entierro. ¿Podemos seguir hablando de sensatez en toda su intervención? Como hemos visto a la luz de lo señalado por Ismene, lo que se juzga como insensato no es propiamente el acto de enterrar el cadáver y cumplir con las divinidades subterráneas, sino que la insensatez, notoria para todos, aparece en el impulso mortal, en el empuje inicial de sus acciones; incluso, se hace más explícita en la reafirmación de un ritual con el que ya se había cumplido.

Por supuesto, aunque no se exprese de manera evidente qué divinidad en concreto la ha tomado, la reacción de todos los demás con respecto a sus acciones nos lleva a la creencia común de que ella se encuentra bajo un estado de rapto divino⁴⁰, pues, como sostiene Padel: “in fifth century BCE Greece, all of existence is ‘naturally charged with the gods.’ They are in every activity; their power to benefit and

³⁸ Held, G. F., “Antigone’s Dual Motivation for the Double Burial”, *Hermes* 111 (2), 1983, p. 196. DOI: 10.2307/4476311. Cursivas añadidas.

³⁹ Cf. McCall, M., “Divine and human action in Sophocles: the two burials of the Antigone”, *Yale Classic Studies* 22, 1972, p. 106. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933776.008>

⁴⁰ El rapto, esencialmente, suele ser vinculado en el imaginario de la mitología y la religión griega al contexto amoroso. En particular, Roland Barthes, en el marco de la poesía erótica tradicional, esboza su sentido en estos términos: “Episodio considerado inicial (pero que puede ser reconstruido después), en el curso del cual el sujeto amoroso se encuentra ‘raptado’ (capturado y encantado) por la imagen del objeto amado (...)”. Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 235. Específicamente, en el pensamiento griego el rapto es efectuado por una divinidad; ante esta circunstancia, se le da una connotación divina. Por tanto, alguien es capturado por un dios y tal divinidad interviene su voluntad. La razón de su cautiverio es que resulta enamorado de aquel al que el dios (Afrodita o Eros) ha dispuesto que lo esté. Sobre este asunto y su significado en la mitología griega, Cf. Hoffman, H., *Sexual and asexual pursuits*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1977; Alamillo, A., “El rapto en la mitología clásica”, *X Seminario de Arqueología Clásica*, Madrid, UCM, 2002, pp. 1-31; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., pp. 110 ss.; García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 57 ss.; Faraone, C. y Obbink, D., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pp. 4 ss.; Burkert, W., *La religión griega*, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 55 ss.; Kerényi, K., *Eleusis*, Madrid, Siruela, 2004, pp. 53 ss.; Kreimer, R., *Falacias del amor: ¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento?*, Buenos Aires, Anarres, 2012, pp. 40 ss.; Loraux, N., *Las experiencias de Tiresias*, Madrid, El Acantilado, 2004, pp. 420 ss.; Míguez Barciela, A., *Cuando los pájaros cantan en griego*, Madrid, Punto de vista Editores, 2017.

harm is everywhere. Emotions and feelings do not stay in place”⁴¹. En este sentido, cuando alguien sigue una ruta que no es común a la del resto y se muestra con un ímpetu incansable y sin temor, suele afirmarse, desde la perspectiva griega, que se está ante la presencia de una posesión divina⁴². Asimismo, como sugiere Easterling sobre este asunto: “the Greeks are interested in individuals as part of a community much more than in the individual’s unique experience”⁴³, por lo que si alguien se salía de lo establecido por la comunidad, no iba a ser considerado como un individuo con sus propias ideas, cosa inconcebible para los tiempos de Sófocles, sino, por el contrario, como un perturbado. Precisamente a esto es a lo que se refiere el apelativo de “insensata” señalado por Ismene, que está marcado por la determinación de Antígona, quien resulta contraria a la actitud que están teniendo los demás tebanos.

De tal manera, el verso 523 implica una apertura para explorar, si pudiéramos pensarlo así, el mundo íntimo de Antígona e, incluso, a la propia constatación, por parte de quienes la rodean, de la manifestación de la naturaleza propia de los Labdácidas⁴⁴, como apuntan Goldhill⁴⁵ y Else⁴⁶. En este sentido, este impulso inicial pareciera abrir una grieta que nos muestra el desenfreno de quien sufre y, por tanto, actúa desde la ἀφοροσύνη⁴⁷.

⁴¹ Padel, R., *In and Out of the Mind*, op. cit., p. 3. También Kirkwood transmite una comprensión similar de lo daimónico y divino, particularmente desde la visión de Sófocles, cuando escribe: “It is the driver, the guide, the fulfiller; and nearly always it brings to pass suffering and disaster. The ‘daemonic’ seems to be Sophocles’ customary way of expressing the dark and enigmatic agency by which disaster is flung suddenly upon unsuspecting man. Neither wholly separate from deity nor identical with it, neither wholly external to man nor entirely a part of his own nature, neither an impersonal force nor a wholly definable spirit, the ‘daemonic’ is as close to an answer as Sophocles gives to the question whence suffering comes to man”. Kirkwood, G. M., *Study of Sophoclean Drama*, Ithaca: Cornell University, 1958, p. 285.

⁴² Cfr. López Saco, J., “La enfermedad y la locura en Grecia”, *Dikaioyne* 17 (IX), 2006, pp. 188-192; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., pp. 39-60; Snell, B., *The Discovery of Mind*, op. cit., pp. 47 ss.; Nilsson, M., *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1956, pp. 170 ss.; Redfield, J., “Le sentiment homérique du Moi”, *Le genre humain* 12, 1985, pp. 93-111; Simon, B., *Razón y locura en la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1984, pp. 46-47.

⁴³ Easterling, P., “Character in Sophocles”, *Greece & Rome* (24), 1977, p. 129. DOI: 10.1017/S0017383500018428

⁴⁴ Aquí, por supuesto, se alude a la ἄτη de la familia de Edipo. Al respecto, Dodds define dicha noción como: “Siempre, o prácticamente siempre, la ἄτη es un estado de [la] mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y ‘demoníaco’”. Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., p. 19.

⁴⁵ “The disaster of the tragedies of the generations of Labdacids are summed up as god leading ‘minds’ towards recklessness”. Goldhill, S., *Reading greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 176.

⁴⁶ Cfr. Else, G. F., *The Madness of Antigone*, Heidelberg, 1976.

⁴⁷ Este término implica un estado fuera de lo racional, del sentido común, incluso, refiere a no tener control sobre lo que se hace. Nos dice Padel que es uno de los vocablos usuales para hacer referencia a la locura. A propósito de la tragedia en líneas generales: “Madness is a trembling, a battering, a confusion, a disease, or a loss, of *phrenes*. There are few tragedies that do not speak to the possibility that *phrenes* can be hurt, lost, damaged. And though *phrenes* return (tragedy, I believe, perceives madness as a temporary condition), this inward damage causes irrevocable damage in the outside world. *Phrenes*, like *kardia*, receive both knowing and feeling. Accordingly, damage to them is emotional and intellectual and leads to madness. The possibility that they can be damaged or

Ahora bien, ¿qué quiere decir que Antígona sea considerada como ἀφροσύνη? Como lo propone Ellendt, los derivados de φρήν tienen en las tragedias de Sófocles la connotación de un estado mental que puede indicar la prudencia, sensatez o reflexión de una persona (φρονέω)⁴⁸, la ausencia de ello, por el contrario, implica la locura⁴⁹. Para Lauriola, el término ἀφροσύνη, cuando alude a Antígona, refiere a un estado de desobediencia con respecto al edicto de Creonte, por lo que, en particular, hace mención a los versos 492⁵⁰ y 562⁵¹. En relación con esto, propone la idea de que Creonte la califica de tal manera solo porque está en contra de lo que ha ordenado, ejerciendo también de este modo el poder de tener la razón⁵². Sin embargo, ¿hemos de afirmar que solo bajo estos términos es como Antígona podría considerarse afectada? Desde este punto de vista, ¿sería conveniente ignorar su deseo de muerte y la necesidad de reencontrarse con Polinices en el Hades? Aquí volvemos a la afirmación de Ismene en los versos 97-98, esta vez sostenida por Antígona: “A unos les pareces tú sensata, yo a otros”⁵³, que ofrece una continuidad con la idea de los versos mencionados, pues para Antígona su sensatez es reconocida, más bien, por los muertos, quienes la esperan en el Hades⁵⁴.

Aun así, ella deja en claro que para los vivos es una insensata, no tiene problema en admitirlo, y es en este punto donde volvemos a encontrarnos con una acción que para los vivos resulta un acto de locura y para los muertos uno de sensatez. ¿Puede ser las dos cosas al mismo tiempo? Por supuesto que, si nos centráramos en contestar a esta pregunta con respecto a la propia acción de dar sepultura a los difuntos, no tendríamos la duda de lo que habría que responder, pero todo parece complicarse cuando reconsideramos el deseo de muerte que está latente en Antígona. Y esto es, precisamente, en lo que queremos insistir,

lost is central to the vision of human structures easily smashed, from and to which the tragedies speak”. Padel, R., *In and out of mind*, op. cit., p. 23. Asimismo, para mayor detalle con relación al término ἀφροσύνη, Cfr. Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1999, pp. 1127-1128. Sobre sus usos en el lexicon sófocleo, cfr. Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, Berlín, Hildesheim, 1965, pp. 771-773; Sullivan, S., *Sophocles’ use of Psychological Terminology*, op. cit., pp. 56-58.

⁴⁸ Lauriola nos ofrece varias interpretaciones con respecto al uso de los derivados de φρήν en la *Antígona*. Cfr. Lauriola, R. “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 396-399.

⁴⁹ Cfr. Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, op. cit., pp. 771-773.

⁵⁰ ἔσω γὰρ εἶδον ἀρτίως λυσσῶσαν αὐτὴν οὐδ’ ἐπιβόλον φρενῶν. *Antígona*, 491-492.

⁵¹ τῷ παῖδε φημί τῶδε τὴν μὲν ἀρτίως ἄνου πεφάνθαι, τὴν δ’ ἄφ’ οὐ τὰ πρῶτ’ ἔφω. *Antígona*, 561-562.

⁵² Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 396-399. También cfr. Wiltshire, S. F., “Antigone’s Disobedience”, *Arethusa* 9 (1), 1976, pp. 29-36.

⁵³ καλῶς σὺ μὲν τοῖς, τοῖς δ’ ἐγὼ ἴδομαι φρονεῖν. *Antígona*, 557.

⁵⁴ Esta es una afirmación hecha por Assela Alamillo, traductor de Gredos de la *Antígona*, en la nota 28, que está dedicada precisamente a este pasaje. Cfr. Rosivach, V., “The Two Worlds of the “Antigone””, *Illinois Classical Studies* 4, 1979, pp. 16-26. <https://www.jstor.org/stable/23061131>.

lo que no queremos que se deje de lado, tal como, por ejemplo, ocurre con las ideas que propone Lauriola. Contrario a ello, Sullivan considera las acciones de Antígona como exageradas, sin νοῦς⁵⁵, o con una φρήν distorsionada por su desmesurada devoción y apego a su familia, en especial a su hermano. Estos hechos son los que aceleran su muerte. En este sentido, Antígona también podría ser considerada como Creonte, en tanto que presenta un comportamiento excesivo y poco flexible, a causa de su deseo persistente de descender al Hades⁵⁶ y lo que ello implica.

Del mismo modo, esta inflexibilidad la vemos reflejada en la declaración que hace, como hemos visto, en el verso 523. Así, su propuesta se traduce en un discurso antitético en el que o bien se está del lado de la amistad o bien del de la enemistad. Y así se mantendrá con esta idea fija hasta el momento de su muerte. Como sostiene Griffith⁵⁷, en un primer acercamiento, Antígona pareciera actuar de forma racional, pues habla de las leyes eternas, hace alusión al honor familiar⁵⁸, pero, al mismo tiempo, vemos que esta racionalidad no es del todo cierta, porque en sus palabras parecen revelarse deseos y sentimientos⁵⁹ que son menos defendibles racionalmente, pero no menos fuertes o determinantes. Esto lo vemos en sus expresiones marcadamente negativas y abruptas, su rapidez para “odiar” y considerar como enemigos a todos excepto a Polinices⁶⁰, su fraseología erótica⁶¹ y su constante asociación con la ἄτη familiar⁶².

e. Yacer con el amado. A modo de conclusión.

AHORA BIEN, Antígona al hablar arroja, asimismo, luces sobre la manera en la que percibe el sentido de las circunstancias que atraviesa, en especial cuando, en el apogeo de su discusión con Ismene, dice lo siguiente: “Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen”⁶³. Para el propio Winnington-Ingram este pasaje tiene un tono ambiguo en el que tanto el término φίλη como el verbo

⁵⁵ Cfr. *Antígona*, 68.

⁵⁶ Cfr. Sullivan, S., *Sophocles' use of Psychological Terminology*, op. cit., pp. 111-116.

⁵⁷ Cfr. Griffith, M., “The subject of desire in Sophocles' Antigone”, en *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*. Eds. V. Pedrick y S. Oberhelman. Chicago, Universidad de Chicago, 2005, p. 111.

⁵⁸ Cfr. *Antígona*, 10; 97; 511.

⁵⁹ Cfr. Strauss, J., *Private lives, public deaths: Antigone and the invention of individuality*, Nueva York, Universidad de Fordham, 2013, p. 31.

⁶⁰ Cfr. *Antígona*, 93; 544.

⁶¹ Cfr. *Antígona*, 80; 95-97; 523; 541-543; 654; 905-914.

⁶² Cfr. *Antígona*, 383; 934-942; 875-876.

⁶³ φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, δσια πανουργήσασ' [...]. *Antígona*, 73.

κεῖμαι⁶⁴ pueden suponer una alusión erótica⁶⁵. Por tanto, el uso de estas palabras se percibe desde un punto tenso en el que lo familiar y lo erótico no encuentran una separación tajante⁶⁶. A su vez, observamos que a medida que la discusión entre las hermanas avanza, Antígona va desvinculándose cada vez más y, a su vez, va separando también a Polinices⁶⁷.

Y es en este ímpetu de aislamiento en el que ella refiere que no le importa perder su vida con tal de lograr su cometido. Siempre con la mirada firme hacia su propósito. ¿Esta obsesión con ver las cosas de un modo fijo no nos hace pensar, de alguna manera, en la forma en la que los enamorados perciben todo lo que les rodea en el estado del enamoramiento? ¿No podría esta ἀφροσύνη, en el marco de la ambigüedad entre lo erótico y lo familiar, ser conducida por la fuerza del ἔρωσ;⁶⁸ Como se sabe, quien está enamorado, esto es, enceguecido por Eros, no oye razón, no se desprende ni de pensamiento ni de palabra de su idea fija: el deseo de reencontrarse con su amado⁶⁹. Todo pareciera volcarse a ese reencuentro, aunque ello implique la autodestrucción, como sostiene Thumiger: “sexual passion is remarkable for being univocally associated with instances of loss of self, destructiveness and

⁶⁴ Este verbo puede tener una implicación sexual, *cf.* Platón, *República*, 451a; Aristófanes, *Las Asambleístas*, 960; Eurípides, *Helena*, 832; *Il.* 9. 556; Esquilo, *Coéforas*, 894 ss. y 906 ss. Pero también se relaciona con los ritos fúnebres, *cf.* Eurípides, *Hécuba*, 197; Eurípides, *Los Heráclidas*, 1018; Eurípides, *Fenicias*, 1242; *Il.* 5. 467, 16. 541; Sófocles, *Áyax*, 899. *Cf.* Musurillo, H., *The Light and the Darkness*, Leiden, 1967, p. 43; Humphreys, S. C., “Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?”, *Journal of Hellenic Studies* 100, 1980, pp. 96-126.

⁶⁵ *Cf.* Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980, p. 130.

⁶⁶ *Cf.* *Ibid.*, 129; Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 16 ss.; Griffith, M., “The subject of desire in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*, p. 111. Konstan también ofrece una visión particular sobre la tensión en los términos familiares y eróticos en la tragedia, *cf.* Konstan, D., “Greek Friendship”, *The American Journal of Philology*, 117 (1), 1996, p. 84.

⁶⁷ *Cf.* Goheen, R., *The Imagery of Sophocles’ Antigone: A Study in Poetic Language*, Princeton, Universidad de Princeton, 1952, p. 94; Molina Velásquez, C., “Antígona, enamorada de lo imposible”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 21 (75), 2016, p. 89; Foley, H., *Female acts in Greek Tragedy*, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁸ Esta pregunta que nos hacemos en este punto toma como referencias las posturas de Zellner, H.M., “Antígona and the Wife of Intaphrenes”, *The Classical World* 90 (5), 1997, pp. 315-318 DOI: 10.2307/4351958; Adams, S.M., “The ‘Antigone’ of Sophocles”, *Phoenix*, 9 (2), 1955, pp. 47-62. DOI: <https://doi.org/10.2307/1086704>; Butler, J. *El grito de Antígona*, *op. cit.*, pp. 41 ss.; Rose, J. L., “The Problem of the Second Burial in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*, p. 221; Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, *op. cit.*; Griffith, M. “The subject of desire in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*; Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, *op. cit.*, pp. 12 ss. Estos autores han visto en la relación entre Antígona y Polinices algo más que un vínculo fraternal. Así, presentan una visión en la que ambos están asociados a un afecto incestuoso que se traduce en la necesidad obsesiva de Antígona de llevar a cabo el rito fúnebre. En particular, Steiner nos ofrece una perspectiva detallada de la tradición crítica y literaria que comparte este argumento. Asimismo, Butler se centra en las distinciones de parentesco y afecto que Antígona establece entre ella y Polinices y el resto de los integrantes del οἶκος. Ahora bien, para Butler la visión de lo incestuoso se manifiesta como un cuestionamiento de las estructuras familiares consolidadas y a lo establecido por la comunidad como correcto.

⁶⁹ *Cf.* Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, *op. cit.*; Carson, A. *Eros the bittersweet*, Buenos Aires, Fiordo, 2015; Calame, C., *Eros en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002.

disorder, and systematically implicated with madness”⁷⁰. Se trata de una pasión que nos lleva directamente a la muerte, si aquello que se desea no puede ser alcanzado en esta vida, porque el deseo, en su máxima expresión, también es suicida⁷¹; por ello, la muerte para Antígona no se presenta como oscura y tenebrosa, sino como un estadio hermoso, como ella misma asegura⁷². El Coro, en cambio, al conocer el edicto de Creonte y sus consecuencias, subraya: “Nadie es tan necio [μῶρος] que desee morir”⁷³.

Desde este punto de vista, lo que se ha señalado como un cumplimiento del deber en realidad podría leerse, en la experiencia de Antígona, como un deseo de muerte⁷⁴ que, a su vez, es un deseo que la conduce al reencuentro con Polinices en el Hades⁷⁵. Esta parece ser la actitud de Antígona, quien no puede hacer a un lado la causa del amado, pues todo está volcado a este pensamiento que, como comenta Levy, trae al Coro la reminiscencia de la rudeza obsesiva de Edipo⁷⁶. Esto también resuena en las palabras de Ismene: “Tienes un corazón ardiente para fríos asuntos”⁷⁷. Estos fríos asuntos implican lo que la misma Ismene, un par de líneas después, ha calificado como el deseo (ἔρωσ) imposible de alcanzar⁷⁸. Imposible ante sus ojos, pero ante los de Antígona, quien está en estado de ἀφροσύνη, más bien se trata de algo posible, que solo se consigue cuando se deja atrás el umbral de los vivos. Como Zellner y Adams argumentan, pareciera que Antígona se aferra a una promesa de reencuentro amoroso más allá de la muerte⁷⁹.

De tal manera, las ideas que hemos esbozado en esta reflexión buscan retomar una de las lecturas que Vernant y Vidal-Naquet proponen sobre la tragedia cuando señalan que: “La oposición *philia-eros*, vinculación familiar-deseo sexual, ocupa, pues, un puesto principal en la arquitectura del drama”⁸⁰. De este modo, no necesariamente el sentido del deber y el cumplimiento de la justicia serían, bajo esta

⁷⁰ Thumiger, C., “Mad Eros and Eroticized Madness in Tragedy”, en *Eros in Ancient Greece*. Eds. E. Sanders y otros. Oxford, Universidad de Oxford, 2013, p. 28; Cfr: Claude Calame, *Eros en la Grecia Antigua*, pp. 22 ss.

⁷¹ Sissa, G., *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2015, p. 36.

⁷² καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν. *Antígona*, 71.

⁷³ οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὅς θανεῖν ἐρᾷ. *Antígona*, 220.

⁷⁴ εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ’ ἐγὼ λέγω. ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὁδ’ οὐχὶ κατθανῶν κέρδος φέρει; *Antígona*, 461-464.

⁷⁵ Cfr: Steiner, G. *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, op. cit.; Knox, B., *The heroic temper. Studies in sophoclean tragedy*, Berkeley, Universidad de California, 1964; Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: an interpretation*, op. cit.; Butler, *El grito de Antígona*, op. cit.

⁷⁶ “Se muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias”. *Antígona*, 471-472.

⁷⁷ θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις. *Antígona*, 88.

⁷⁸ εἰ καὶ δυηῖσει γ’ ἄλλ’ ἀμυχάνων ἐρᾶς. *Antígona*, 90.

⁷⁹ Cfr: Zellner, H. M., “Antigone and the Wife of Intaphrenes”, op. cit., p. 316; Adams, S. M., “The ‘Antigone’ of Sophocles”, op. cit., pp. 47-62.

⁸⁰ Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 93.

mirada, el punto fundamental del impulso de Antígona, sino que, antes bien, la *ἀφροσύνη*, bajo los apelativos de *δυσβουλία*, *ανοῦς*, *μῶρος*, *ὀργή*, se asume como una noción clave que nos permite, entonces, aproximarnos a otra visión del sentir de Antígona. Se trata de explorar su impulso inicial, ir al punto de partida que la lleva a ejecutar el sepelio y al sentido de su constante referencia a la muerte, esto es, a su autodestrucción. De tal manera, al referirnos al hecho de que Antígona padece un estadio de *ἀφροσύνη*, no podríamos dejar a un lado sus vínculos con el deseo erótico, con la ambigüedad que la conduce a la muerte y al reencuentro con Polinices. Se trata, entonces, de una insensatez no en tanto que haga algo incorrecto, sino porque algo obsesivo la lleva a actuar de forma desmesurada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, S. M., "The 'Antigone' of Sophocles", *Phoenix* 9 (2), 1955, pp. 47-62. DOI: <https://doi.org/10.2307/1086704>
- Álvarez Gómez, M., "Antígona o el sentido de la *phrónesis*", *Ágora, Papeles de Filosofía* 19 (2), 2000, pp. 5-22. <http://hdl.handle.net/10347/1159>
- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Blondell, R., *Sophocles' Antigone. Introduction, Translation and Essay*, Focus Classical Library, 1998.
- Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001.
- Bradshaw, A. T., "The Watchman Scenes of the Antigone", *Classic Quarterly* 23, 1962, pp. 200-322. DOI: 10.1017/s000983880001439
- Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1999.
- Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.
- Easterling, P., "Character in Sophocles", *Greece & Rome* (24), 1977, pp. 121-129. DOI: 10.1017/S0017383500018428
- Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, Georg Olms, Hildesheim, 1965.
- Else, G. F., *The Madness of Antigone*, Heidelberg, 1976.
- Foley, H., "Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles' Antigone". En *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Ed. Barbara Goff. Austin, University of Texas Press, 1995.
- Gasti, H., "La Fonction du Mode Psychique dans L'Antigone de Sophocle", *Listy Filologické/Folia Philologica* 116 (2), 1993, pp. 112-119. <https://www.jstor.org/stable/23466694>
- Gellie, G. H., *Sophocles: A Reading*, Carlton, Victoria, 1972.
- Goldhill, S., *Reading greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Griffith, M., "The subject of desire in Sophocles' Antigone". En *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*. Eds. V. Pedrick y S. Oberhelman. Chicago, Universidad de Chicago, 2005.

Held, G. F., "Antigone's Dual Motivation for the Double Burial", *Hermes* 111 (2), 1983, pp. 190-201. DOI: 10.2307/4476311

Honig, B., "Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the politics of exception", *Political Theory* (37), 2009, pp. 5-43. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591708326645>

Honig, B., *Antigone interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Jebb, R., *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 2010.

Junco, E., "El mandato del hermano. Antígona para la posmodernidad", *Alpha* (48), 2019, pp. 55-65. DOI: <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048616>

Kirkwood, G. M., *Study of Sophoclean Drama*, Ithaca, Cornell University, 1958.

Knapp, C., "A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles", *American Journal of Philology* 3 (37), 1916, pp. 300-316. <https://www.jstor.org/stable/849663>

Lauriola, R., "Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone", *Hermes* 135 (4), 2007, pp. 389-405. <https://www.jstor.org/stable/40379138>

Levy, C. S. "Antigone's Motives: A Suggested Interpretation", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94, 1963, pp. 137-144. DOI: <https://doi.org/10.2307/283641>

Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996. <https://lsj.gt/wiki/%CF%83%CF%85%-CE%BC%CF%86%CE%B9%CE%BB%CE%B5%E1%BF%96%CE%BD>

Margon, J. P., "The Second Burial of Polyneices", *Classic Journal* 68, 1972, pp. 39-49. <http://www.jstor.org/stable/3296026>

Margon, J. P., "The Death of Antigone", *California Studies in Classical Antiquity* 3, 1970, pp. 177-183. DOI: <https://doi.org/10.2307/25010605>

McCall, M., "Divine and human action in Sophocles: the two burials of the Antigone", *Yale Classical Studies* 22, 1972, pp. 103-118. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933776.008>

Mueller, M., "The Politics of Gesture in Sophocles' Antigone", *The Classical Quarterly* 61 (2), 2011, pp. 412-25. <https://www.jstor.org/stable/41301546>

- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, La balsa de Medusa, 1995.
- Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid y Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores y CSIC, 2007.
- Oudemans, Th. C. W. y Lardinois, P. M. H., *Tragic ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Nueva York, Brill, 1987.
- Pritchard, A., "Antigone's mirror: Reflections on Moral Madness", *Hypatia* 7 (3), 1992, pp. 77-93. <https://www.jstor.org/stable/3809873>
- Rehm, R., "The Bride and Groom of Death: Sophocles' Antigone". En *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, pp. 59-71, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Rose, J. L., "The Problem of the Second Burial in Sophocles' Antigone", *Classic Journal*, (47), 1952, pp. 219-221.
- Rosivach, V., "The Two Worlds of the "Antigone"", *Illinois Classical Studies*, 4, 1979, pp. 16-26. <https://www.jstor.org/stable/23061131>
- Padel, P., "Women: Model for Possession by Greek Daemons". En *Images of Women in Antiquity*. Eds. A. Cameron, A. y A. Kuhrt, pp. 3-19, Londres, 1983.
- Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Universidad de Princeton, 1994.
- Padel, R., *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Universidad de Princeton, 1995.
- Sissa, G., *Eros tiranno. Sessualità e sessualità nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2015.
- Snell, B., *The Discovery of mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- Sófocles, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000.
- Sourvinou-Inwood, C. "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone", *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, pp. 143-48. DOI: <https://doi.org/10.2307/632037>
- Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Strauss, J. *Private lives, public deaths: Antigone and the invention of individuality*, Nueva York, Universidad de Fordham, 2013.

Sullivan, S., *Sophocles' use of Psychological Terminology*, Carleton University Press, 1999.

Thumiger, C., "Mad Eros and Eroticized Madness in Tragedy". En *Eros in Ancient Greece*. Eds. E. Sanders y otros, pp. 27-40, Oxford, Universidad de Oxford, 2013.

Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2002.

Vernant, J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Robert, W., "Antigones' Nature", *Hypatia* 25 (2), 2010, pp. 412-436.

Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980.

Zellner, H.M., "Antigone and the Wife of Intaphrenes", *The Classical World* 90 (5), 1997, pp. 315-318. DOI: 10.2307/4351958

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.001>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 21-42



A (des)ontologisation of Antonio Negri's Machiavelli

Una (des)ontologización del Maquiavelo de Antonio Negri

ANTONIO GÓMEZ VILLAR

Universitat de Barcelona (UB)
antonio.gomez.villar@ub.edu
antoniogomezvillar.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.002>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 43-62



Recibido: 22/02/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Antonio Negri busca en Maquiavelo los principios de una ontología del poder constituyente. En este artículo sometemos a consideración crítica los modos en que Negri lee su propia teoría en los escritos del florentino. En concreto, el tránsito al antagonismo que advierte en la compleja relación entre *El Príncipe* y los *Discursos*; la ontologización de la relación *virtú*/fortuna; la imposibilidad de la *multitud* negriana de dar cuenta del gesto metonímico de la *plebe* maquiaveliana; y el supuesto carácter absoluto de la forma republicana.

Keywords: *Maquiavelo, Antonio Negri, poder constituyente, República, ontología.*

Abstract

Antonio Negri seeks in Machiavelli the principles of an ontology of constituent power. This article critiques the ways in which Negri reads his own theory in the Florentine's writings. Specifically, the transition to antagonism he detects in the complex relationship between *The Prince* and the *Discourses*; the ontologisation of the *virtue*/fortune relationship; the impossibility of the Negrian *multitude* to explain the metonymic gesture of Machiavelli's *plebeians*; and the alleged absolute nature of the republican form.

Palabras clave: *Machiavelli, Antonio Negri, constituent power, Republic, ontology.*

La exhortación liberadora maquiaveliana como ontología del poder constituyente

EL CONCEPTO 'PODER CONSTITUYENTE' tiene una enorme centralidad en la obra de Antonio Negri¹. En torno a él se propone reformular la teoría política de la emancipación. En los términos de su extensión fenomenológica, viene a contraponer y desbordar a su rival conceptual en el curso histórico de las ideas políticas: el poder soberano. La fenomenología del poder constituyente nunca es reductible a la del poder soberano. Allí donde éste invierte siempre las prácticas de sujeción y dominio, surgirá siempre la necesidad objetiva de un éxodo que reabra el campo político al antagonismo, desbordando por consiguiente cualquier dispositivo del biopoder nacido con la Modernidad.

La tesis que recorre el conjunto de la obra de Negri es que el poder constituyente de la sociedad es el verdadero contenido de la democracia. Se trata de "ordenar el poder constituyente en cuanto sujeto, regular la política democrática"². La característica esencial de la democracia es su resistencia a ser constitucionalizada, porque es una teoría del gobierno absoluto; mientras que el constitucionalismo lo es del gobierno limitado. Tanto 'democracia' como 'poder constituyente' nombran lo que en la sociedad resiste a las formas constituidas de la vida política. Una concepción extra constitucional de la democracia como poder constituyente.

Tanto en la tradición liberal como en la tradición republicana clásica, el constitucionalismo es presentado por Negri como la doctrina de la contención, reducción, regulación y neutralización del poder constituyente. Entre lo constituyente y lo constituido no existe reconciliación posible, sino una contradicción insuperable entre la naturaleza absoluta, omnipotente, expansiva e ilimitada del poder constituyente; y el carácter limitado y limitante del constitucionalismo. El filósofo de Padua elabora la teoría del poder constituyente para situar la revolución en el origen del Estado, por lo que 'revolución' significa el proceso de crisis permanente del Estado, del poder constituido. La política es el poder de separación que rompe con el poder constituido para efectuar un retorno al poder constituyente. En este sentido,

¹ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Prodhufi, 1994.

² Ídem.

el poder constituyente es inmanente, rechaza toda trascendencia y teleología, está desprovisto de finalidad y está enraizado en la materialidad de la multitud. Se trata, en definitiva, de la expresión del carácter absoluto de un poder social en oposición al poder constituido.

Negri hace coincidir el horizonte de la inmanencia y el orden político democrático. Es en el plano de inmanencia donde se hacen efectivos los poderes de la singularidad, por lo que no puede haber mediación alguna, lo singular es la multitud. Hay un sujeto históricamente existente a quien Negri otorga una plena inmanencia: la multitud³. La plena realización de la inmanencia de la multitud sería la eliminación de toda trascendencia. Conceptualiza el ‘poder constituyente’ como la referencia jurídica a la expresión absoluta de la democracia, como aquella puesta en escena de la voluntad de las multitudes, sin necesidad de ser mediada por representación alguna. En cuanto voluntad plena, el poder constituyente contiene un potencial emancipador que no puede ser reducido al terreno institucional del poder constituido.

Partiendo de estas bases teóricas, Negri inscribe a Maquiavelo en una lectura preconcebida del curso histórico, como teórico del conflicto, del poder constituyente, la democracia absoluta y la multitud⁴. Busca en Maquiavelo los principios de una ontología del poder constituyente, para concluir que la multitud encarna la lucha del poder constituyente contra el poder constituido. Dicho en otros términos, trata de buscar su propia teoría en Maquiavelo: “es necesario que encontremos un modo de redefinir la exhortación liberadora de Maquiavelo en el idioma de la multitud global contemporánea y renovemos así la tradición auténtica del patriotismo”⁵.

La lectura que Negri realiza de Maquiavelo se inscribe en su esfuerzo por reconstruir la historia del poder constituyente como fundamento crítico del constitucionalismo moderno. El pensamiento de Maquiavelo es para Negri “la primera definición del poder constituyente”, razón por la cual recorre el desarrollo del poder constituyente en la modernidad occidental a partir de su origen maquiaveliano. Desde un punto de vista metodológico, Negri pone en cuestión los distintos momentos de la escisión constituyente y las teorizaciones con las que a lo largo del tiempo se fue articulando el progreso del antagonismo. Y en este marco, el poder constituyente recibió su primera definición en Maquiavelo, quien dada la ausencia de condiciones necesarias para la democracia, convirtió el poder constituyente en un programa para asegurarlo; el florentino nos aporta la primera formulación de la democracia moderna.

³ Hardt, M., Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 76.

⁴ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, op. cit.

⁵ Hardt, M., Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, op. cit. 76.

Así pues, Negri identifica en Maquiavelo el origen del proyecto de la multitud como poder constituyente. Tiene lugar el surgimiento de un plano revolucionario de la inmanencia que resitúa el pensamiento en la singularidad del ser. Maquiavelo nos permite observar el avance del poder constituyente de la libertad, el movimiento instituyente de la soberanía democrática. El teórico renacentista es un innovador: no sólo epistemológico (separa la política de la moral y la teología), también ontológico: la política puede crear nuevas instituciones, plasmar el poder constituyente.

Considera Negri que en el capítulo IX de *El Príncipe* aparecen ya algunas de las principales determinaciones del poder constituyente: la *virtú* imponiéndose a la fortuna, la soledad del nuevo príncipe, la necesidad de tener sus propias armas o la apelación a la fundación popular del poder del príncipe. Sin embargo, lamenta Negri, *El Príncipe* es aún una obra que contiene un excesivo utopismo que aleja el proyecto del sujeto y confía la función política a un plano más elevado⁶. Es por ello que acude a Baruch Spinoza, para “reinventar la noción de teleología materialista”⁷. El materialismo de la inmanencia es la operación filosófica fundamental que da sentido a todos los conceptos que va introduciendo Negri a lo largo de su vasta obra. Si con Maquiavelo la política bajaba al terreno mundanal para ser secularizada; con Spinoza se inscribe en una ontología de la inmanencia que adopta la democracia como horizonte del gobierno absoluto.

La propuesta de Negri consiste en mantener juntos a Maquiavelo, Spinoza y Marx para otorgar condición política a la idea de la productividad de la reproducción social. Su proyecto supone la elaboración de una genealogía materialista de las potencias constituyentes capaz de comprender las formas subjetivas que se producen en el antagonismo contra los poderes constituidos: “todo esto se inserta en la gran tradición materialista que va de Maquiavelo a Spinoza y a Marx y que solo nos dice una cosa: el deseo de liberación tiene una lógica ontológica irreductible. La inmanencia es el reino de posibilidades. Un telos no clásico sino ilustrado, no renacentista sino barroco, no moderno sino posmoderno”⁸.

El Príncipe nuevo: sobre lo absoluto del comienzo

NEGRI CONCIBE LA FIGURA DEL “NUEVO PRÍNCIPE” maquiaveliano como un vehículo para la realización del poder constituyente de la multitud. El príncipe inventa la absolutéz de lo político como exaltación del principio revolucionario: “la absolutéz

⁶ Hardt, M., Negri, A., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 74.

⁷ Ídem, 74.

⁸ Negri, A., *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid, Akal, 2006, p. 83.

del poder constituyente puede encontrar un sujeto adecuado sólo en la multitud y una sustancia sólo en una forma siempre abierta del gobierno democrático”⁹.

La interpretación de la relación entre los *Discursos* y *El Príncipe* ha sido siempre objeto de discusión, no tanto por razones filológicas, sino sobre todo filosóficas y políticas. En el marco de esta larga discusión, Negri no observa contradicción alguna entre ambas obras: el carácter absoluto del elemento político, tal como lo elabora Maquiavelo en *El Príncipe*, se aplica después a una República, esto es, la República deviene gobierno absoluto. Según esta lectura, Maquiavelo sitúa “el principio” al servicio del gobierno democrático, de manera idéntica al carácter absoluto del poder constituyente. En un primer momento, el sujeto colectivo es expresión de la posibilidad de potencia; y después aparece como actualización: “el poder constituyente del Príncipe se convierte en los *Discorsis* en el contenido de la democracia”¹⁰.

Negri lee la compleja relación entre *El Príncipe* y los *Discursos* como una idea fuerza para teorizar el antagonismo y su praxis: mientras que en el primero descubre la condición absoluta de lo político; en la segunda se identifica la República como la institucionalidad en que la democracia puede realizar el gobierno absoluto. La lectura negriana de los *Discursos* sostiene que en los capítulos del III al X del Libro I, y los que siguen, “el tumulto plebeyo, la iniciativa popular defienden la libertad y constituyen la clave de lectura del progreso de las instituciones, pero ellas son leídas en el interior del equilibrio de poderes [...] en estos capítulos, el concepto de poder constituyente no ha sido todavía construido por Maquiavelo”¹¹. A partir del capítulo XVIII, observa Negri, Maquiavelo aplica los principios del poder constituyente a su teoría de las repúblicas. Una concepción de la democracia como gobierno absoluto: “el Príncipe inventa la nueva respuesta: el poder constituyente, un momento de innovación teórica absoluta [...] los *Discorsis* no serán otra cosa, ahora y después, que la demostración de que el único contenido absoluto de la forma constituyente es el pueblo”¹².

Aquí emerge para Negri la afirmación del principio constituyente, una apología del pueblo, de la constitución de la libertad y del carácter absoluto de la democracia como gobierno. El “comienzo” es la imagen misma del poder constituyente: “el principio formal del mando, del poder, debe encarnarse”¹³. Si en el Libro I de los *Discursos* Maquiavelo define un sujeto como entidad colectiva (la plebe, el pueblo),

⁹ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, op. cit. 115.

¹⁰ Ídem. 105-106.

¹¹ Ídem. 93.

¹² Ídem. 95.

¹³ Ídem. 96-97.

en el Libro II “el sujeto deberá mostrarse como base dinámica de la producción histórica, como potencia”¹⁴. De esta manera, Negri señala en la obra de Maquiavelo la creación de un nuevo método que va de la *estructura* al *sujeto*: el ‘poder constituyente’. Así pues, los *Discursos* constituyen el intento por mostrar que el único contenido absoluto de la forma constitutiva es el pueblo, la plebe como garantía de la libertad. La constitución democrática sería una apertura, un comienzo del movimiento revolucionario de la multitud. De lo que se concluye que en Maquiavelo la figura del poder es la democracia absoluta.

Negri cree ver un tránsito al antagonismo entre *El Príncipe* y los *Discursos*. Pero obvia que bien probablemente la diferencia entre las dos obras reside en que responden a objetos analíticos distintos: *El Príncipe* se inscribe en el género de libro de consejos; y los *Discursos* son un análisis de las repúblicas. En la primera obra se pregunta por cómo alcanzar, mantener, controlar y dominar una situación de excepción; en la segunda, de carácter republicano, las acciones se integran en la República. Los temas desarrollados en *El Príncipe* están también presentes en los *Discursos*.

Con todo, lo más problemático de la lectura negriana reside en el modo en que presenta el carácter de absolutez que atraviesa la obra *El Príncipe*. En efecto, en ella Maquiavelo da cuenta de ese momento absoluto. Pero lo que le interesa a Maquiavelo no es describir el supuesto tránsito al antagonismo, sino cómo la forma-República permite al príncipe su enraizamiento en el pueblo. *Lo Stato* significa en Maquiavelo “comunidad política”, aquello que trasciende tanto al individuo como a grupos particulares; y se identifica con la figura de sus dirigentes, está ligado a la figura personal del príncipe. La labor principal del príncipe consiste en “mantenere lo stato”. Tal es el sentido del *arte dello stato*: técnica o modo de ejercer el poder, fundar y conservar *lo stato*.

Maquiavelo desarrolla la teoría del “príncipe nuevo” en los capítulos VIII, IX, XV y XVIII de *El Príncipe* y en los capítulos XVI, XVII y XVIII de los *Discursos*. Allí sostiene que para la fundación de *lo stato* se precisan armas propias. Según Negri, Maquiavelo ve el origen del poder constituyente en la *virtú* del nuevo príncipe. Una *virtú* que sólo se realiza cuando el príncipe aprende la lección de que todos los profetas desarmados sucumben a los reveses y sólo los profetas armados pueden triunfar. Y ese pueblo armado es el verdadero poder constituyente. Si para la construcción de *lo stato*, Maquiavelo consideraba que era preciso tener “armas y dinero”, Negri dice que Maquiavelo entiende por armas “el pueblo, los ciudadanos productores que se convierten en pueblo en armas en la

¹⁴ Ídem. 99.

democracia comunal. ¿Dónde se halla hoy al pueblo disponible para una nueva Constitución?”¹⁵.

El pueblo en armas de Negri es “esa fracción de los ciudadanos que por su trabajo produce las riquezas y permite, por tanto, la reproducción de la sociedad en su conjunto, esa fracción que puede pretender que su propia hegemonía sobre el trabajo sea constitucionalmente reconocida”¹⁶. Sin embargo, no es este el sentido que Maquiavelo otorga al tener “armas y el dinero”. El objetivo de los *Discursos* es hacer de su amada Florencia natal una República de ciudadanos y gobernantes con armas propias, esto es, una milicia ciudadana y no profesional, pues las bandas mercenarias viven de la guerra sin leyes, sin disciplina¹⁷. Las armas no son para el pueblo. O, mejor dicho, no sólo para el pueblo. Son tanto para el pueblo como para *lo stato*. El príncipe hace vivir al pueblo para que pueda servir a la República, se arman y se aseguran ambos al mismo tiempo.

Para Maquiavelo, *lo stato* se basa en un acto de voluntad: un conjunto de individuos se convierte en un organismo político como acto de poder. En *El Príncipe* propone un tipo de gobernante diferente al de las monarquías renacentistas: un “príncipe nuevo” que alcanza el poder sin legitimidad dinástica o hereditaria, sino por su propia *virtú*, engrandeciendo, aumentando y manteniendo su dominio; conquistando, organizando y conservando el poder.

Lo stato nace de la fuerza. La violencia del príncipe permite establecer el orden y la ley. ‘Príncipe’ es el nombre que toma la reagrupación de fuerzas para fundar una comunidad política. Esta tarea la realiza un solo individuo, dotado de suficiente *virtú* para llevar a cabo tal empresa. ‘Príncipe’ no es un individuo particular, ordinario y concreto, es la existencia individual del Estado. La violencia para Maquiavelo es productora, fundadora, condición necesaria para que se pueda dar la *civitas* (la vida cívica, política, libre). Por eso no pertenece al ámbito de lo político, es prepolítico, pertenece al *arte dello stato*, a la creación, organización y ordenación de un territorio. El *arte dello stato* es la condición de posibilidad de *la civitas*.

Y de ahí el carácter de absolutez del comienzo. La tarea histórica de construir un Estado requiere soledad. El *comienzo absoluto* requiere de una *soledad absoluta*: “es necesario estar solo para fundar una república o reformarla totalmente [...] una reunión de hombres no es lo apropiado para crear instituciones; ésta no puede abarcar ningún conjunto útil a causa de la diversidad de opiniones”¹⁸. Es preciso

¹⁵ Guattari, F., Negri, A., *Las verdades nómadas & General intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999, p. 168.

¹⁶ Ídem. 168.

¹⁷ Maquiavelo, N., *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2008.

¹⁸ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Madrid, Akal, 2000.

que el príncipe detente todos los poderes para sí, pues la pluralidad de opiniones lo haría imposible. Dicho en otros términos, el momento constituyente no lo es de la multitud, como sostiene Negri, sino del príncipe.

La ontologización de la relación *virtú/fortuna*

NEGRI CONCEPTUALIZA EL MUNDO como un proceso material y afirmativo de constitución. Y concibe la multitud como sujeto absoluto al que le otorga primacía ontológica. Para Negri la vida no es algo personal o un flujo, es una multitud de singularidades, que se juntan o se separan y, al hacerlo, constituyen, producen juntas el momento de la constitución. La multitud es una potencia ontológica: representa el deseo y transforma el mundo. Es el único sujeto capaz de realizar la democracia: el gobierno de todos por todos. Se halla continuamente sometida a la sustracción del poder. Desde esta perspectiva, el conflicto es considerado un obstáculo temporal para la afirmación del sujeto absoluto. El triunfo de la multitud tendría una dimensión ontológica: la afirmación de la multitud sobre el conflicto.

En la particular lectura negriana de Maquiavelo, inscribe la relación *virtú/fortuna* en una dimensión ontológica: las acciones humanas (*virtú*) frente a los eventos posibles (fortuna). La *virtú*, entendida como signo del poder constituyente y la libertad, se opone a la fortuna; la fuerza de lo constituyente al poder constituido. La *virtú* sería la potencia del poder constituyente que impulsa a que la potencia se oponga a la *potestas*, al poder constituido. Por eso sólo la multitud es capaz de *virtú*: “la única posibilidad de resistir a esta perversión del desarrollo de la virtud y a su dialéctica, es la fundación de un sujeto colectivo que se oponga a este proceso, que intente fijar no la acumulación de la fortuna, sino la de la virtud. ¿Quién podrá hacerlo? Este proyecto sólo será pensable en las formas de la democracia y del gobierno de la multitud”¹⁹.

“La voluntad de saber se presenta en Maquiavelo como un movimiento productivo que penetra en el ser, un saber en tensión para construir nuevo ser”²⁰. Esta relación entre saber y actuar se revela para Negri como ontológica, constitutiva. Es en *Los Discursos* donde observa que Maquiavelo asume una ontología constitutiva, siendo el ejemplar paradigma político de Roma un dispositivo ontológico. En las teorizaciones maquiavelianas sobre Roma observa Negri un momento más del proceso de construcción radical de una ontología política. Maquiavelo propondría así

¹⁹ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, op. cit. 107.

²⁰ Ídem. 113-114.

un método materialista que confirma en la historiografía la hipótesis de la ontología constitutiva: “sólo la democracia radical, donde el poder absoluto encuentra un sujeto absoluto, la multitud, podría desplegar enteramente la virtud”²¹.

Negri piensa que la *virtú* se hace sujeto colectivo, se hipostasia en el pueblo a través de la transferencia de *virtú* del príncipe al pueblo. Sostiene que es en el Libro III de los *Discursos* donde el mecanismo de la *virtú*, ya transformado por el príncipe, es fijado como principio constituyente: “la virtud como tema-dispositivo de la unidad de la ciudad y de la multitud es desarrollado”²². Pero la relación que establece Negri entre *virtú*/fortuna, simétrica a la relación entre lo constituyente/constituido, no tiene en Maquiavelo un carácter ontológico, pues sólo existe en tanto que encuentro conflictivo [*riscontro*], los términos no preexisten a la relación.

Maquiavelo sitúa la acción humana en condiciones históricas cambiantes (fortuna) y en la posibilidad de la acción humana de cambiar estas condiciones (*virtú*). Negri reconoce la realidad de estos elementos, pero al mismo tiempo identifica un límite y un inconveniente en la manera en que el florentino entiende esta relación. Escribe: “esa notable fuerza (*virtú*), capaz de sobredeterminar la fuerza y de producir una nueva realidad ontológica, tropieza siempre con un obstáculo (fortuna). No sabemos quién crea el obstáculo. Maquiavelo no se plantea el problema; para él es suficiente con haber mostrado que el formidable poder radical invierte el mundo y lo construye de nuevo, como de la nada”²³. Negri considera que la definición de Maquiavelo de la *virtú* como algo finito siempre encuentra su obstáculo en la fortuna, y ello impide pensar un poder constituyente como revolución permanente, irresistible para la fortuna, de manera tal que Maquiavelo excluye el concepto de poder constituyente como absoluto.

Contraria a esta lectura de Negri, hemos de precisar que en Maquiavelo la relación constituyente/constituido es siempre contingente a la situación. Si el poder constituyente adquiriese el carácter de sujeto o sustancia, esto es, si fuese un proceso absoluto, entonces no habría posibilidad de ruptura. En Maquiavelo la mutación es eventual, no ontológica. El cambio tiene lugar en el encuentro, no depende de una estructura ontológica a priori. Maquiavelo entiende la *virtú* como el valor político de la acción, la capacidad para imponerse a los azares de la fortuna. No es que la *virtú* sea lo contrario a la virtud moral, es que es de orden diferente: no es del orden del deber ser (en torno al problema del bien), sino de la voluntad. La *virtú* del príncipe se refiere a todas aquellas cualidades y habilidades que le permiten fundar *lo*

²¹ Ídem. 123.

²² Ídem. 111.

²³ Ídem.

stato haciendo frente a la fortuna, a ese margen de imprevisibilidad, a todo aquello inesperado.

Negri, por su parte, inscribe la *virtú* en el orden de la potencia. Define el sujeto como una entidad colectiva, la multitud, y la presenta como potencia. El poder constituyente es antes que nada potencia (*potentia*) frente al poder constituido (*potestas*). Lo constituyente tiene para Negri un carácter trágico, porque no se agota en lo constituido. Hay una vitalidad expansiva del poder constituyente. La *potestas* separa a los individuos de su potencialidad, de aquello que son capaces de realizar. Por el contrario, actualizar su potencia consiste en liberarlos de los límites que le impone el poder. La multitud se sitúa del lado de la potencia, esto es, de la cooperación y la creatividad. Todo el esfuerzo teórico negriano está basado en encontrar e inventar una forma social en la cual la productividad del ser pueda ser puesta en acto. De un lado, hay una potencia que crea, produce, constituye; por otro, hay un poder que resta y ciega. Siempre que describe las diversas formas que adopta el poder (la dominación del Estado o el poder de la explotación del capital, etc.) lo hace en términos negativos, privativos, que sustraen. Hay una potencia productiva y, por otro, un poder negativo, en el momento en que el deseo deja de expandirse. La acción política de la multitud siempre se orientará hacia la forma de la liberación²⁴.

Negri establece el poder constituyente como fuerza absoluta desprovista de cualquier relación con cualquier forma jurídica. Su lectura de Maquiavelo está estrechamente ligada a la caracterización de “absolutes” de lo constituyente, la vitalidad expansiva de la multitud y la imposibilidad ontológica de institucionalización del conflicto. Negri no logra establecer una relación entre poder constituyente y poder constituido. La absolutización que hace de lo constituyente impide cualquier relación interior con el constituido. El poder constituyente es pensado a partir de su relación de no síntesis con el poder constituido y, por ello mismo, en términos de resistencia a la legalidad. El poder constituyente no es una anomalía temporal que puede reconducirse, sino la condición de posibilidad misma de la emancipación frente a la mera reproducción del orden constituido. El poder constituyente tensiona los diseños institucionales bajo la amenaza de la irrupción de su ingobernable vocación transformadora. El problema filosófico de Negri consiste en cómo colocar la subjetividad en un plano de inmanencia, sin fines externos a sí misma.

²⁴ A diferencia de los planteamientos de Negri, véase el concepto de ‘multitud’ de Paolo Virno, quien atribuye a la multitud un carácter ambivalente: Virno, P., *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2003; o Étienne Balibar, quien sostiene que la multitud no tiene criterios internos que garanticen a sus acciones un carácter antisistémico: Balibar, É., “Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses”, *Masses, Classes, Ideas*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 3-38.

Pero el objetivo último de Maquiavelo no consiste en pensar lo absoluto de la democracia restituyendo agencia política al pueblo, sino pensar las condiciones de posibilidad para la existencia de una comunidad política. Lo político tiene que ver con el bien colectivo. Toda su obra está atravesada por la primacía otorgada bien común y el protagonismo de la comunidad política. El mayor mal a evitar es la destrucción de la comunidad y el bien supremo es el bien común. La pregunta política es acerca de qué la posibilita y qué la destruye. Para lograr la grandeza de la comunidad son precisos ciudadanos virtuosos. Los individuos no lo son por naturaleza, no proceden de manera espontánea, ni por móviles comunitarios, como pensaba Aristóteles, ni como potencia de la multitud, como cree Negri. Antes bien, los ciudadanos se tienen que ver “forzados a ello”. Esto quiere decir que el poder político tiene la tarea de hacer ciudadanos virtuosos.

Maquiavelo está convencido de que los seres humanos se dejan guiar más fácilmente por lo aparente que por lo real: “los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos [...] Todos ven lo que parece, pero pocos tocan quién eres verdaderamente”²⁵. Existe una fuerte relación entre el poder y el juego de apariencias en su obra. El poder necesita crear sus propias condiciones de posibilidad, planificar su visualidad. Hay una permanente reivindicación de la política como mundo de apariencias, referido al engaño, la persuasión, las creencias, el disimulo o la astucia; una imagen estratégica de la política que precisa de recursos técnicos. En *El Príncipe* da buena cuenta de ello: el príncipe debe escapar a la mala reputación (capítulo XV), evitar el desprecio (capítulo XVI), crear una imagen de benignidad (capítulo VIII), evitar ser odiado (capítulo XIX), conseguir el apoyo del pueblo es la mayor fortaleza que puede tener un gobernante (capítulo XX). El objetivo último que persigue creando este mundo de apariencias es el de ayudar a construir un mundo seguro para el príncipe, conseguir su autonomía: “si se poseen realmente todas esas cualidades y se las observa en todo momento serán perjudiciales, pero si tan sólo se aparente tenerlas, entonces es cuando resultarán útiles”²⁶.

En el capítulo XXIII de *El Príncipe* sostiene que los hombres harán el mal a menos que por la necesidad se vean obligados a otra cosa. Las instituciones y las leyes recrean una necesidad artificial para que los ciudadanos sean virtuosos. Así se rompe el individualismo, egoísmo y particularismo, poniendo en primer lugar los intereses de la comunidad. Maquiavelo vincula la corrupción a la defensa de los intereses privados, egoístas. Por el contrario, una sociedad no corrupta es la que busca vivir en libertad. Y la única forma de asegurarla es concibiendo la política como una

²⁵ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Madrid, Akal, 2000, capítulo XVIII

²⁶ Ídem.

actividad pública. La corrupción se opone a la posibilidad de libertad que encierra el pueblo: si sólo persigue sus intereses individuales, entonces se pone en peligro la libertad y la seguridad de todos.

El gesto metonímico maquiaveliano

NEGRI CONCIBE LA MULTITUD desde una concepción unitaria que le impide atender a cualquier gesto metonímico (una parte capaz de definir el todo) como vínculo imaginado. La definición de la multitud desde un plano de inmanencia comporta una tendencia a la unidad. Ésta es la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia, una tendencia casi natural de la multitud a luchar contra la opresión. La multitud no es una universalidad parcial, construida políticamente, sino una universalidad espontánea y subyacente. Como consecuencia, la multitud de Negri impide pensar cómo el empuje de lo tumultuario (lo particular) se inscribe en la ley y en la arquitectura institucional como libertades y derecho (lo universal).

Escribe Maquiavelo: “en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser dominado ni oprimido por los grandes y, en cambio, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo”²⁷. Es decir, todo cuerpo político se construye y ordena a partir de esta división originaria de lo social. Los grandes quieren dominar, oprimir [*comandare è oprimere*] al pueblo; y el pueblo no quiere ser dominado ni oprimido [*non essere comandato né oppressi*]. Los grandes quieren adquirir [*acquistare*] y el pueblo desea conservar lo que tiene [*mantenere*]. Esta oposición entre los dos deseos es la “relación esencial” de lo social.

Es clara la influencia de los afectos y pasiones en el planteamiento de Maquiavelo, cuando utiliza, de manera indiferenciada, humor [*umore*], deseo [*desiderio*] o apetito [*appetito*]. No es posible pensar las acciones sin la influencia de los afectos. Pero la “naturaleza” de los afectos maquiavelianos no pertenecen al orden de la potencia. Antes bien, y en relación a lo desarrollado en el apartado anterior, es el príncipe el que debe suscitar pasiones, infundir entusiasmo. El amor adquiere aquí la forma de un contrato entre el príncipe y el pueblo.

El principal afecto es la insatisfacción: los grandes tienen el deseo de adquirir más, están inquietos. El pueblo, en cambio, tiene una menor intensidad de insatisfacción. El no querer ser dominado los lleva a la preferencia por la quietud, la estabilidad. No es que los grandes y el pueblo tengan, cada cual, unos afectos y

²⁷ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Madrid, Akal, 2000, capítulo XVIII; véase también Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Akal, 2016, Libro I, capítulo IV.

atributos que les sean propios. El modo en que son afectados por los humores hay que entenderlo desde una lógica relacional: ambos, pueblo y grandes, son afectados por los mismos humores. Pero son afectados en modos distintos. El deseo de los grandes tiene un objetivo claro: el pueblo como objeto de dominio. Por su parte, el deseo del pueblo es pura negatividad, carece de objeto. No hay simetría, pues el deseo de los grandes es del orden del tener; el del pueblo, en cambio, es del orden del ser. Podríamos decir, invirtiendo la dicotomía negriana, que son los grandes los que expresan potencia y desean actualizarla. Y en idéntico sentido, la primacía otorgada por Maquiavelo al pueblo se debe no al “despliegue de su potencia”, sino a su que-rencia por la conservación y la quietud. En el capítulo V del Libro I de los *Discursos*, se pregunta maquiavelo: “¿dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o en los grandes?” La ambición de los grandes consiste en poseer, adquirir; la del pueblo, por el contrario, en poner límites a quienes amenazan su libertad. La ambición de los grandes no conoce límites, es expansiva, siempre desean tener más.

Dadas ciertas instituciones [*ordini*] y costumbres [*modi*], el pueblo genera menos alteraciones que los grandes, porque su deseo es el de no ser dominado, no tiene deseo de acrecentar su poder. En el capítulo V de los *Discursos* dice Maquiavelo que el pueblo es la parte más estable de la ciudad, no sólo porque ocupa la posición más débil y tiene menos posibilidades para la acción (riqueza, armas, etc.); también porque se conforma con no ser dominado.

El pueblo de Maquiavelo no tiene un deseo constitutivo de libertad, como piensa Negri, sino un deseo de no ser dominado como respuesta al deseo de dominio de los grandes. El pueblo de Maquiavelo no es una positividad, sino una negatividad (no quiere ser dominado). Grandes y pueblo no son esencias, ni dos dimensiones onto-lógicas, sino dos formas diferentes de participar en la distribución de los deseos, a través del *acquistare* y del *mantenere*. En la concepción maquiaveliana de las pasiones no hay ni rastro de ontología; son constitutivas de la naturaleza humana, ejercen una fuerte influencia sobre las conductas humanas, pero no pertenecen al orden del ser.

En la perspectiva maquiaveliana, las cosas humanas se hallan en constante movimiento. No hay principios, instituciones o leyes eternas e inmutables. Lo político es, precisamente, el intento de orientar el movimiento. El mundo es permanente *variazione*. Lo único que permanece es la *mala contentezza* [la insatisfacción]: “la naturaleza ha creado al hombre de tal suerte, que todo lo puede desear y no todo conseguir; de modo que, siendo mayor siempre el deseo que los medios de lograrlo, allí nace el descontento (*mala contentezza*) de lo que posee y la poca satisfacción que se tiene”²⁸.

²⁸ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*

En Negri, por el contrario, el amor es potencia ontológica, afirmación; es ontológico porque construye la vida: “decir que el amor es ontológicamente constitutivo significa sencillamente que produce el común”²⁹. En los conceptos de *potentia* y *multitudo* de Spinoza encuentra Negri una estructura del ser como práctica colectiva, que constituye el mundo e informa de una ética del deseo, la pasión y el amor, así como una política de la liberación. La multitud es el sujeto colectivo de este movimiento constitutivo. El amor de la multitud es ya una instancia a la universalidad: “el amor es una producción del común que constantemente apunta hacia arriba, tratando de crear cada vez con más potencia [...] Todo acto de amor es un acontecimiento ontológico en la medida en que señala una ruptura con el ser existente y crea un nuevo ser”³⁰.

En lo que al conflicto entre el pueblo y los grandes se refiere, la figura del príncipe es fundamental. “Lo más probable es que Maquiavelo quisiera expresar la idea de que la ciudad libre de Florencia y la nueva nación italiana no habrían podido constituirse si no se hubiera dado un nuevo “poder constituyente”, una nueva fuerza que radicalmente fundase la vida civil”³¹. Negri observa que Maquiavelo ensalza la superioridad de la acción. Y considero es una afirmación acertada, pero de ahí no se sigue que el florentino establezca la autopresencia del pueblo como absoluto. El pueblo no es un principio de inmanencia, nunca es igual a sí mismo. Para Maquiavelo la acción tiene un carácter limitado e incompleto. A diferencia de Negri, el poder constituyente no es social sino político; no es absoluto sino relativo; no está en una relación de oposición externa al poder constituido sino en una relación de “oposición interna”. La identidad entre pueblo y príncipe que observa Negri es inviable, porque el pueblo de Maquiavelo no funda una forma de gobierno, es una fuerza de impugnación, de rechazo del dominio antes que de afirmación y expresión de potencia. En otras palabras, en Maquiavelo no existe afirmación de un sujeto absoluto.

Sin embargo, Negri cree ver un vínculo en la obra de Maquiavelo entre príncipe, multitud, poder constituyente, gobierno absoluto y democracia. Pero esta lectura sólo es posible si se obvia que lo político en Maquiavelo pasa por la relación triádica entre el príncipe, los grandes y el pueblo, y no la identidad entre príncipe y pueblo, como sugiere Negri. Es cierto que Maquiavelo piensa el pueblo como agencia política. Pero no en el sentido negriano de la multitud: no es una agencia dirigida a la fundación de un gobierno, sino la impugnación y la resistencia, un deseo de no dominación. El príncipe moviliza el pueblo, justamente, porque éste carece de

²⁹ Hardt, M., Negri, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011, p. 191.

³⁰ *Ibidem*. 191

³¹ Negri, A., *Fin del invierno*, Buenos Aires, La isla de la luna, 2004, p. 107.

dimensión afirmativa, productiva, no tiene potencia. El poder no se encarna en un sujeto, precisa de un príncipe que lo movilice.

El príncipe ni resuelve el conflicto entre los grandes y el pueblo ni deja que se estanque. Su poder imaginante, su función y operación simbólica, consiste en hacer posible la existencia de la división de deseos y representar a través de su figura la unidad de la sociedad. Instituye la unidad de la sociedad política a partir de su división originaria. Sin príncipe no hay pueblo. Pero sucede, advierte Maquiavelo, que los grandes consideran al príncipe un igual, un semejante, dada la posición jerárquica que ambos ocupan en la sociedad. En estas circunstancias, el príncipe tiene muy difícil poder “elevarse” sobre ellos, trascenderlos, cumplir su función simbólica consistente en hacer emerger los dos deseos. De ahí entonces el papel actuante del pueblo: el príncipe se apoya en el pueblo porque es la única parte de la sociedad capaz de poner un límite al dominio ilimitado de los grandes. Es así como el príncipe logra proyectarse por encima de los dos humores contrapuestos sin identificarse con ninguno. A esta forma de instituir el conflicto Maquiavelo lo llama ‘República’.

Es preciso un pueblo vigoroso, tumultuario, reivindicativo, porque es la única manera de contener el deseo de los grandes. En efecto, es como resultado de ese conflicto del que brotan las leyes justas. La resistencia del pueblo posibilita una relación fecunda con la ley, otorga dinamismo a la *civitas*. Es el conflicto el que explica los cambios, las transformaciones, la creación de leyes y libertades. El deseo de no dominación, al chocar con el deseo de dominar, genera un estruendo que logra inscribirse como ley, como libertades y derechos. Maquiavelo no está describiendo un proceso histórico, una suerte de ontología del poder constituyente, sino señalando qué tipo de entramado institucional hace posible mantener esta fecunda tensión. Aquello que el pueblo logra inscribir como *ordine* [instituciones] y *legge* [leyes] no es sólo para el pueblo en tanto que particularidad, sino para el conjunto de la República. Por eso el conflicto está subordinado al orden. Ese orden nunca será estable, no logrará sedimentarse, siempre estará abierto a nuevos conflictos, o sea, a nuevos desórdenes. El deseo de no querer ser dominado no hallará nunca una solución definitiva, porque la amenaza de dominio de los grandes es un deseo que no puede ser suprimido. Ergo no hay solución al problema político; el conflicto es inherente a lo político.

El deseo de no dominación del pueblo no es el universal en sí, pero sí que tiende a su universalización. Si el pueblo crea un dique de contención al deseo de los grandes, no sólo el pueblo será libre, también lo será la ciudad entera. Por el contrario, si los grandes no encuentran un límite a su deseo, entonces la ciudad en su conjunto será sometida, nadie será libre. Por eso, sólo si el pueblo es libre, entonces la ciudad lo será también. El pueblo se identifica, pero no se confunde, con el universal. En

la obra de Maquiavelo ‘pueblo’ es referido tanto en su sentido partitivo, una parte de la ciudad, como a la ciudad entera: *popolo, moltitudine y universale* son términos intercambiables.

Del deseo de los grandes se sigue la destrucción de la comunidad; del deseo del pueblo, en su encuentro con los grandes, surge un bien común, universal y no particular: “no es el bien particular, sino el bien común, lo que engrandece a los pueblos, y al bien común únicamente atienden las repúblicas”³². Según Negri, el pueblo de Maquiavelo, animado por el deseo de vivir en libertad, está dispuesto a salvaguardarla. Pero se equivoca Negri al pensar que el objetivo de ello reside en la liberación de su propia potencia. Antes bien, el deseo de vivir en libertad opera virtuosamente protegiendo la comunidad política de la destrucción de los grandes. El pueblo, salvándose a sí mismo de los grandes, libera a la ciudad entera: “los instintos ambiciosos de los hombres son tales, que si por varias vías y de diversos modos no son combatidos, pronto arruinan al Estado”³³. Luchando por su propia libertad, el pueblo salva incluso a los grandes de su propia destrucción, que es el lugar al que les conduce su apetencia infinita. El pueblo es “il bene dello universale”³⁴.

La República: la institución que mejor se presta al movimiento

PARA NEGRI EL PODER CONSTITUYENTE no puede encontrar su síntesis en el constituido por tres razones: primero, porque es autofundacional; segundo, porque es ilimitado en el espacio y en el tiempo; y, tercero, porque es el poder de los comienzos radicales e imprevisibles. Es fuerza (potencia) y no *potere* (poder institucionalizado). Si el poder constituyente es permanente exceso, entonces la forma-República no tiene nada que ofrecer, pertenece al orden de lo constituido, del límite, la oposición y el recorte: “el constitucionalismo es la negación de la democracia”³⁵. El objetivo del poder constituyente es su liberación absoluta. Negri cree que la república democrática de Maquiavelo tiene un carácter absoluto, el de un poder que nunca se institucionaliza. La forma del poder constituyente es el pueblo que Negri define como multitud; y la única constitución del príncipe es la democracia. La razón de que Negri obvie la problemática del constitucionalismo, la institucionalización y la representación, de debe a que el “quién” (la multitud) y el “cómo” (la dimensión

³² Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit. Libro II, capítulo 2.

³³ Ídem. Libro I.

³⁴ Ídem. Libro II, capítulo 22.

³⁵ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, op. cit.

ontológica) del poder constituyente son idénticos³⁶. Por ello, no hay lugar para la mediación, la representación y las instituciones.

Maquiavelo, por su parte, entiende que la única salida a la opresión pasa por la búsqueda de protección bajo la República. La posibilidad de libertad que encierra el pueblo no depende de su propia potencia, sino de la naturaleza de las instituciones políticas. La libertad del pueblo no se crea en las interacciones internas de la multitud. Maquiavelo denomina “principado civil” al Estado constituido en el que la acumulación de fortuna se fundamenta políticamente. El “príncipe nuevo” es el “príncipe civil”. Se llama así precisamente porque funda el Estado asegurando su separación de la radicalidad del conflicto social mediante la institucionalización de una sociedad civil. Promete instituciones a través de las cuales se reinterprete el deseo de libertad como no dominación del pueblo.

Negri concibe la figura del “príncipe civil” de manera bien distinta, como aquel agente político que devuelve el Estado a lo social estableciendo una democracia absoluta: “no es el Estado absoluto moderno el que aquí es construido [...] lo que se funda es la república democrática, la forma constitucional de la multitud”³⁷. El lugar del conflicto maquiaveliano es conceptualizado en Negri, otra vez, desde la ontología política. Y sostiene que el no querer ser dominado del pueblo es una manera de eliminar las estructuras jerárquicas. Pero el *ordine* y la *legge* de Maquiavelo no es una estructura jurídico-política metafísica, inmutable, monolítica y verticalista, cuyo destino es oprimir, sino un equilibrio frágil donde se expresan las relaciones de fuerza que luchan por imprimirle una determinada orientación. El tramado histórico-institucional es necesario para garantizar y regular el conflicto. La pregunta clave de Maquiavelo es acerca de la disposición que le damos a esa división originaria de lo social. El abandono del *comienzo absoluto* (momento de soledad del “príncipe nuevo”) para entrar en el de la *duración* es a través de leyes e instituciones que permiten al príncipe “echar raíces” en el pueblo. ‘Enraizamiento’ quiere decir que la arquitectura institucional ha penetrado en la ciudad. Aquí reside la potencia de *lo stato*, en su capacidad de durar, de mantenerse.

Desde esta perspectiva, Maquiavelo distingue entre el despotismo, la anarquía y la república. El despotismo anula, sofoca, reprime, absorbe y ahoga el conflicto. La ley es propiedad de los grandes y su deseo de dominar no encuentra límites. El resultado es una sociedad sometida y dominada. En la anarquía, el conflicto no es tenido en cuenta, es ignorado y corre el riesgo de convertirse en guerra civil. Como al conflicto no se le da lugar ni es elaborado, se estanca, se encona. El problema

³⁶ Negri, A., “Existe una dottrina marxista dello stato?”, *Aut aut*, 1976 pp. 35-50.

³⁷ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, op. cit. 106.

tanto del despotismo como de la tiranía es que no cuenta con la fuerza del pueblo. Y sin ella, no hay *ordine* que pueda durar.

La República sí que toma el conflicto en consideración, le permite desplegarse y, al tiempo, lo contiene. Al dejarse afectar por el conflicto y responderle, la misma República se transforma. Aquí el deseo de dominar de los grandes sí encuentra un límite en el deseo de no ser dominado del pueblo. Y ese conflicto permite transformar las leyes. Roma es un ejemplo del el vínculo que se establece entre ley, libertad y tumultos³⁸. La división de humores, en el seno de la ciudad, se inscribe en una división originaria de lo social. La República, como forma que adopta la exposición de la división, es la apuesta institucional de Maquiavelo porque en ella hay más estabilidad y prudencia que en las otras. La República se presta al movimiento, posibilita las alteraciones y logra estabilidad.

³⁸ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio, op. cit.*, Libro I, capítulo 6.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balibar, É., “Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses”, *Masses, Clases, Ideas*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 3-38.
- Guattari, F., Negri, A., *Las verdades nómadas & General intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999.
- Hardt, M., Negri, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
- , *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- Maquiavelo, N., *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2008.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Akal, 2016.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Akal, 2016.
- , *El Príncipe*, Madrid, Akal, 2000.
- Negri, A., “Existe una dottrina marxista dello stato?”, *Aut aut*, 1976 pp. 35-50.
- , *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Prodhufi, 1994.
- , *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid, Akal, 2006.
- , *Fin del invierno*, Buenos Aires, La isla de la luna, 2004.
- Virno, P., *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2003.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.002>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 43-62



*Realistic cosmopolitanism and common debt:
Pogge, Habermas and Lafont in the european cosmopolitan turn*

*Cosmopolitismo realista y deuda común:
Pogge, Habermas y Lafont frente a
la cuestión de los impuestos europeos*

CRISTINA DEL PRADO HIGUERA

Universidad Rey Juan Carlos
cristina.delprado@urjc.es

GUILLERMO ANDRÉS DUQUE SILVA

Universidad Rey Juan Carlos
guillermo.duque@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.003>
Bajo Palabra. II Época. Nº 30. Pgs: 63-82



Recibido: 18/03/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El objetivo de este artículo es vincular el debate filosófico sobre el cosmopolitismo desarrollado hace aproximadamente una década entre Jürgen Habermas, Thomas Pogge y Cristina Lafont con el actual proceso de transformación de la Unión Europea que se genera a partir del Plan de Recuperación Next Generation EU. Los autores ponen en debate la legitimidad moral de los nuevos impuestos europeos propuestos como una forma de financiación del Fondo de Recuperación europeo y cuestionan las tensiones que estas tasas generan entre soberanía estatal y supraestatal. El artículo presenta un análisis sobre las fuentes de obligación de dichos gravámenes en un contexto *sui generis* en el que se consolida una unión fiscal, sin que exista una unidad política o una soberanía europea. Se concluye que la existencia de estos impuestos supranacionales en la UE son una prueba de la posible conciliación de perspectivas del debate entre Pogge, Habermas y Lafont respecto a sus definiciones de un institucionalismo moral cosmopolita con justicia social y sin un gobierno mundial. Para los autores, la clave de dicha concordancia de enfoques se encontraría en la delimitación continental de la aspiración cosmopolita que ofrece la realidad europea.

Palabras clave: *Cosmopolitismo, Unión Europea, economía política, justicia global*

Abstract

The objective of the paper is to link the philosophical debate on cosmopolitanism developed between Jürgen Habermas, Thomas Pogge and Cristina Lafont with the current process of transformation of the European Union that is generated from the crisis of COVID 19. We analysed the tensions between the national identities and human rights; the moral legitimacy of global and continental taxes is debated; the tensions between state and supra-state sovereignty are questioned, and, finally, the discussion about the limits that define what is fair and the justice in the so-called: “New Generation of the EU”.

Keywords: *Cosmopolitanism, European Union, political economy, accountability, global justice.*

Introducción

EN ESTE ARTÍCULO analizamos el pensamiento de los filósofos Thomas Pogge, Jürgen Habermas y Cristina Lafont para la comprensión de una nueva ordenación política global, en correspondencia con la transformación que, actualmente, se está gestando en la Unión Europea en respuesta a la crisis sanitaria de 2020. Hemos profundizado en qué postulados filosóficos se ajustan a la fundamentación del orden político extraestatal y qué puede inferir en la política de reingeniería de UE, en el marco de la propuesta de unión fiscal, tributaria y política del Plan de Recuperación *Next Generation EU* (NGEU), dotado con 750.000 millones de euros para los próximos años, aplicándose a diferentes programas con diferentes objetivos. Más del 70% de las subvenciones de este Plan, se han comprometido entre los años 2021 y 2022 y el 30% restante, se comprometerá enteramente a finales de 2023 dentro de su nuevo presupuesto; denominado Marco Financiero Plurianual 2021-2027, MFP. Traducido en términos presupuestarios, cuenta con una dotación de más de 1.074 billones de euros en el que se garantizan el desarrollo ordenado del gasto de la Unión, logrando un complejo equilibrio entre la previsibilidad y la capacidad de hacer frente a acontecimientos inesperados.

El caso de la respuesta de la UE a la crisis del COVID-19 nos ha permitido analizar el potencial del ideal cosmopolita actual, pues es el primer organismo de gobernanza internacional que ha dado pasos concretos para enfrentar las consecuencias del virus con herramientas, reformas redistributivas extraestatales e impuestos supranacionales; es decir, que ha intentado afrontar la crisis en su dimensión de globalidad.

Los elementos de gobernanza global impulsados por la UE desde 2020, le han hecho protagonista en una compleja reordenación de los espacios políticos entre Estados, sin precedentes. Este acontecimiento, llama la atención en el debate sobre el cosmopolitismo, pues integra viejos problemas teóricos como las tensiones entre la identidad nacional y los derechos humanos, las relaciones entre impuestos globales y soberanía estatal, así como la discusión sobre el origen y legitimidad de las leyes, por un lado, y los límites que definen la justicia.

En la investigación planteada para abordar filosóficamente esta experiencia, se cuestiona el proceso de transformación de la UE como un hipotético núcleo germinal en la construcción de instituciones redistributivas y de gobernanza extraestatal

escalable y replicable. Para demostrarlo hemos dividido el texto en tres partes: en la primera examinamos el papel que desempeñaría en la reordenación UE, los argumentos de Thomas Pogge sobre el cosmopolitismo y los impuestos globales, en la segunda se cuestiona el alcance de la propuesta de heterarquía global según Jürgen Habermas en la coyuntura actual y, finalmente, se reconstruyen los argumentos de Cristina Lafont, sobre un análisis moral interactivo que vincula actores económicos internacionales en la definición de la justicia cosmopolita. En el texto analizamos la identificación de “fenómenos globalizantes” en el plan de reconstrucción de Europa que suponen readaptaciones de los postulados de Pogge, Habermas y Lafont. Estas aplicaciones de postulados cosmopolitas a escala europea son consideradas como posibles detonantes de las nuevas ordenaciones del espacio internacional y semillas de un cosmopolitismo realista.

Thomas Pogge tenía razón... en parte: Impuestos europeos en la nueva generación de la Unión Europea

EL FILÓSOFO THOMAS POGGE, alumno del estadounidense John Rawls (1921-2002), es reconocido como uno de los más significativos defensores del cosmopolitismo, entre sus temas capitales de investigación y pensamiento destacan la pobreza y la injusta acumulación de la riqueza en pocas naciones¹. Pogge afirma que la pobreza extrema remite a una injusticia evitable, pues los recursos naturales constituyen derechos globalmente compartidos; entonces una redistribución justa sobre las ganancias que genera la explotación de ese patrimonio común debería acabar con la miseria, sin desfigurar completamente al capitalismo. Su planteamiento sobre el daño por omisión que se puede adjudicar a los Estados más ricos le ha permitido justificar propuestas como los impuestos globales. El filósofo ha formulado la creación de un impuesto global, el DRG, Dividendo de Recursos Globales², para superar la línea de pobreza que afecta, hasta el día de hoy, a más de 1.300 millones de personas (MPPN, 2019).

La propuesta de Pogge ha sido ampliamente criticada por autores como Thomas Nagel³ y Gustavsson⁴, quienes afirman que no es posible que un impuesto global

¹ Pogge, T., “Severe Poverty as a Violation of Negative Duties”. *Ethics and International Affairs* 19: 2005, pp.55-83.

² *Ibid.*, p.54.

³ Nagel, T., 2010. “The Problem of Global Justice”. En *The Cosmopolitan Reader*, editado por Garrett Wallace y David Held, Cambridge: Policy Press, 2010, pp.393-413

⁴ Gustavsson, G., Miller, D., *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

sea legítimo, sin una fuente soberana extraestatal del nivel de un “Gobierno mundial”, por un lado, y sin un vínculo moral afectivo con las personas pobres en el mundo, que sea más fuerte que la empatía que sostiene cualquier ciudadano con sus connacionales, su familia o sus amigos, por otro lado. El desafío cosmopolita ha generado, en consecuencia, un debate de hondo calado filosófico, pues la reacción en el ala nacionalista del liberalismo ha dado lugar, también, a respuestas formidables como la de David Miller de la Universidad de Oxford; en defensa del concepto de identidad política.

Una de las primeras sorpresas que ha generado la respuesta a la crisis económica pospandémica en la UE, es la facilidad con que se han puesto sobre la mesa la aplicación de impuestos supraestatales, después de años de rechazo a la propuesta de Pogge. En las conclusiones de la sesión extraordinaria del Consejo de Europa que definió, conjuntamente, un nuevo marco presupuestal en el MFP 2021-2017 y el NGEU se recogen siete puntos sobre nuevos recursos propios de la UE a través de impuestos europeos.

Después de una década de desestimaciones que calificaban como un imposible los impuestos transnacionales como el DRG de Thomas Pogge, no sólo se han puesto en marcha otra serie de impuestos como la tasa Google; sino que los ministros de Finanzas del G7, alcanzaron en el 2021 un acuerdo para fijar las bases de la nueva fiscalidad internacional, mediante la instauración de un impuesto mínimo universal del 15% para las grandes corporaciones, consiguiendo un acuerdo histórico para la reforma del sistema fiscal, para que se ajuste a la era digital global⁵. También se proyectaron nuevas tasas continentales por la explotación de carbono y se propusieron nuevos impuestos para las grandes empresas transnacionales que operan en la UE⁶. Desde el mes de enero de 2021 entró en vigor un nuevo impuesto europeo por kilo de plástico no reciclado y en el primer semestre del 2021 se aprobó la creación de un mecanismo de ajuste de las denominadas “fronteras de carbono”, además de un nuevo gravamen digital. La crisis del COVID-19 ha hecho que los impuestos globales finalmente, adquieran viabilidad, aunque éstos no se dirigirán a corregir la pobreza extrema en el mundo, como lo proponía Pogge⁷ sino, en este caso, a salvar la economía capitalista europea.

⁵ Redondo, M., “La ‘tasa Google’ y derechos de internet: los medios contra el buscador y todos contra todos”. *Cuadernos de periodistas: revista de la Asociación de la Prensa de Madrid* 25, 2012, p.57. Consultado el 12 de octubre de 2020. <https://www.apmadrid.es/wp-content/uploads/2012/12/55-68%20GOOGLE%2014.pdf>, p.57.

⁶ Hahn, J., “An EU budget for Europe’s future with Johannes Hahn. How do we make the EU fit for future?”. En *The Financial Times*. Consultado el 13 de octubre. <https://www.bruegel.org/events/an-eu-budget-for-europes-future-with-johannes-hahn/>

⁷ Pogge, T., *Hacer justicia a la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

El problema que surge hoy es que aquello que ha impulsado a la UE a proponer el recaudo autónomo de impuestos a los grandes capitales, no sea un fin redistributivo *per se*, sino la fuerza de un interés mayor: salvar su economía. Lo que está en mente de la burocracia europea cuando se escucha a su Comisario de Presupuesto y Administración desde 2009 Johannes Hann, es impulsar nuevos impuestos a las empresas que operan en la UE y que mueven grandes capitales, sin importar dónde tengan su domicilio fiscal, lo que se traduce en el restablecimiento del mercado capitalista en Europa y en el rescate de las empresas europeas; esto no es precisamente lo que planteaba Pogge.

Pogge cuestionaba que algunos Estados liberales pueden estar de acuerdo con erradicar la pobreza dentro de sus límites; y no interesarles la lucha por superar la pobreza en el resto del mundo. Los impuestos globales que propone Pogge surgen de cuestionar que “la mitad de los Estados del globo continúen en una situación de severa pobreza a pesar del enorme progreso económico y tecnológico del último siglo y a pesar especialmente de los valores morales que pregonan la civilización occidental”⁸. No deja de ser paradójico, que en la crisis económica actual la fórmula de los nuevos impuestos extra nacionales se adopte con relativa facilidad, pero fueron ignorados cuando se proponían para erradicar la pobreza extrema en el mundo, siendo promovidos ahora cuando sustentan la reconstrucción de la economía capitalista. En definitiva, la oleada de propuestas que harán realidad los impuestos internacionales de Thomas Pogge desde 2021 en la UE, no persiguen sus mismos intereses altruistas; hoy son bienvenidos dado que buscan reactivar el mercado capitalista.

Pese a lo anterior, no es exagerado afirmar que la pandemia del COVID-19 ha tenido un potencial cosmopolita, pues ha acelerado el proceso de integración de la UE como la única tabla de salvación de su mercado común. El riesgo inminente de una crisis económica generalizada ha conducido, por primera vez en la historia del organismo, a plantearse una deuda conjunta para financiar el Fondo de Recuperación económica de Europa. Con ello la UE ha dado un paso sin precedentes hacia una verdadera unión fiscal. Los veintisiete Estados han aceptado endeudarse conjuntamente hasta 2058, aunque no exista formalmente un Tesoro Público compartido. El tamaño de la deuda es muy grande, superando el 60% del PIB de países como España, Italia, Portugal o Grecia. Es decir que la deuda compartida se asume en un panorama financiero desfavorable e insuperable bajo el esquema fiscal tradicional, lo que ha obligado a la UE a crear nuevas fuentes para recursos propios. Es en ese panorama en el que han llamado la atención las propuestas de impuestos

⁸ Pogge, Thomas. 2005. «Severe Poverty as a Violation of Negative Duties». *Ethics and International Affairs* 19: 55-83, pp.65-72.

globales. El acuerdo de reconstrucción económica incluye la creación de impuestos continentales que serán objeto del debate y el consenso político. La cuestión en juego indica, que las posiciones se moverán entre asignar la deuda al ciudadano por medio del aumento del IVA, o arañar capital a las grandes industrias por sus emisiones de carbono o de plástico sin reciclar. El asunto será resuelto tras una larga discusión política, es allí donde el fin redistributivo de Pogge, puede seguir jugando un papel, pues al logro histórico de una unión fiscal le acompaña la incertidumbre sobre quién pagará, finalmente, la reconstrucción de Europa. Luego, las circunstancias sobre los impuestos europeos se definirán políticamente, de tal manera que una economía política redistributiva, al menos hará parte de las opciones en juego.

Si bien el sueño de Pogge era otro, podría tomar forma en Europa a partir de ahora una versión restringida de cosmopolitismo o, claro está, afianzarse un retorno hacia la economía liberal de mercado. Todo ello se definirá al calor de la discusión sobre la próxima política tributaria de la UE. De manera que uno de los pensamientos centrales de Pogge era volver a los principios del liberalismo humanitario, que indican que: “está mal dañar gravemente a personas inocentes con el propósito de obtener pequeños beneficios”⁹, podría encontrar una aplicación contextualizada en Europa, si se interpreta que, además, es peor generar ese daño a aquellos con quienes se comparte una deuda común y una misma crisis.

No puede pasar desapercibida la similitud de los argumentos que han dado las autoridades presupuestarias de la UE al justificar la reciente creación de impuestos como la tasa Google y las tasas de carbono, con la propuesta del DRG difundida por Pogge desde 1995. Por un lado, la tasa que propone el autor consiste en recaudar una renta global según la cual los Estados, “aunque tengan un control total en sus territorios, deberían pagar un dividendo proporcional al valor de los recursos que decidan utilizar o vender”¹⁰. Esta idea es una adaptación de la propuesta del Nobel en economía estadounidense James Tobin, quien propuso en 1981 la creación de un impuesto global del 0,5% de las transacciones de divisas para disuadir la especulación monetaria, conocida como la tasa Tobin. El DRG de Pogge, según los expertos si se aplicara únicamente al petróleo podría dejar unos ingresos de sesenta mil millones de dólares al año¹¹. Por otro lado, la tasa Google y el nuevo gravamen digital que se ha negociado a lo largo del año 2021 y los demás tributos que se proponen en el NGEU establecen, por ejemplo, una diferencia entre los ciudadanos que realizan un uso doméstico del internet y las empresas digitales que han tenido en la red, hasta hoy, un medio gratuito de producción; los segundos

⁹ Pogge, T., “Severe Poverty as a Violation of Negative Duties”. *Ethics and International Affairs* 19, 2005, p.72.

¹⁰ Pogge, T., “Migraciones y pobreza”. *Revista ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 744, 2010, pp. 571-583.

¹¹ *Ibid.*, p.576.

tendrán que empezar a pagar por ello. El concepto de daño por omisión de Pogge se empleará también en los impuestos por la generación de plástico no reciclado y en la producción de carbono; el deterioro ambiental en el que nos encontramos inmersos también brinda un fundamento moral a la UE para recaudar sus impuestos, entendiendo que el impacto sobre el medio ambiente implica un daño compartido.

Aunque el fin concreto de recuperar la economía europea pueda conducir a un restablecimiento de las desigualdades, la situación actual también abre nuevas oportunidades respecto del tipo de mercado europeo que se reconstruirá y el modelo de economía política que le dará sustento. Entonces, esta versión continental de impuestos supraestatales que se vislumbra en Europa no deja de tener virtudes, si se entronca por vía del antagonismo político entre los países que componen la unión; los fines redistributivos por los que propendió Pogge. Así la UE podría ser eficaz en la tarea de reducir la inequidad entre Estados, sin socavar las 27 soberanías que la integran. Una versión delimitada de un “cosmopolitismo continental” superaría, de hecho, varias de las críticas que ha recibido la propuesta de una justicia global de corte redistributivo de Pogge; es decir que podría ser, teóricamente, más sólida que la misma propuesta inicial del filósofo.

Desde el pulso de lo real: La experiencia de la UE blindaría de críticas a la propuesta cosmopolita de Pogge

LA MAYOR PARTE DE LAS CRÍTICAS que han tenido las propuestas de Pogge, se han realizado desde el realismo político defendido por autores como Darrel Moellendorf y por filósofos autodenominados nacionalistas liberales, como Thomas Nagel y David Miller.

Por una parte, Nagel critica el hecho de que haya profundas desigualdades en el interior de los países más pobres, no es suficiente para afirmar que exista una “injusticia de carácter global”. Pues, si la soberanía sigue siendo la condición previa a la idea de orden político y si la injusticia sólo puede discernirse en virtud de los valores, principios, normas e instituciones que dicho orden político circunscribe en su soberanía, entonces, para hablar de injusticias a nivel global, sería necesario hablar de un orden soberano global; lo cual, ciertamente, no existe¹². Sin embargo, en el caso de la actual reconfiguración presupuestal de la UE, el impulso mismo del recaudo de impuestos para el pago de una deuda común exigirá del ente mayores

¹² Nagel, T., “The Problem of Global Justice”. En *The Cosmopolitan Reader*, editado por Garrett Wallace y David Held, Cambridge: Policy Press, 2010, pp. 394-413.

funciones ejecutivas; impensadas hasta hoy, que se acercarán al orden soberano extraestatal que desconoce Nagel y los nacionalistas liberales. Según se plantea en el NGEU, las acciones de control presupuestario demuestran un nivel coactivo similar al de una Agencia Tributaria europea. Luego, las condiciones de Nagel se invierten y dejan como resultado la virtual viabilidad de una soberanía interestatal. En otras palabras, para los nacionalistas hay dos imposibles que se condicionan mutuamente: soberanía extraestatal e impuestos globales; sin uno, no hay otro. No obstante, hemos sido testigos del modo como uno de esos dos extremos se realiza por fuerza de la crisis sanitaria y económica; los impuestos supraestatales en Europa. Entonces el otro extremo se forzará, necesariamente, a existir, pues el cobro de impuestos extra nacionales exige como condición la consolidación de un orden político que justifique su acción en valores, principios, normas e instituciones compartidas; esas pretensiones, finalmente, tendrán que construirse en paralelo con la aplicación de los impuestos europeos, para que éstos sean legales y legítimos.

Ante esta nueva deuda compartida la autoridad presupuestaria, conformada por el Parlamento Europeo, la Comisión Europea y el Consejo de Europa se seguirá reservando el derecho de control de los Estados, pero ahora con mecanismos concretos que se asemejan al empleo de la soberanía que realizan las autoridades de hacienda pública y las contralorías o agencias asignadas de *accountability* en los Estados, ya que involucran nuevos dispositivos de control político. La creación del Comité Económico y Financiero creado por el Tratado de la Unión Europea y que comenzó sus actividades con el inicio de la tercera fase de la Unión Económica y Monetaria, el 1 de enero de 1999, nació como mecanismo de vigilancia y órgano consultivo del Consejo Financiero; a partir de 2021 este comité actuará además como una agencia asignada de control, bajo la denuncia de cualquiera de los Estados miembro, en caso de presunta malversación de los fondos recibidos.

Con ello se conforma una estructura de gobernanza del Fondo entre amplios márgenes de control político. No se trata solamente de un comité técnico de expertos financieros, sino de un mecanismo de rendición de cuentas diseñado para garantizar el equilibrio de poderes entre los miembros de la UE. El acuerdo sobre la recuperación da a los Estados miembros el poder de activar un freno de emergencia y obligar a comparecer a los líderes que se estén desviando de sus compromisos. La soberanía europea se construirá, en consecuencia, a fuerza de realismo político y alrededor del control presupuestario y tributario que ejercerán el Parlamento, la Comisión, el Consejo de Europa y los líderes de los Estados que, de forma individual y voluntaria, controlarán las acciones de sus homólogos.

Por otra parte, se encuentran las objeciones nacionalistas de David Miller a las iniciativas cosmopolitas como la de los impuestos globales que propone Pog-

ge. La ciudadanía para Miller se define en el establecimiento de relaciones reales entre personas que conviven en una ciudad¹³. Según Miller, el que hoy vivamos en una sociedad interconectada, no hace que esos vínculos sean equivalentes a las relaciones entre conciudadanos, pues lo único que puede generar ese *status* es la pertenencia común a un Estado¹⁴. El cosmopolitismo no parece tomar en serio las relaciones asociativas que generan los individuos para garantizar su bienestar, como por ejemplo la nacionalidad. Miller alega que el hecho de que esa “razón imparcial” de los cosmopolitas indique qué es lo que se debe realizar, no implica que esa sea una razón total o suficiente para que un individuo emprenda dichas acciones con un carácter obligatorio; por encima, inclusive, que su impulso natural de ayudar a sus propios connacionales. Este punto hace visibles los retos que tendrá la UE para dar sustento moral al vínculo entre los ciudadanos de Europa. Más allá de asunto, ineludible de discusión, de una Constitución europea; el desafío se encuentra en la formación de la identidad política europea. No obstante, ya puede preverse que ese reto será superado en el plan NGEU. Los debates del MFP 2021-2027 y los presupuestos asignados a políticas para la conformación de una identidad europea como principal objetivo estratégico de la UE, así lo demuestran.

Estos elementos sugieren, por ejemplo, el paso de una política altruista de desarrollo, hacia una política exterior similar a la de cualquier Estado. El inmenso presupuesto aprobado en esta materia y su correlación con Estrategia Global de la UE, demuestran que la política de desarrollo de la UE está cada vez más alejada de los ideales normativos de Naciones Unidas y más cerca de las realidades geopolíticas globales en las que Europa está inserta. Este proceso expone una temprana réplica a la crítica de Miller sobre el déficit moral del cosmopolitismo frente a las identidades nacionales, ya que la UE está decidida a invertir en la formación de una identidad política continental e internacional, claramente diferenciable por sus acciones en el exterior como parte de su estrategia global y sus políticas de defensa; al menos, así lo respalda en el actual presupuesto 2021-2027.

Los aciertos *a posteriori* de Habermas acerca de una heterarquía europea

EN PÁGINAS ANTERIORES hemos analizado cómo la crisis sanitaria en la que nos encontramos envueltos ha abierto terrenos históricamente vedados y ha permitido la

¹³ Miller, D., *On Nationality*, Oxford, Clarendon-Oxford Press, 1997.

¹⁴ Miller, D., 2010. “Cosmopolitanism”. En *The Cosmopolitanism Malden*, editado por Brown Garrett y Held David, Malden: Polity Press, 2010, pp.377-392.

realización de lo que eran mitos, como el de la unidad fiscal, los nuevos impuestos europeos y una deuda compartida de tal forma que nos hemos cuestionado si ¿es posible que el estado de excepción que representa el COVID-19 para Europa de paso a un nuevo orden constitucional europeo?, es decir; ¿qué tanta viabilidad tendría que esta coyuntura reabriera el debate sobre una Constitución europea?, ¿será posible que esta misma crisis conduzca, además, hacia una constitucionalización de la UE? Aunque el proceso de constitucionalización sea improbable, la pregunta por lograr una política continental con identidad propia, sin un gobierno de Europa es altamente pertinente, pues con o sin una Constitución, la UE necesitará dotar de legitimidad sus acciones exteriores, tributarias y de control político. De hecho, la cuestión realmente difícil de analizar es si la UE podrá lograr que sus acciones en el marco del MFP 2021-2017 y el NGEU mantengan cuotas de legitimidad y aceptación uniforme sin una carta constitucional que le sirva como techo jurídico, especialmente cuando entre en contradicción con las soberanías que le integran.

En su obra, Jürgen Habermas¹⁵ ha aportado lo que podría ser una solución al debate hasta ahora descrito sobre una Constitución europea, claro está, lo planteó antes de toda esta transformación de la UE y el COVID-19. En 2013 el filósofo publicó un trabajo en el que intentó responder, entre otras cuestiones contemporáneas de la política a la pregunta: ¿Cómo lograr una política global, sin un gobierno mundial?¹⁶. Habermas confía en que es posible conservar la utopía cosmopolita, con reformas en los procedimientos y en la arquitectura institucional global, que él esperaba ver realizados en Europa apoyando la coyuntura que, años antes, puso en el debate público la posibilidad de una Constitución política para Europa. La transformación actual de la UE podría entenderse como una versión *a posteriori* de la propuesta de construcción de una estructura heterárquica que propuso Habermas. Según el autor algunos organismos internacionales como el Banco Central Europeo, el Fondo Monetario Internacional, así como la familia de instituciones de la ONU y sus Estados miembros, podrían ser entendidos como actores políticos autónomos y autosuficientes para crear una esfera pública global. Para Habermas, la deliberación en el escenario internacional de esos actores coincidiría en perfecta proyección con lo que él ha propuesto para los Estados democráticos en su interior¹⁷. De manera que los enfoques, objetivos y principios

¹⁵ Habermas, J., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Madrid, Editorial Katz, 2008.

¹⁶ Habermas, J., "A political constitution for the pluralist world society?", *Journal of Chinese Philosophy* 40, 2013, pp. 226-238.

¹⁷ Habermas, J., "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights". *Philosophical Dimensions of Human Rights* 41: 63-79., 2012. Consultado el 2 de diciembre de 2020. <http://www.jstor.org/stable/24439631>

de la estructura supranacional, serían una caja de resonancia para las políticas interiores de los Estados y organismos que componen el escenario internacional. En su análisis, Habermas concebía una estructura y relaciones de poder global en transformación continua, sin jerarquías fijas, cambiante de acuerdo con las necesidades y los consensos que se legitimarían en la Asamblea General de Naciones Unidas.

En su momento, planteó que los objetivos de esta nueva organización mundial, no se establecerían de antemano por ninguna autoridad soberana supranacional, sino que serían, finalmente, resultado de la deliberación. Entonces, continúa Habermas, es de esperar que, si algún objetivo pudiera interpretarse en esta nueva estructura global, éste se derivaría de una política interior global, de cada uno de los Estados involucrados. Es decir, que la fuerza de la tradicional forma de comprender la soberanía: la estado-céntrica, terminaría imponiéndose aún en el escenario global. En este punto vemos que Habermas acierta; si lo comparamos con el plan de reconstrucción de Europa y las coordenadas que se demarcan desde la crisis de la pandemia hacia el futuro de la UE. Pues es cierto que la UE no se abrogó un liderazgo supraestatal para imponer con argumentos autojustificados su camino hacia la reconstrucción del continente; aunque en los peores meses de la crisis algunos Estados se lo imploraran. Por el contrario, Bruselas cedió, inteligentemente, ante el auge de discursos soberanistas y críticos con la Unión para someter a discusión, inclusive, la misma forma política de la organización, sus principios económicos y su fisonomía; con tal de mantenerse a flote.

Entonces, en la propuesta de Habermas sobre un nuevo orden mundial vemos algunos aciertos realizados hoy en la Unión Europea más que al nivel de Naciones Unidas. Al reconocer que una estructura ejecutiva supranacional solo podría permitir dos tipos de consensos (Habermas consideraba que todos los Estados estarían de acuerdo en perseguir dos fines concretos: asegurar la paz y proteger los derechos humanos), el autor se inclina por la opción “ultra minimalista” del consenso. Es decir que considera que: lo máximo que se puede lograr a nivel global es respetar los derechos humanos; reducir la intervención militar a atacar casos de genocidios o a finalizar las guerras de agresión. Piensa que evitar las violaciones de derechos humanos a gran escala es suficiente como consenso básico, en un nuevo orden global. Considera, por un lado, que la autocontención, es decir, el deber negativo de “evitar dañar al otro” se encuentra enraizado en todas las culturas y por eso sería factible que ese sea el único deber que se imponga en un escenario de justicia global. Por otro lado, cree indispensable que solo en los casos de violación de derechos humanos se pueda identificar al perpetrador o causante específico del daño y se configuraría la condición necesaria para que

una organización internacional pueda intervenir¹⁸. Con esta perspectiva, Habermas renuncia a la opción de los deberes positivos que se pudieran imponer en defensa de la totalidad de la Carta de Naciones Unidas o, en el caso que nos asiste hoy; al Convenio Europeo. Para Habermas las opciones redistributivas no serían parte de un consenso inicial para una autoridad supranacional, a pesar de que el evitar los genocidios y las guerras de agresión, no elimine la primera causa global de violación de los derechos humanos: la violación a los derechos humanos económicos y sociales. De hecho, la pobreza deja más muertes al año que las guerras de agresión o los genocidios. Entonces, ¿No sería la redistribución un principio u objetivo incluido en el interés indiscutible de proteger los derechos humanos en la propuesta que Habermas defiende desde 2005? Para Habermas no; según el filósofo la defensa de los derechos económicos y sociales nos remite a un problema político que sugiere diferentes concepciones de desarrollo que pugnan entre sí, con argumentos concretos en sí mismos, por eso no serían un fin que se logrará imponer desde la estructura heterárquica global, pues los problemas distributivos no pueden solucionarse aplicando una ley y el poder en contra de gobiernos poco dispuestos o incompetentes. Según Habermas las medidas que se pudieran tomar para frenar las violaciones a los derechos humanos con causas económicas tienden a inclinarse hacia la instauración de modelos socialdemócratas, luego, sería necesario que un modelo de ese tipo surgiera como resultado de una deliberación y no como una imposición de principios. Eso dotaría de legitimidad cualquier transformación de sistema económico global internacional. Por lo contrario, tratar de imponer un ideal igualitario mediante el camuflaje de los objetivos o principios de una nueva organización mundial, socavaría la legitimidad de la misma organización¹⁹.

Las nefastas consecuencias económicas de la pandemia llevaron al extremo de lo real, el límite redistributivo que propone Habermas en su idea de “nuevo orden mundial”: aunque las medidas asumidas en la crisis sanitaria implican paquetes de ayuda que encajan en principios redistributivos socialdemócratas, el carácter transicional de estas políticas indica que su continuidad; su transformación en criterios duraderos y lo más importante, su financiación futura, dependerá del debate político. En este sentido, si aplicamos el planteamiento de Habermas respecto de la crisis del COVID- 19 y la incertidumbre sobre la economía política de la UE a la que nos ha llevado; vemos un profundo acierto

¹⁸ Habermas, J., 2013. “A political constitution for the pluralist world society?”, *Journal of Chinese Philosophy* 40, 2013, pp. 225-227.

¹⁹ Habermas, J., “A political constitution for the pluralist world society?”, *Journal of Chinese Philosophy* 40, 2013, pp.225-227.

en sus planteamientos, pues las políticas redistributivas impuestas hasta ahora son momentáneas, mientras que el tipo de organización que será la UE, la forma como se pagará la deuda que estas ayudas generen y la orientación de la economía en general serán resultados, como en el esquema de Habermas, de la deliberación que está por venir.

Los aciertos de Habermas se deben matizar, no obstante, si tenemos en cuenta el origen de la transformación del orden político que hallamos en la crisis pandémica; pues eso tiene importantes repercusiones sobre la teoría heterárquica. En primer lugar, los cambios hacia una nueva organización mundial no son globales, se perciben únicamente en la UE, el papel de liderazgo que Habermas esperaba en la Asamblea de Naciones Unidas como poder ejecutivo ha sido realmente exiguo. En segundo lugar y contrario a la evolución ética de la humanidad hacia los valores compartidos de la no agresión, que sugiere Habermas, lo que ha generado un cambio en las estructuras supranacionales de poder ha sido la abrupta irrupción de una crisis económica y sanitaria, no el progreso moral de la civilización. Luego, el acontecimiento que puede hacer realidad la propuesta de una heterarquía europea, no surge como un logro evolutivo de la democracia, sino que nace de un estado de excepción, de una crisis que ha llevado al límite de la suspensión; los dogmas, las normas y reglas presupuestarias, por ejemplo, de la UE. En otras palabras, aunque el desenlace de los acontecimientos le termine dando la razón a Habermas, en el nuevo orden las políticas redistributivas serán conquistas políticas y no principios impuestos por un ente de gobierno supraestatal, el origen de éstos, y el camino a seguir hasta concretarlas, es más cercano al planteamiento que tiene Carl Schmitt sobre el inicio de la política y el derecho: La crisis iguala las posiciones de los Estados pertenecientes a la UE en la declaración de la emergencia sanitaria, y lo hace de forma similar al estado de excepción schmittiano: las reglas presupuestarias se han suspendido, el plan de reconstrucción pone en evidencia la existencia de fuerzas políticas en posiciones antagónicas, luego; la economía política de Europa en la última década se decidirá por fuerza del realismo y el conflicto de intereses, será el derecho resultado del poder y lo político será quien gobierne sobre al mercado. Todo ello ocurre mientras se desplaza hacia afuera del juego político a la estéril tecnocracia neoliberal, aquella que se había impuesto como criterio hegemónico en las crisis anteriores. Esto supone consecuencias importantes respecto al tipo de cosmopolitismo que podría surgir en Europa, pues hace presumible que el nuevo orden europeo y su economía política por construir, esté en manos, menos de la deliberación, y más del antagonismo político y su tramitación institucional.

La propuesta de un cosmopolitismo moderado de Lafont puede adaptarse a la nueva generación de la UE

LA CUESTIÓN DE LA REDISTRIBUCIÓN como un logro político, planteada por Habermas, no es un asunto banal, reviste de suma importancia en la actual coyuntura. El asunto de la continuidad del direccionamiento político del mercado, la liberalización o la implementación de un nuevo paquete de reformas de austeridad harán parte del debate público europeo hasta saldar la deuda en 2058. Sin embargo, el hacer de ellos temas de eterna discusión incapaz de consensuar principios, esconde un ideal débil de justicia: bajo ese esquema al final sería difícil que se pueda alcanzar un consenso socialdemócrata redistributivo, si se tocan los intereses de los más poderosos. Sin un mínimo de poder ejecutivo obligatorio en la UE, el resultado del debate sobre la economía política europea tenderá a reproducir las asimetrías y las dependencias económicas que tenía el Continente desde antes de la pandemia, entonces, la oportunidad histórica de construir un orden europeo más equitativo o un cosmopolitismo europeo: se habrá esfumado. Para Cristina Lafont, la propuesta de Habermas frente a las cuestiones distributivas es deficiente. La idea de que una distribución justa de la riqueza sea una conquista política que no debe adosarse a las tareas ejecutivas de una organización supranacional²⁰, deja como única alternativa la reducción al nivel de deberes negativos a los objetivos de protección de los derechos humanos.

En este punto es muy pertinente, entonces, la crítica que Lafont, discípula de Habermas, realiza a la propuesta de una heterarquía global. Lafont indica que es muy difícil “alcanzar un consenso en la comunidad internacional respecto a cambios legales que afecten los intereses económicos de sus miembros, sobre todo si afectan a los intereses de los más poderosos”²¹. Señala Lafont que, si no se puede esperar un consenso hacia las ambiciosas metas de la distribución en el mayor nivel de una organización mundial, transformada a la manera que propone Habermas, tampoco se puede esperar que, en los niveles menores, trasnacionales, continentales y estatales, ocurra algo distinto. Lafont tiene razón ya que históricamente se ha demostrado que, en las poscrisis, las naciones más poderosas han pactado las formas de regular la economía global que mejor les conviene a sus intereses: ¿por qué harían parte, por voluntad propia, de nuevos acuerdos que les sean desfavorables? o como dice Lafont, al menos poco ventajosos²².

²⁰ Ibid., p. 229.

²¹ Lafont, C., “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”. *Revista Isonomía* 31, 2009, p. 126. Consultado el 2 de diciembre de 2020.

²² Lafont, C., *Global Governance and Human Rights*, Amsterdam: Royal Van Gorcum, 2012, p.127.

Lafont considera que hace falta, en la propuesta de Habermas, una restricción desde arriba²³, lo que a efectos de una reconstrucción de la economía política europea implicaría una formalización mínima del poder ejecutivo en la UE. Esta sujeción jurídica es presentada en su obra reciente como la “única esperanza de doblegar la voluntad de los regímenes continentales más poderosos”²⁴. El problema de fondo que nos plantea es el déficit de responsabilidad legal que tienen los Estados desarrollados para cumplir con los derechos humanos, respecto a las obligaciones incuestionables que guardan con sus ciudadanos, en el interior de sus Estados.

Lafont se atreve a ir más allá que Habermas, para proponer reformas profundas a la arquitectura burocrática global, que serían pertinentes en un contexto político de antagonismo como el que se abre en la UE, es decir, radicaliza la propuesta de Habermas, o lo que es igual debilita la utopía cosmopolita a favor de un ideal de justicia supraestatal con posibilidades de realización.

Lo que hace atractiva a la posición de Lafont en el proceso de transformación de la UE, ya que busca ubicarse en un punto intermedio entre el nacionalismo liberal y el cosmopolitismo, es que: por un lado, critica la visión estado-céntrica de la soberanía de Nagel o Miller, por considerarla insuficiente, siempre que se enfrenta a los múltiples ejemplos de actuación internacional de las soberanías, en términos de relaciones de poder. Por otro lado, considera que privilegiar el cosmopolitismo como un ideal político, y de ese modo autolimitarse en la asignación de responsabilidades legales concretas, genera un efecto des-obligante, limitado y poco comprometido con un ideal de justicia, lo que no es muy diferente de la salida que ya ofreciera John Rawls para el problema global en los noventa. Es ese justo medio del debate, lo que ha llevado a que la postura de Lafont se haya ganado el apelativo de cosmopolitismo moderado o débil que parece encontrar realización en la Nueva Generación de la UE.

Conclusiones. ¿La realidad supera el debate teórico? Una posible conciliación de enfoques

PODEMOS CONCLUIR que en el Plan de Reconstrucción de Europa (NGEU) se encuentran presentes las tesis de Pogge sobre los impuestos globales, sin embargo, invertidas con el objetivo de salvar a la economía, en lugar de superar la pobreza y desigualdades extremas. Los discursos sobre el origen del daño en los planes de

²³ Ibid., p.129.

²⁴ Lafont, C., 2020. “Global constitutionalism without global democracy? Human rights and human dignity in a corporate world”. En *Jurisprudence in a Globalized World*, editado por Jorge Fabra-Zamora, 2020, pp. 222–246.

reconstrucción de Europa coinciden con el dispositivo argumental del filósofo, ya que remiten a la existencia de un perjuicio sobre las economías más débiles de la UE que va más allá del COVID-19, en la medida en que las situaciones de injusticia social, despidos masivos, cierre de empresas, baja de salarios, privatización de servicios públicos, entre otros en la pospandemia, son evitables a través del diseño de un orden europeo alternativo. La culpa por el daño radica esencialmente en que, tanto el daño como su solución son previsibles para los Estados con economías más avanzadas, las corporaciones transnacionales y los grandes capitales que hacen presencia en Europa; estos últimos, aunque no están en obligación, si están en capacidad de resolver los desequilibrios de recursos que genera la crisis, lo que les hace moralmente responsables. Este análisis se hace presente en las consideraciones preliminares del Fondo de Recuperación, y se basa en una concepción individual del daño y el deber de actuar de una manera diferente, si se es capaz de prever que un comportamiento propio se puede evitar para no generar daños en los derechos humanos de los demás.

Mientras que Pogge unió el deber y el daño, con la acumulación de riqueza y la pobreza, en el nuevo MFP y en el NGEU el análisis moral interactivo, se emplea reemplazando el daño traducible en la pobreza por el daño ambiental, principalmente. El daño sobre el medio ambiente tiene virtudes agregadas en términos de fundamentación teórica de lo justo, que, seguramente, deberán explotarse en los debates sobre los nuevos impuestos de la UE, ya que generaliza el ámbito de la víctima acercándola al victimario y lo hace como ninguna otra afectación; pues el daño ambiental es transnacional y afecta a toda la humanidad más directamente que la coexistencia con la pobreza en un país específico. Luego, el cobro de impuestos por la emisión de CO₂ o por la generación del plástico, por ejemplo, encontrará menos barreras políticas en su carrera de legitimación como impuesto transnacional, que la denuncia por las inequidades socioeconómicas que, en todo caso, suelen ser aceptadas como daños lejanos y colaterales del desarrollo capitalista.

Es de especial importancia la vinculación de actores no estatales, como las corporaciones multi y transnacionales en el ámbito de responsabilidad moral que puede leerse en el NGEU. En tal sentido, hoy más que nunca cobra interés las cuestiones que plantea Cristina Lafont sobre el FMI y la OMC, pero trasladándolas a la UE. Lafont cuestiona si los fondos financieros internacionales se encuentran eximidos de la obligación de proteger los derechos humanos, por su naturaleza económica. La filósofa sugiere que, si se propende por un orden mundial en el que se protejan de forma más efectiva los derechos humanos, sería necesario que las organizaciones financieras mundiales de asociación voluntaria se conviertan en organizaciones de derechos humanos. Aunque ese fin sea difícil de conquistar en el caso del FMI y

la OMC, aún en medio de la crisis, es posible que el mismo argumento se aplique con éxito a las megaempresas privadas con domicilio y operaciones en el espacio europeo.

La reingeniería a la que asiste la UE abre la posibilidad a formas de sujeción jurídica más profunda y extensiva de los Estados hacia los grandes capitales, generando obligaciones del derecho de la UE y el derecho internacional de los derechos humanos sobre ellas. En este último asunto, la reorganización de la UE parece superar el enfoque minimalista de Habermas.

En conclusión, un cosmopolitismo que concilie las visiones de Pogge, Habermas y Lafont podría tener un progreso de aplicación en la Europa de la poscrisis del COVID-19. Por un lado, porque se podrán implementar los impuestos supraestatales planteados por Pogge, aunque dentro de los límites de la Unión y con especial énfasis en una teoría del perjuicio por omisión que se legitima moralmente en el daño medioambiental. Por otro lado, porque se hace viable la adaptación de la propuesta que Lafont plantea para el caso del FMI y la OMC²⁵, pero aplicada a la sujeción legal de las transnacionales y las corporaciones que operan en jurisdicción de la Unión Europea. Finalmente, porque se crea un espacio de deliberación supranacional y control mutuo presupuestario, similar al planteado por Habermas, aunque el protagonismo no lo tenga la Asamblea General de la ONU, sino el Parlamento Europeo y el Consejo de Europa, como puntos de encuentro de las políticas globales de los Estados europeos, en el que se irá construyendo una versión continental del cosmopolitismo, sin un gobierno supraestatal propiamente dicho.

²⁵ Lafont, C., *Global Governance and Human Rights*. Amsterdam: Royal Van Gorcum, 2012, p.204.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

European Commission. Shared Vision, Common Action: A Stronger Europe. A Global Strategy for the European Union's Foreign and Security Policy», 2016. Acceso el 19 de noviembre de 2021. http://eeas.europa.eu/archives/docs/top_stories/pdf/eugs_review_web.pdf

Gustavsson, Gina, y Miller, David. *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Habermas, Jürgen. *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*. Madrid: Editorial Katz, 2008.

Habermas, Jürgen. “The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights”. *Philosophical Dimensions of Human Rights* 41: 63-79, 2012. Acceso el 2 de diciembre de 2021. <http://www.jstor.org/stable/24439631>

Habermas, Jürgen. “A political constitution for the pluralist world society?”. *Journal of Chinese Philosophy* 40: 226-238, 2013 doi: <https://doi.org/10.1111/1540-6253.12074>

Hahn, Johannes, entrevista por Mehreen Khan, 7 de julio de 2020. «An EU budget for Europe's future with Johannes Hahn. How do we make the EU fit for future? ». En *The Financial Times*. Acceso el 13 de octubre 2020. <https://www.bruegel.org/events/an-eu-budget-for-europes-future-with-johannes-hahn/>

Held, David. 2005. «Los principios del orden cosmopolita». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 39: 133-169. Acceso el 2 de diciembre de 2020. <https://revista-seug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1030/1215>

Lafont, Cristina. “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”. *Revista Isonomía* 31:107-135., 2009.

Lafont, Cristina. *Global Governance and Human Rights*. Amsterdam: Royal Van Gorcum, 2012.

Lafont, Cristina. “Global constitutionalism without global democracy? Human rights and human dignity in a corporate world”. En *Jurisprudence in a Globalized World*, editado por Jorge Fabra-Zamora, 222–246. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2020.

Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Clarendon-Oxford Press, 1997.

Miller, David. “Cosmopolitanism”. En *The Cosmopolitanism Malden*, editado por Brown Garrett y Held David, 377-392. Malden: Polity Press, 2010.

- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Oxford: Westview Press, 2002.
- Multidimensional Poverty Peer Network. “Índice de Pobreza Multidimensional 2019”. Acceso el 19 de octubre de 2021. <https://mppn.org/es/2019ipmglobal/>
- Nagel, Thomas. “The Problem of Global Justice”. En *The Cosmopolitan Reader*, editado por Garrett Wallace y David Held, 393-413. Cambridge: Policy Press, 2010.
- Pogge, Thomas. “Severe Poverty as a Violation of Negative Duties”. *Ethics and International Affairs* 19: 55-83, 2005. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2005.tb00490.x>
- Pogge, Thomas. “Migraciones y pobreza”. *Revista ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 744: 571-583, 2010. doi: <https://doi.org/10.3989/arb.2010.744n1218>
- Pogge, Thomas. *Hacer justicia a la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Rawls, John. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Redondo, Myriam. “La ‘tasa Google’ y derechos de internet: los medios contra el buscador y todos contra todos”. *Cuadernos de periodistas: revista de la Asociación de la Prensa de Madrid* 25: 55-68, 2012. Acceso el 12 de octubre de 2021. <https://www.apmadrid.es/wp-content/uploads/2012/12/55-68%20GOOGLE%2014.pdf>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.003>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 63-82



Tecnologías cerebro-afectantes, identidad personal y autenticidad

*Brain-affecting technologies,
personal identity and authenticity*

MARCOS ALONSO

Universidad Complutense de Madrid
marcos.alonso@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.004>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 83-96



Recibido: 15/01/2022

Aprobado: 09/08/2022

Abstract

One of the recurring debates surrounding «human enhancement» is how new technologies affect our personal identity. Certain technologies also raise questions regarding authenticity. This paper analyses the impact of brain-affecting technologies on personal identity and authenticity. Using as a reference Deep Brain Stimulation (DBS), a technique developed in recent years to treat disorders such as Parkinson's disease, and Brain-Machine Interfaces (BMI), I will consider whether brain-affecting technologies could threaten or, at least, lead to morally relevant changes in the identity or authenticity of the treated persons.

Keywords: Bioethics, Personal Identity, Authenticity, Deep Brain Stimulation, Brain-Machine Interfaces.

Resumen

Uno de los debates recurrentes en torno al «mejoramiento humano» es cómo las nuevas tecnologías afectan a nuestra identidad personal. Algunas tecnologías también plantean problemas en relación a la autenticidad. Este artículo analiza el impacto de las tecnologías de afectación cerebral directa en la identidad personal y la autenticidad. Tomando como referencia la Estimulación Cerebral Profunda (ECP), una técnica desarrollada en los últimos años para tratar trastornos como la enfermedad de Parkinson, y las Interfaces Cerebro-Máquina (ICM), consideraré si estas tecnologías podrían amenazar o, al menos, provocar cambios moralmente relevantes en la identidad o autenticidad de las personas tratadas.

Palabras clave: Bioética, identidad personal, autenticidad, estimulación cerebral profunda, interfaces cerebro-máquina

1. Personal identity

PERSONAL IDENTITY is generally considered an important aspect of ethics. Who I am is directly related with my values and purposes. The concept of personal identity -the idea that each of us is a unique being, different to the rest, and whose existence extends over time- is essential for understanding our moral world. Only if I can recognize those who I interact with (particularly my family, my workmates, my neighbours) can I operate morally (Rubinelli, 2020). As Taylor explains, personal identity allows us to orient ourselves in the moral world in the same way that our physical capacities allow us to orient ourselves in the physical world (1989, 48).

As Schechtman explains, personal identity “serves as a minimum condition in the assessment of responsibility, obligation, and certain sorts of entitlement. Our practices of promising, contracting and assessing praise or blame depend on this notion” (Schechtman, 2009, 68). Personal identity’s function also distinguishes it from personality. The difference can be clearly seen in an example. If I contract someone to paint my house and during the painting the painter’s wife leaves him and gets depressed, that personality change does not change the fact that I still have to pay that person. He is not a different person; his personal identity has not changed. (Cf. Baylis, 2011, 517). One question we will have to answer in this regard is: can personal identity be affected by drastic personality changes as the ones sometimes derived from Deep Brain Stimulation (DBS)?

2. Authenticity

AUTHENTICITY, AS PERSONAL IDENTITY, is also a relevant ethical concept, although arguably trickier than personal identity. A first and tentative definition could be that being authentic is the same as being «true to oneself», that is, being loyal to your inner and real way of being. As Pugh et al. express, “to be authentic is to live in accordance with one’s «true self»” (2017, 641). This very basic definition varies from one philosopher to another, but the main idea of ethical truthfulness is the common attribute to all forms of authenticity.

Authenticity has been a philosophical and ethical concept at least since the beginning of western tradition (Ferreira, 2021). Pindar's maxim «be what you are», or the Delphic maxim «know thyself» are some of the first recorded examples. However, it is true that the ancient comprehension of authenticity and the modern one can be significantly different. More recently, Martin Heidegger established authenticity as one of the key concepts of his philosophy. Heidegger understands that the human being –or as he prefers, the *Dasein*– lives unauthentically most of the time, because of our immersion in the daily unproblematic activities. We don't live by ourselves, but in some sort of unconscious «they» that dictates what we should and shouldn't do. Only when something of our surroundings fails, we «wake up» and realise we have been living automatically and start our path towards authenticity. As Sherman explains, “Dasein inevitably moves between our day-by-day enmeshment” and “the challenge is to bring ourselves back from our lostness in the they to retrieve ourselves so that we can become our authentic selves” (Sherman 2009: 4). A waking and self-aware life is what Heidegger would understand as an authentic life.

Similarly, authenticity also plays a very important role in Ortega y Gasset's ethics. In one of his main works regarding this topic, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Ortega talks about «vocation», a calling we hear from our deepest self -what Ortega calls «fondo insobornable» (Ortega y Gasset, 2006: 182)- that vaguely and imprecisely guides our actions and warns us when we are deviating from ourselves. This «true self» cannot be positively known, Ortega argues, but we can feel how close or how far we are from it by the easiness or, on the contrary, the effortfulness by which we carry out our life (Ortega, 2009: 1172-1174). Living authentically is striving to listen and obey this inner voice as much as possible. Many others philosophers, especially existentialist philosophers as Sartre or Simone de Beauvoir, have debated at length about authenticity. We will not delve more on this tradition, as the main idea is sufficiently depicted with the descriptions of Heidegger's and Ortega's thought.

In the last decades, some authors have begun talking of an «ethic of authenticity» (Ferrara 1993), while others have considered it an identity dispositive of the past, already on a decline (Moeller and D'Ambrosio, 2021). The growing literature on human enhancement has reinforced this focus on authenticity. The innumerable modifications proposed by human enhancement –some already feasible, some expected in a near future (Bostrom and Sandberg, 2009)– inevitably raise questions of how and to what degree we will be changed, and if these changes would affect who we really are –that is, our authenticity.

Some authors (Parsons, 2005; Bolt, 2007; Erler and Hope, 2015) have argued that enhancement could affect us in such a way that we would become inauthentic. Some authors as Bolt claim enhancement is dangerous because it can break

our “connection to reality” (2007, p 287); or, as Parens puts it, that we should be concerned about the possibility that enhancement would “separate us from who we really are and how the world really is” (2005: 36). These are generally valid arguments, but I believe they miss the point because they operate under an exceedingly strict concept of authenticity. I see two main problems with these positions: 1) they fail to take into account the dynamic nature of our personal identity; and 2) they rely on an unrealistic notion of truthfulness. We will return to these two points in subsequent sections.

3. Brain stimulation and brain-machine interfaces

SOME RECENT TECHNOLOGIES that have raised diverse ethical issues are brain stimulation technologies and brain-machine interfaces. These new technologies force us to reconsider aspects of our comprehension of personal identity, authenticity agency and autonomy. Deep brain stimulation (DBS) is an invasive neurosurgical procedure that has been used to treat diseases such as depression or Parkinson’s disease (Mayberg et al., 2003; Bari et al., 2016). Brain-machine interfaces (BMI) connect the brain to devices such as prostheses, exoskeletons or computers that improve the functionality of people with some kind of movement limitation or neurodegenerative condition such as Parkinson’s disease (Monasterio et al., 2019, 31).

There is a growing literature on the potential benefits and harms of deep brain stimulation (DBS) (Glannon, 2009; Merkel, et al. 2007; Müller and Christen, 2011; Schechtman, 2009; Schermer, 2011). Among them, there are cases of changes in personality and on the understanding of oneself that could be seen as threats to personal identity and authenticity. Although brain-machine interfaces (BMI) are usually more concerned with agency and autonomy issues (Monasterio et al., 2019), some of this identity problems and authenticity issues could also be raised about these technologies.

As Baylis (2011, 513-514) exposes regarding DBS patients’ testimonials, there are patients reporting “a feeling of strangeness and unfamiliarity with themselves after surgery, stating things like “I don’t feel like myself anymore” or that “I haven’t found myself again after the operation” (Schüpbach et al. 18132: 2006). Other important side effects that have been reported are dysarthria or slurred speech, major depression and mania (Baylis, 2011, 516-517). In this line, Pugh et al. also explain that a small number of patients “have even seemingly undergone radical changes in their personalities, becoming far more impulsive, and developing tastes and behaviours that they only exhibit under the influence of stimulation” (2017, 640).

Many other patients have experienced an overall and profound improvement of their lives, with these technologies allowing them to live better and «be themselves» once again (Pugh et al., 2017, 640).

4. Can brain-affecting technologies threaten our personal identity?

THE KEY QUESTION IS: can technologies such as DBS or BMI be a threat to our personal identity or to our authenticity?

I would say personal identity is not really threatened by these technologies. Of course, this depends on what definition and understanding of personal identity we hold. As Baylis has explained (2011, 517), a static view of personal identity could believe DBS or even BMI can change the personal identity of someone. If a timid, introvert and depressive person becomes a joyful extrovert under the influence of these brain affecting technologies, one could think we are talking about a different person. We sometimes talk in these terms when we see a radical personality change in someone. But, as we previously mentioned, our moral and legal practices show otherwise, as we wouldn't write off a debt from that person just because they have drastically changed.

A dynamic understanding of personal identity, which allows changes to happen to someone without changing their personal identity, seems closer to our real understanding. On this view, as Baylis explains, “what matters is whether (and, if so, to what extent) an event or experience is integrated (consciously or unconsciously) into an identity-constituting narrative” (2011, 526-527). Not embracing this at least somewhat dynamic view of personal identity would force us to consider virtually all changes in our life as possibly identity changing. Not only brain affecting technologies, but also events such as our wedding, becoming a parent, losing a relative and many more could be considered identity changing. But this seems implausible.

This may seem to some like a strange position to defend. It would seem that our brains are the most sensitive part of our body regarding personal identity, the organ on which it precisely depends. Psychological theories of personal identity defend that personal identity is based on the psychological connection, link, or unity between the different moments of consciousness or mental states of a person (Locke, 1690; Parfit, 1984). On this view, intervening the brain in the way brain-affecting technologies do would probably entail a personal identity change. However, I believe a dynamic understanding of identity, as the ones proposed by narrative theories (Lindemann, 2009; Schechtman, 2014), are more appropriate

and better reflect how our identities really work. Our «mental states» -whatever that may be- or our memories are too fragile and malleable to be the nucleus of who we are. A different but maybe complementary argument could come from biological/animalistic theories of personal identity (Olson, 1997; Degrazia, 2015). From these theories it could be argued that it is our body as a whole, and our external appearance decisively, what contributes most to the generation of our personal identity.

5. Can brain-affecting technologies threaten our authenticity?

AUTHENTICITY, ON THE OTHER HAND, is a more difficult subject to tackle. As I stated previously, I believe in most cases the authenticity rhetoric introduces an understanding of truthfulness that is too vague or simply unrealistic. But this point is much less clear than the personal identity issue.

Even though we are used to operate under some notion of truthfulness -when, for example, we say that someone is «acting fake» when they don't behave as expected- a closer examination of this idea shows this concept is much vaguer than what we could have thought, given how extended its use is. Some authors have gone as far as declaring that the idea that we have a hidden essential self is most likely a fiction (DeGrazia, 2005, 233–34). Other authors, as Charles Taylor does in *The Ethics of Authenticity* and in *Sources of the Self*, have tried to nuance and calibrate better what this idea of authenticity could mean. Taylor affirms, contrary to the understanding of early 20th century philosophers mentioned before as Heidegger or Ortega, that authenticity should not be connected to any form of individual and exacerbated freedom, but that it should be understood as a relational, not solipsistic, reality (Taylor 1991: 26-28). Taylor emphasizes the role of others, of a community or a collective, in our understanding of authenticity (and the demand for it) (Taylor 1989: 35). Levinas's ethics of otherness is another philosophical paradigm that also points out to this comprehension (Méndez and Iza, 2021).

This kind of understanding would be in line with some psychological findings that show how the idea of «true self» is connected not so much to some sort of inner and true self, but to some features that we tend to understand as intrinsically valuable (Newman et al., 2014). Particularly, people tend to be considered more authentic when they are more extroverted, altruistic, and overall sociable. Pugh et al. use the radical transformation of Ebenezer Scrooge in *A Christmas Carol* as an example of how drastic change can be seen as authentic as long as the change brings some positive values with it (Pugh et al., 2017, 647). Because Ebenezer Scrooge's change was from greed and misanthropy to generosity and philanthropy,

his change is seen as revealing his true authentic being. If the change had gone in the other direction, and a good person would have transformed into a bad one, we would say the change was inauthentic.

If we embrace this understanding of authenticity, it is clear that brain-affecting technologies such as DBS and BMI can be a threat to authenticity. If a technology turns someone anti-social or depressive, we could say her authenticity has been damaged or disrupted, we could conclude that “she is no longer herself” or that “she is not really that way, that is not her true self”.

But even if we accept this conclusion, we might ask: is this enough of a reason to recommend against the use of DBS or BMI? What would be better, a person who basically cannot live because of its tremors and overall physical problems, or a person who is «inauthentic»? I would say this kind of dilemmas require a case by case examination. But I would not give authenticity such a high value that it overrides all other considerations, as the «authenticity rhetoric» tends to do.

6. The importance of autonomy

A STRINGENT UNDERSTANDING of authenticity and «true self» seems highly problematic and unnecessary, as some authors have pointed out (DeGrazia 2005: 233–34; Levy 2009: 73; Newman et al. 2014). Given the creative nature of our memory and our narratives, it seems hard to distinguish authentic life projects from inauthentic ones, at least on principle. DeGrazia, for example, understands that “any self-creation project that is autonomous and honest is ipso facto authentic” (2005: 112). While this affirmation needs qualification, I would say his idea is basically right. This same author develops a more detailed approach, stating that:

A autonomously performs intentional action X if and only if (1) A does X because she prefers to do X, (2) A has this preference because she (at least dispositionally) identifies with and prefers to have it, and (3) this identification has not resulted primarily from influences that A would, on careful reflection, consider alienating. (DeGrazia, 2005: 102)

The point is that, even in some problematic cases when you would forget your previous election (for example, when a memory enhancement erases some part of your past, including your decision to erase it), if your election was autonomous, there can’t be nothing bad about it -at least on principle. However, as Monasterio et al. have stated, “the advancement and development of brain-machine interfaces and other emerging neurotechnologies not only challenges the axes of classical agency theory, but also of our sense of agency” (2019, 37).

One clear example of this is pathological gambling, which has been identified as a potential side-effect of DBS (Baylis, 2011, 529). As Baylis explains, personal identity -and authenticity, for the reasons previously stated- seems threatened, as agency is undermined “to such an extent that the person is no longer able to meaningfully contribute to the authoring of her own life” (Baylis, 2011, 530). This author exposes that people have reported to feel like a robot, meaning that they are not the authors of their actions.

However, even though this argument holds some intuitive strength, I ultimately believe that these feelings of lack of autonomy do not really mean autonomy is absent, at least completely. We tend to talk of autonomy in all or nothing terms, but this collides with our daily experience where autonomy is never absolute. Again and again, we encounter innumerable circumstances that condition and limit us; most decisively, our body. If DBS, BMI and other brain-affecting technologies were condemned or even prohibited, we should probably condemn or prohibit sugar, computers and many other things that can make us considerably less autonomous. But that seems implausible.

An additional and empirical counter argument is that most cases of persons facing this very dilemma have elected to keep using brain-affecting technologies to gain physical functionality even when that brings severe personality changes and undermines their authenticity (Baylis, 2011, 522-523). I would say that this shows how authenticity, personal identity or even autonomy are really valued in comparison to wellbeing.

7. Conclusions

IN THIS ARTICLE I have analysed whether brain-affecting technologies such as DBS or BMI impact or threaten ethically sensitive aspects of our lives such as personal identity and authenticity. After briefly discussing why personal identity and authenticity are usually regarded as ethically relevant, I tried to answer the two key questions regarding these topics: Can brain-affecting technologies radically change a person? Could they cause someone to cease to be him or herself?

I concluded that -at least by the general definition of personal identity given, and with today’s state of art regarding brain-affecting technologies- personal identity would not be subverted by brain-affecting technologies. Given what these technologies can do today and taking as a reference a sufficiently dynamic conception of personal identity, this aspect should not be affected in most cases. The same goes, I argued, for authenticity. In this case, however, the main argument was that

authenticity is not so relevant (or even clearly identifiable) as to override most well-being concerns. Lastly, I considered whether personal identity or authenticity could be affected by how brain-affecting technologies such as DBS and BMI undermine our autonomy. But, again, I explained that only a stringent account of autonomy could consider that these technologies negate autonomy.

Brain-affecting technologies like DBS or BMI are morally charged. They impact very clearly and directly our behaviour and relationships with other. However, it does not seem, on principle, that they affect it negatively. Or, at least, they do not affect it in a significantly different or worse way that other technologies do. Therefore, I argue that we should approach them more openly and abandon a general mistrust and unease that is often invoked when dealing with these technologies' implementation.

BIBLIOGRAPHY

Bari AA, Kon Kam King N, Lipsman N, Lozano AM. Deep brain stimulation for neuropsychiatric disorders. In: Tuszynski MH, ed. *Translational Neuroscience*. New York: Springer US; 2016:499–516.

Baylis, F. (2013). “I Am Who I Am”: On the Perceived Threats to Personal Identity from Deep Brain Stimulation. *Neuroethics*, 6, 513–526.

Bolt, L. L. E. (2007). True to Oneself? Broad and narrow ideas on authenticity in the enhancement debate”. *Theoretical Medicine and Bioethics* 28, 285–300.

Bostrom, N. and Sandberg A. (2009). “Cognitive enhancement: Methods, ethics, regulatory challenges”. *Science and Engineering Ethics* 15, 311–341.

DeGrazia, David. (2000). “Prozac, enhancement, and selfcreation”. *The Hastings Center Report* 30, (2), 34–40.

DeGrazia, D. (2005). *Human Identity and Bioethics*. New York: Cambridge University Press.

Elliott, C. 1998. “The tyranny of happiness: Ethics and cosmetic psychopharmacology”. In *Enhancing human traits: Ethical and social implications*, ed. E. Parens, 177–88. Washington, DC: Georgetown University Press.

Erler, A. and Hope, T. (2015). “Mental disorder and the concept of authenticity. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*” 21 (3), 219–32.

Ferrara, A. (1993). *Modernity and authenticity: A study in the social and ethical thought of Jean-Jacques Rousseau*. Albany: State University of New York.

Ferreira González, J. E. (2021). Luis Villoro y el criterio epistémico de autenticidad filosófica actualizado. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 26 (94), 81–109. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/36127>

Glannon, W. 2009. Stimulating brains, altering minds. *Journal of Medical Ethics* 35: 289–292.

Lindemann, Hilde. 2009. “Holding on to Edmund: The Relational Work of Identity”. In H. Lindemann, M. Verkerk, and M. Walker (eds.), *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice* (65–79). New York: Cambridge University Press.

Locke, J. 1690/1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press. DOI: 10.1093/actrade/9780198243861.book.1

Mayberg HS, Lozano AM, Voon V, McNeely HE, Seminowicz D, Hamani C. Deep brain stimulation for treatment-resistant depression. *Neuron* 2003;45(5):651–60

Méndez Reyes J., Iza Villacis V. (2021). Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad. *Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, Extra n° 1 (Las ciencias sociales y sus perspectivas interdisciplinarias). 44-59.

Merkel, R., S. Rosahl, B. Nuttin, et al. 2007. Ethical and legal aspects of neuro-modulation: On the road to guide- lines. *Neuromodulation* 10: 177–186.

Moeller, H., and D’Ambrosio, P. (2021). *You and Your Profile: Identity After Authenticity*. New York, NY.

Monasterio Astobiza, Aníbal, Txetxu Ausín, Mario Toboso, Ricardo Morte, Manuel Aparicio, & Daniel López. (2019). Traducir el pensamiento en acción: Interfaces cerebro-máquina y el problema ético de la agencia. *Revista de Bioética y Derecho*, 46(46), 29-46.

Müller, S., and M. Christen. 2011. Deep brain stimulation in Parkinsonian patients—Ethical evaluation of cognitive, affective, and behavioral sequelae. *AJOB Neuroscience* 2 (1): 3–13.

Newman, G.E.; Bloom, P. and Knobe J. (2014). “Value judgments and the true self”. *Personality and Social Psychology* 40 (2): 203–16.

Olson, Eric (1997). *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas. Tomo V*. Madrid, Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras completas. Tomo IX*. Madrid, Taurus.

Parens, E. (2005). “Authenticity and ambivalence: Toward understanding the enhancement debate”. *The Hastings Center Report* 35 (3): 34–41.

Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon.

Pugh, J, Maslen, H, & Savulescu, Julian. (2017). Deep brain stimulation, authenticity and value. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 640-657.

Rubinelli, M. L. (2020). Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas. *Utopía Y Praxis*

Latinoamericana, 25 (88), 103-114. Recuperado a partir de <https://produccion-cientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/30867>

Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Ithaca: Cornell University Press.

Schechtman, M. 2009. Getting our stories straight: Self-narrative and personal identity. In *Personal identity and fractured selves*, ed. D.J.H. Mathews, H. Bok, and P.V. Rabins. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Schechtman, Marya. 2014. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press.

Schermer, M. 2011. Ethical issues in deep brain stimulation. *Frontiers in Integrative Neuroscience* 5: 17. doi:10.3389/fnint.2011.00017.

Schüpbach, M., M. Gargiulo, M.L. Welter, et al. 2006. Neurosurgery in Parkinson disease: A distressed mind in a repaired body? *Neurology* 66: 1811–1816.

Sherman G. L. (2009) “Martin Heidegger’s Concept of Authenticity: A Philosophical Contribution to Student Affairs Theory, *Journal of College and Character*”, 10:7, DOI: 10.2202/1940-1639.1440

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: CUP.

Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.004>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 83-96



Intuitions, Philosophical Disagreement and Fake News

Intuiciones, Desacuerdo Filosófico y Fake News

RAFAEL MIRANDA – ROJAS

Centro de Investigación en Religión y Sociedad. Universidad Católica del Maule.
rafaelmirandarojas@gmail.com

Proyecto de investigación: FONDECYT Iniciación N° 11180422,

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.005>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 97-122



Recibido: 11/11/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Los últimos diez años han visto el incremento de la discusión respecto a qué metodología es desarrollada en el ámbito filosófico, y qué implicancias tiene el que en ese marco se desarrollen posiciones teóricas tan diversas que permitan sostener como una constante el desacuerdo filosófico: estar de acuerdo en estar en desacuerdo se acerca peligrosamente a tornar trivial la búsqueda de razones para ciertas posturas teóricas. En ese contexto se enmarca las recientes contribuciones recogidas en D'Oro & Overgaard (Eds.) (2017), desde las cuáles se intenta no necesariamente iniciar un diálogo entre distintos paradigmas filosóficos, sino más bien explicitar sus diferencias y semejanzas. El presente escrito tiene por objetivo analizar los insumos teóricos sobre el rol metodológico de las intuiciones en el ámbito filosófico, específicamente en el tópico del desacuerdo epistémico. Se propone una perspectiva optimista de este desacuerdo, siguiendo a Cappelen (2017) e Ichikawa (2016). Se trata especialmente de intentar responder a la cuestión de si la persistencia de desacuerdos constituye un motivo para descartar que haya progreso filosófico. Del mismo modo, se evalúa el alcance de las fake news como un insumo epistémico que impide alcanzar la así denominada neutralidad evidencial.

Palabras clave: Intuición; Desacuerdo; Escepticismo; Racionalismo; Fake new.

Abstract

The last ten years have seen an increase in the discussion regarding what methodology is developed in the philosophical field, and what are the implications of developing such diverse theoretical positions that allow philosophical disagreement to be maintained as a constant: agreeing to disagree comes dangerously close to making the search for reasons for certain theoretical positions trivial. This is the context of the recent contributions collected in D'Oro & Overgaard (Eds.) (2017), from which we try not necessarily to initiate a dialogue between different philosophical paradigms, but rather to make explicit their differences and similarities. The present paper aims to analyze the theoretical inputs on the methodological role of intuitions in the philosophical field, specifically on the topic of epistemic disagreement. An optimistic perspective of this disagreement is proposed, following Cappelen (2017) and Ichikawa (2016). In particular, an attempt is made to try to answer the question of whether the persistence of disagreement constitutes a reason to rule out that there is philosophical progress. Similarly, the scope of fake news as an epistemic input that prevents the attainment of so-called evidential neutrality is assessed.

Keywords: Intuition; Disagreement; Skepticism; Rationalism; Fake new.

1. Desacuerdo filosófico y evidencialismo.

EN EL INICIO DE SU ESCRITO reciente, Rowland (2021) ofrece un ejemplo de desacuerdo y cómo dicho desacuerdo surge de una diferencia en las razones para apoyar cierta postura. Casos de este tipo corresponden a desacuerdos epistémicos, siendo un caso específico de los mismos el desacuerdo moral. Rowland establece una distinción entre desacuerdos que están basados en juicios acerca de hechos empíricos, y distingue los mismos de los explicitados desacuerdos morales. No se trata de que un juicio moral no pueda referirse a hechos, sino más bien de cuál es el origen último del desacuerdo, si el hecho empírico coincide. En su ejemplo inicial, este matiz es claro:

“Suppose that Alice disagrees with Becky and Christina about whether their government should tax the rich heavily (e.g. by taxing earnings at a rate of 75% above £50,000). Alice believes that their government morally should adopt such a heavily redistributive taxation policy and that it would be wrong and unjust for her government to fail to do so. In contrast, Becky and Christina judge that their government should not adopt such a heavily redistributive taxation policy and that it would be wrong and unjust for their government to do so. But the reasons why Becky and Christina believe this are different.” (1)

En el ejemplo, se observa que el hecho empírico verificable corresponde al aumento de los impuestos a la riqueza. El desacuerdo emerge cuándo se evalúan las razones por las cuáles esta decisión se comprenda como correcta o incorrecta, justa o injusta. Rowland enfatiza que existe un acuerdo respecto a beneficiar a la población menos acaudalada o pudiente, y que el desacuerdo se produce respecto a cuál es el mejor modo, y por qué. Este tipo de desacuerdos corresponde a casos de desacuerdos sobre hechos empíricos no morales según Rowland. Por supuesto, ello supone una comprensión inicial de qué hechos son no morales, correspondiendo a aquellos que se pueden resolver a partir de la evidencia disponible. No son en este sentido un caso de desacuerdo irresoluble o persistente, en el que parece ser la resolución no descansa en el acuerdo de cierto objetivo común a diversas posturas, ni el modo de alcanzarlo. Un caso específico de desacuerdo epistémico, que también parece aproximarse a esta tensión con los hechos empíricos, es analizada en Cappelen (2017), quien desarrolla una aproximación al desacuerdo filosófico con una perspectiva optimista. La reflexión inicial que se intenta descartar es la siguiente:

“Surely...if the goal is to find answers to important questions, philosophers have failed: they’ve been at it for more than 2000 years and they haven’t managed to agree on anything!” (56)

Puede observarse que el foco de la afirmación se encuentra en la ausencia de acuerdo, o en el desacuerdo filosófico como criterio para establecer el éxito o fracaso de las respuestas que ofrece la disciplina filosófica a las así denominadas cuestiones importantes. La perspectiva optimista de Cappelen se centra en las razones que explicarían el desacuerdo persistente, a saber:

“1. We have no evidence that there is more persistent disagreement in philosophy than in relevantly similar disciplines.

2. There is some persistent disagreement in philosophy, but it is: (a) inevitable (because of the failure of Evidence Neutrality) and (b) intellectually valuable.

3. Convergence is irrelevant to the intellectual value of any view – the value of the views in for example, contemporary physics has nothing to do with the convergence on those views within academia.” (56)

Esta perspectiva se puede entender como optimista no en el sentido de que aspire a resolver los desacuerdos, sino por el reconocimiento de las aristas positivas del mismo. Pero, al mismo tiempo, sugiere que el desacuerdo no es problemático per se. Particularmente, 1 revela que este no es un fenómeno que ocurra solo en el ámbito filosófico, el desacuerdo está presente también en el ámbito científico, lo que es profundizado en el punto 3 no como una muestra de una debilidad epistémica sino como una potencial fortaleza. Sin embargo, el punto 1 establece un *status quo* ante ausencia de evidencia, cuando en rigor lo que debería realizarse es el levantamiento de la evidencia pertinente para evaluar si, a partir de la misma, es más persistente el desacuerdo en el ámbito filosófico. En ese sentido, 1 no puede ser comprendido como un punto a favor de la posición optimista que Cappelen intenta defender, sino que aporta el visibilizar la situación de ignorancia en la que se encuentra la disciplina filosófica respecto a si sus desacuerdos son más persistentes que en otras disciplinas, e intentar explicar por qué ocurre cualquiera sea el caso. Este requerimiento de evidencia empírica es, en efecto, la crítica que posteriormente Cappelen realiza a la propuesta convergente de Chalmers (2015), a partir de la cuál Chalmers intenta posicionar la búsqueda de convergencia como un criterio de progreso filosófico, analogando esta situación con las ciencias. Sostiene Chalmers:

“We can say that large collective convergence over a period requires as much convergence as there has been over big questions in the hard sciences in the same period. Here I will take the hard sciences to include at least mathematics and the natural sciences: paradigmatically physics, chemistry, and biology.” (Chalmers 2015, 6)

Lo interesante es que la crítica de Cappelen a esta postura es precisamente la ausencia de evidencia empírica: “What is the evidence that there hasn’t been large collective convergence on the big questions in philosophy? This is an empirical claim and there isn’t much empirical work on this issue.” (58)

Similar a la situación de ausencia de evaluación empírica que Cappelen (2012) observaba respecto al rol de las intuiciones, ocurre en este caso que la ausencia de evidencia se posiciona como un argumento a favor de una postura que rechace, por ejemplo, el descarte por defecto de convergencia colectiva. Luego, si la cuestión respecto a 1 es la ausencia de evidencia, esta ausencia no puede ser un argumento a favor de alguna postura, ni tampoco respecto a una perspectiva optimista de ciertos desacuerdos persistentes. Si bien este punto sobre la convergencia dice relación con el punto 3 de la posición optimista de Cappelen, el foco aquí es cómo se exige a la postura criticada lo que no se cumple en la postura que se defiende, existe un desequilibrio en este punto. No obstante, esto es resuelto por lo que, siguiendo a Williamson (2007), Cappelen (2017, 64) describe como un falso supuesto, el de la neutralidad de la evidencia:

“As far as possible, we want evidence to play the role of a neutral arbiter between rival theories. Although the complete elimination of accidental mistakes and confusions is virtually impossible, we might hope that whether a proposition constitutes evidence is in principle uncontentiously decidable, in the sense that a community of inquirers can always in principle achieve common knowledge as to whether any given proposition constitutes evidence for the inquiry. Call that idea Evidence Neutrality. Thus in a debate over a hypothesis *h*, proponents and opponents of *h* should be able to agree whether some claim *p* constitutes evidence without first having to settle their differences over *h* itself.” (Williamson 2007: 210)

Lo anterior conduce a descartar que el modo de evitar los desacuerdos persistentes sea a partir de someter ciertas creencias a evaluación basada en evidencia. Esto es problemático si uno de los casos comparativos que se tiene en vistas para sostener la existencia de progreso filosófico es precisamente el estar fundado en cierta evidencia. El potencial escepticismo que subyace a sostener la imposibilidad de evidencia neutral o, en otras palabras evidencia objetiva que deba ser aceptada por las diversas posiciones, implica que el desacuerdo en cuestión no es meramente circunstancial y, tal vez peor, que no puede resolverse racionalmente a partir de la evaluación de las razones a favor o en contra de cierta postura. Del mismo modo, es importante destacar de qué modo la neutralidad de la evidencia propuesta por Williamson es proposicional (“any given proposition constitutes evidence for the inquiry”), lo que restringe de algún modo el alcance de qué se entiende por evidencia. Independiente

de lo anterior, un aspecto que explica esta eventual ausencia de neutralidad es el rol que ciertas intuiciones expertas juegan en la toma de posturas teóricas (y prácticas). Es lo que Cokely & Feltz (2014) describen como características que disminuyen tanto la fiabilidad como la calibración de cierta posición, si bien en esos casos lo que se enfatiza es que precisamente esas intuiciones no serían expertas:

“Those experts who do not show expert performance have been found to have intuitions that are poorly calibrated, unreliable, and may be biased by irrelevant factors. For example, expert philosophers’ intuitions are sometimes biased by heritable personality traits.” (214)

Si lo que dificulta la neutralidad de cierta evidencia no es la evidencia en sí misma sino la postura epistémica que un individuo toma a partir de ella, entonces parece inicialmente inadecuado descartar que sea viable alcanzar dicha neutralidad u objetividad, si lo que se requiere para ello es el evitar sesgos que dependan por ejemplo de rasgos personales del investigador experto ¿Por qué ocurre esto? Cokely & Feltz (2014) destacan que una intuición experta, contrario a lo que tal vez pueda pensarse, son un caso de un juicio superior que nutre la toma de decisiones en el ámbito de experticia. Sostienen que esos juicios se alcanzan a partir de una práctica deliberativa que, para que se comprenda como experta, demanda un esfuerzo cognitivo alto¹. Sobre este mismo punto, sostiene Cappelen:

“Paradigmatic Irresolvable Philosophical Dispute : A believes that p and B believes that not- p. If p is true, then q counts as strong evidence for p. If p is not true, then q doesn’t count as evidence for p (i.e., the question of what counts as evidence for p is in part settled by the truth or falsity of p). A and B might agree that q, but that won’t help resolve their disagreement. B will discount q as evidence (since she doesn’t endorse p) and A will cite q as evidence (since she endorses p).” (Cappelen 2017, 65)

Por supuesto, el problema de fondo es que apoyar o aprobar p no depende en última instancia de q per se, sino de si A y B le otorgan el rol de evidencia a q, incluso si q es verdadero. Por otra parte, se entiende por debilidad epistémica en este caso aquellos aspectos que debiesen ser evitados en lugar de cultivados por el quehacer filosófico en este caso, pero no restringido al mismo. Por ejemplo, siguiendo a Goldman (1988), es un caso de debilidad epistémica una creencia que no esté justificada o que lo esté débilmente, siendo la noción usada por Goldman en este caso weak justification. La debilidad epistémica esbozada en estas

¹ Sostienen: “Research further shows the superior intuitions of the expert performers are always developed via extensive deliberate practice, with the most elite expert performers requiring at least 10 years or roughly 10,000 hours of deliberate practice” (Cokely & Feltz 2014, 213).

líneas implica tanto creencias o posiciones que no están correctamente justificadas (misjustification), que no están justificadas (unjustified) o que solo lo están débilmente. El confiabilismo desarrollado por Goldman tiene como eje central evitar en primer lugar creencias injustificadas como una opción válida en el ámbito del desacuerdo epistémico, relevando por tanto los casos de desacuerdo en el que ambas posturas tienen razones y/o evidencias para defender sus respectivas posturas, y es ese el sentido que Cappelen está rescatando en su lectura optimista. Respecto de 2, es interesante observar como la ausencia de neutralidad evidencial se acerca a uno de los sentidos u acepciones del concepto objetividad presentes en John (2021, 4) siguiendo a (Janack, 2002, 275), particularmente en el sentido de que ausencia de neutralidad descarta objetividad, y en el sentido de que objetividad supone acuerdo intersubjetivo (acepción 13), siendo el presupuesto implícito en ese caso que si una proposición p o evento E es demostrado como verdadero o como acontecido en cada caso, no habría lugar al desacuerdo (al menos no respecto a la verdad de p o la existencia de E). La posición de Cappelen no es entonces solamente optimista, sino positiva: se trata de valorar los insumos que el desacuerdo entrega. Lo anterior se tensiona con la postura implícita de que ante mayor objetividad, menor debiese ser el desacuerdo. Esta postura parece ser intuitiva en el sentido de que se presupone su corrección previo a una evaluación racional, en ese sentido es correcto que ciertas intuiciones pueden guiar al sujeto cognoscente a creencias falsas sobre algún tópico. En parte es esto lo que se observa en una distinción enunciada en John (2021, 6), en la que las disputas filosóficas, contrario a la analogía enunciada por Cappelen en el punto 1, se comprenden como no científicas.

“Consider a non-scientific example: some philosophers worry that moral claims – for example, that murder is wrong – are not objective. Often, such claims involve an (implicit or explicit) juxtaposition with scientific claims. Worries about moral objectivity are often motivated by the (alleged) fact of widespread moral disagreement.”

El énfasis de John reside en los compromisos metafísicos que parece requerir una posición moral, en este caso una antirrealista. En ese sentido, siguiendo a John, no cabe desacuerdo moral si no hay hechos morales con los que se pueda contrastar una cierta creencia sobre un evento (como el ejemplificado respecto al asesinato), lo que no por supuesto no implica sostener que tal evento no ocurre, sino si es factivo o no el juicio moral que de ese evento emerge. Destaca John la posición escéptica moral en este punto, en la que la existencia de hechos morales debiese si no eliminar al menos disminuir el desacuerdo (Mackie, 1977) y, dado que ello no ocurre, parece ser una razón en contra de dicha existencia.

Lo que preocupa de modo particular a Cappelen no es solo el carácter persistente de ciertos desacuerdos filosóficos, sino irresoluble, así lo rescata del siguiente pasaje:

“Disagreement in philosophy is pervasive and irresoluble. There is almost no thesis in philosophy about which philosophers agree. If there is any philosophical thesis that all or most philosophers affirm, it is a negative thesis: that formalism is not the right philosophy of mathematics, for example, or that knowledge is not (simply) justified, true belief. That is not how things are in the physical sciences.” (Van Inwagen 2004 : 332)

Resulta interesante observar como el posible acuerdo filosófico es priorizado por Van Inwagen como una virtud epistémica, como un objetivo a alcanzar y que solo lo ha sido vía el rechazo de algunas posturas específicas. Conjuntamente, al relevar el contraste con otras disciplinas, se sugiere que el problema es principalmente filosófico, y un rol importante en este punto lo cumplen los supuestos de ciertas posturas, lo que suele ser el foco de los desacuerdos. Siguiendo a Bryan y Matheson (2019, 1) alejado de la postura optimista que Cappelen intenta desarrollar, lo anterior podría ser muestra de que alguna creencia es falsa: “It seems that awareness of disagreement can, at least in many cases, supply one with a powerful reason to think that one’s belief is false.” En el caso de la cita de Van Inwagen, el acuerdo sugiere la corrección de la postura, y en los restantes casos en los que ello no es alcanzado, parece que normativamente los sujetos debiesen someter a evaluación las creencias que sostienen, en vistas a evitar un compromiso epistémico irracional o, al menos, aracional (ver por ejemplo la propuesta de la noción de Alief en Gendler (2008), cercana al rol de las intuiciones en diversos aspectos). Si es el caso que el desacuerdo supone una razón en contra de una postura, es un punto que puede ser discutido, pues al menos parece requerir la ausencia de un desacuerdo que podría denominarse gratuito, desacuerdo sin razones que lo sustenten y, por lo tanto, epistémicamente débil en el sentido enunciado líneas arriba. Del mismo modo, es importante observar en qué sentido el desacuerdo descrito es meta epistémico, supone una posición evaluativa respecto a ciertas posturas teóricas en contraste con otras, o de ciertas tesis generalmente enmarcadas en esas posturas, en contraste con otras. La plausibilidad de la búsqueda de una resolución a estas tensiones supone por tanto que el desacuerdo debe ser evitado, no impulsado.

Por su parte, Bryan y Matheson (2019, 1) describen en el inicio de su escrito el desacuerdo desde una perspectiva interpersonal:

“We often find ourselves in disagreement with others. You may think nuclear energy is so volatile that no nuclear energy plants should be built anytime soon. But you are aware that there are many people who disagree with you on that very question...You and many others believe Jesus Christ rose from the dead; millions of others disagree.”

Dos sujetos S y S1 están en desacuerdo respecto a una proposición p o un estado de cosas E si y solo si S afirma lo que S1 niega, o cada uno suspende el juicio respecto a p o E por distintas razones, o uno suspende el juicio y el otro afirma o niega: “...two individuals disagree about a proposition when they adopt different doxastic attitudes toward the same proposition (i.e., one believes it and one disbelieves it, or one believes it and one suspends judgment).” (Bryan y Matheson 2019, 2)

Los autores relevan el que existan niveles de desacuerdo, siendo representado el nivel de confianza respecto a una proposición en un valor entre 0 y 1. Se suele asumir que cualquier enunciado cuyo nivel de confianza sea menor a 0.5, no debe ser creído, por sobre 0.5 debe ser creído y 0.5 debe suspenderse el juicio. El que haya niveles de confianza respecto a una proposición p implica que puede existir desacuerdo también en los niveles de confianza, de modo tal que si S1 cree p con un 0.7 y S2 lo hace con un 0.9, también hay desacuerdo. El matiz está en estos casos es que ello no conduce a sostener que los estados doxásticos de S1 y S2 difieren, ambos creen p. Una distinción relevante es aquella en que el desacuerdo es sobre una creencia o sobre una acción. En el primer caso, las consecuencias prácticas de creer p o no $\neg p$ no son necesariamente inmediatas, en el segundo implican directamente hacer A o B, independiente de si S está convencido de que esa acción está apoyada en razones y que las mismas son convincentes. Incluso si S se encuentra en una posición en la que la mejor opción es suspender el juicio sobre p, S debe actuar: no hay un caso paralelo de suspensión de acción en el ámbito práctico y, en ese sentido, S está obligado a actuar aún si vacila. Lo anterior indica que el desacuerdo en el ámbito práctico no da lugar a la inacción, y que incluso si S no está seguro de su proceder, debe actuar. Esto muestra también una arista interesante de los desacuerdos, y es que exigen del sujeto una posición epistémica de primera persona, no se trata de evaluar qué haría otro individuo en una situación similar, sino de que haría en esa situación específica, y la suspensión de juicio equivale a la inacción, lo que a su vez deriva en una toma de posición contra la acción a realizar. El ejemplo que ofrece el texto es el de un médico que debe optar entre realizar una cirugía o mantener un tratamiento médico, A o B (Bryan y Matheson 2019, 3) En situaciones de este tipo no está abierta la tercera alternativa de no realizar ni A ni B, de allí la presión por decidir independiente de si no se tienen las razones suficientes para ello (si hay duda respecto a cuál es la mejor opción). Ocurre una situación análoga en el caso de la variabilidad de intuiciones: Dos sujetos pueden tener distintas intuiciones respecto a p, y desde allí sostener ya que p es verdadero, ya falso. Ichikawa recoge este acercamiento a partir de lo que él denomina Straightforward:

(Straightforward) If “intuitively, p” is an appropriate gloss of a philosopher’s claim, then that philosopher relies on an intuition as evidence for p. (Ichikawa 2016, 194)

Desde este punto de vista, podría pensarse que los desacuerdos se resuelven o deberían resolverse en base a la evidencia disponible, en palabras de John (2021, 5) “is ‘objective’ or ‘objectively true’ if it represents some feature of the world as it really is, rather than as it appears to us”, despejando de ese modo la inquietud respecto a qué es correcto creer respecto a una proposición p o un estado de cosas E . Rápidamente se puede anticipar que esa respuesta no es completamente satisfactoria, pues lo que suele ocurrir en los casos de desacuerdo es que quienes sostienen las diversas posturas creen que o están apoyadas en la mejor evidencia disponible, o que no es relevante la misma para la toma de posición en cada caso. Sin embargo, siguiendo a Sturm (2014, 258), ante creencias opuestas sobre una misma proposición o un estado de cosas, el rol de una intuición puede ser el de mantener una creencia falsa o ilusoria como verdadera.

2. Antropocentrismo: ¿Una característica central del quehacer filosófico?

UNA CARACTERÍSTICA que impide sostener la neutralidad de cierta evidencia, es consecuencia de que el quehacer filosófico se comprenda como antropocéntrico, punto que es explicitado en Moore (2017, 44 -45)

“... philosophy, though it is not anthropological, is anthropocentric...philosophy, though it is not the scientific study of human beings or of any of the peculiarities that mark their way of life, has a fundamental concern with human beings and with what it takes to be one and is properly pursued, at the deepest level, from a human point of view. Philosophy is an attempt, by humans, from their unique position in the world, to make sense both of themselves and of that position.”

Moore considera que la filosofía, en tanto disciplina humanista, corre el riesgo del cientismo, entendido como “the unwarranted appropriation of procedures that are suited to the natural sciences” (45). La búsqueda de neutralidad evidencial parece al menos apuntar a evitar que la perspectiva del investigador intervenga en las conclusiones de lo investigado, que en ese sentido los resultados y el progreso filosófico inherente a esos resultados se alejen de este antropocentrismo declarado por Moore. No se trata por tanto solo de una distinción metodológica, sino que a partir de la misma de dos modos de entender el quehacer filosófico, de tal modo que dependiendo del alcance de estos procedimientos desde las ciencias naturales, un punto en discusión sea si ello es strictu sensu hacer filosofía. Moore de este modo descarta un presupuesto central, a saber: “there can be no presumption that procedures suited to the natural sciences will in general serve philosophy well” (45)

Sin embargo, ello implica un cierto compromiso con la negación de este supuesto, siendo igualmente falible y no válido per se. Esta tensión metodológica se transforma de ese modo en otra arista del desacuerdo filosófico. En la misma línea, que corresponde a una defensa de la filosofía como arte, Tanesini (2017) establece como punto de inicio la pregunta respecto a qué es Filosofía ni cuál es su metodología, sino responder qué se hace cuando se filosofa: es la pregunta por el quehacer filosófico la que Tanesini sugiere es prioritaria, pues desde ella se podrá anticipar ciertas directrices. El inicio de su reflexión plantea una dicotomía entre filosofar como un “performative art or craft of living (well)” y una “doctrinal’ conception of philosophy as a body of knowledge” (13). En este punto se asume no es viable desarrollar ambas ni mucho menos complementarlas: no es viable desarrollar el arte performartiva por ejemplo, a través de un progreso en el conocimiento filosófico. Este supuesto es rechazado, pues supone que un modo de vivir bien a través de un progreso epistémico – filosófico es deficiente. En efecto, Tanesini tensiona estos progresos teóricos con una analogía que intentaría enfatizar la arista productiva versus la creativa: “...I explain these two contrasting views of philosophy and argue that the art of living is a performative art, like dance, rather than a productive art like making shoes.” (13 - 14). El contraste es enfatizado ulteriormente al sostenerse que estos dos modos de comprender el quehacer filosófico corresponden a uno que es de carácter doctrinal, otro artístico, siendo el primero aquel que concibe la filosofía “as a collection of philosophical claims which purport to be true.” (14). Tanesini enmarca en este modo de filosofar la tradición anglosajona, destacando como casos paradigmáticos las posturas desarrolladas en Williamson (2007), Sellars (1991) y Williams (2006). En cada caso rechazado, el horizonte teórico reside en comprender el mundo, en diálogo y en continuidad con las ciencias. Un supuesto en la base de esas perspectivas es que hay conocimiento filosófico, y que desde el mismo se pueden comprender diversos fenómenos del mundo actual. El apelativo de doctrinal a este modo de filosofar intenta poner en cuestión el potencial éxito de esos esfuerzos teóricos, y la búsqueda de la verdad inherente a ellos (y a la etimología de qué es filosofía). Doctrinal, del modo como es usado por Tanesini, esboza una aproximación sesgada que, muy lejos de aproximarse a comprender y conocer la realidad, tiene objetivos proselitistas ajenos a la búsqueda de la verdad y más cercanos precisamente a mantener y preservar ciertas doctrinas específicas. Lo anterior se tensiona, además, con que Tanesini utiliza el antecedente socrático como algo distinto de una búsqueda de la verdad, el conocido método mayéutico. Esta posición crítica respecto al enfoque epistémico del quehacer filosófico es denominado epistemologismo en Dever (2016, 9), centrado en que el logro de cierto conocimiento a través de la actividad filosófica es el aspecto metodológico central

en vistas a evaluar la plausibilidad de las denominadas *working hypotheses*, aquellos supuestos que son evaluados en vistas a sus resultados teóricos y prácticos, independiente de si son finalmente hipótesis verdaderas o falsas. El epistemologismo, considerado como una postura metodológica que enfatiza los alcances epistémicos por sobre otras aristas relevantes, constituye también un riesgo de reducción de lo metodológico a lo epistémico. En palabras de Dever (2016, 10): “The general hypothesis... is that Philosophical Methodology is the study of the means by which we come to achieve knowledge in philosophy.” Lo artístico, en contraste con lo doctrinal, es descrito vacuamente del siguiente modo: “I adopt the term ‘artistic’ for any conception of philosophy as a craft or an art” (Tanesini 2017, 14). Es decir, lo artístico como arte. Más importante, se trata de tensionar esa posición con la posibilidad de que haya conocimiento filosófico, foco central del método socrático en busca de un buen vivir. Si bien es correcto que este aspecto de un buen vivir no debe reducirse a una posible concepción intelectualista del quehacer filosófico, es igualmente correcto que el excluir estas aristas intelectuales del buen vivir constituye una reducción ad hoc solo en vistas a mantener la dicotomía inicial. Tanesini acepta esta aproximación epistémica al sostener que incluso esta comprensión del quehacer filosófico “presuppose knowledge of principles” (14), si bien en su ejemplo se reduce al conocimiento práctico (cómo hacer zapatos), el mismo es analogado con “the art of taking care of oneself presupposes self- knowledge” (14). Es claro que, al centrarse el foco del cuidado en uno mismo, no es el conocimiento proposicional estándar de las ciencias el que es considerado prioritario, en ese sentido el quehacer filosófico es comprendido prioritariamente como antropocéntrico, quedando en un segundo plano (y solo en cuánto nutra) el auto cuidado, el acceso a proposiciones verdaderas. Sin embargo, esta tensión solo es admisible si se comprende que el buen vivir fruto de este autocuidado no es alcanzable a través de algún progreso epistémico (paradigmáticamente el científico pero no reducido a él), y tal vez peor, que dichos esfuerzos alejan al ser humano del autocuidado y buen vivir que el quehacer filosófico entendido como arte permite. Ocurre algo similar con la distinción entre arte performativo y productivo, poniendo el énfasis en el primer caso en la performance realizada en la danza o la música, que se espera no estén teleológicamente dirigidas a un resultado como el hacer zapatos en la zapatería, rememorando la distinción entre entelequia y *energeia*. Tanesini enfatiza esta distinción desde el contraste entre un proyecto (teleológico) y una performance vital (no teleológico), el buen vivir en un sentido amplio. No obstante, en su descripción de esta distinción se deja espacio a excepciones y, tal vez más importante, a que la misma performance es un fin en sí mismo (no en relación con otro fin extrínseco o al menos distinto de sí mismo): “Performances do not have this goal- directed structure. An act of performing a

given step, for instance, is not always carried out in order to achieve a separate goal.” (17)

Tanesini no distingue que un fin separado no es idéntico a que no tenga un fin simpliciter, y admite que esta tensión no es tal en las fuentes que utiliza para establecer el contraste, el método socrático admite vías productivas de desarrollar un quehacer filosófico que contribuya al buen vivir:

“Both Socrates and the Stoics, however, seem to have thought of this art as productive. They are likely to have been motivated by two considerations. First, they talked about the art of living as the project of learning how to live well. Second, they thought that expertise in this art must be objectively assessable” (17)

Dejando de lado el que no se ofrece ninguna fuente directa para respaldar estas afirmaciones, el punto más importante es que el rol de la experticia es problemático tanto para una postura performativa como para una productiva, en ambos casos parece ser necesario tener un cierto conocimiento tanto para realizar la acción como para evaluar la acción realizada por otros, pues por supuesto es complejo juzgar correctamente si no se conoce lo que se está juzgando. Comprender el quehacer filosófico como el ejemplo de un buen vivir, no hace sino exacerbar esta posición pro experticia que inicialmente parecía restringirse solo a proyectos, no a performances. Para Tanesini “philosophy is the art of living” (21) Quizás debiese agregarse el vivir bien, que es un punto central para evaluar si la performance es correctamente o incorrectamente realizada, independiente de que no apunte a un fin distinto de sí mismo.

3. Confiabilidad Intuicional, truthiness y Fake news.

¿CUÁNDO Y BAJO QUÉ CIRCUNSTANCIAS es posible afirmar que un juicio es confiable? ¿Cuándo un sujeto S cree fiablemente? ¿Debe, para ser confiable, exigir como condición necesaria evidencia empírica a su favor (en caso de creer p) o en contra (en caso de no creer p)? El año 2007, Griffioen contrastaba tres nociones: Truthiness, Self Deception, e Intuitive Knowledge en vistas a establecer directrices respecto a estas preguntas. Que se entienda por truthiness depende, entre otros aspectos, del nexo que se considere tenga con la noción de verdad (truth) y la de veracidad (truthfulness). Se podría anticipar que sería su opuesto, la delgadez de la verdad en sentido metafórico. En el inicio de su escrito, esta noción se presenta como aquello que se siente como verdadero, en contraste con aquello que se conoce es verdadero (a partir del denominado *The Colbert Report* del programa *The Daily Show*):

“I will speak to you in plain, simple English. And that brings us to tonight’s word [*clang!*]: ‘truthiness.’ Now I’m sure some of the ‘word police,’ the ‘wordinistas’ over at Webster’s, are gonna say, ‘Hey, that’s not a word!’ Well, anyone who knows me knows I’m no fan of dictionaries or reference books. They’re elitist - constantly telling us what is or isn’t true. . .

I don’t trust books. They’re all fact, no heart...we are divided between those who think with their head, and those who *know* with their *heart*.” (Griffioen 2007, p. 227)

Truthiness apelaría a aquello que se conoce con el corazón pero, al mismo tiempo, opuesto a aquello que se conoce *simpliciter*. La American Dialect Society eligió este término como la palabra del año 2005, describiéndola como la: “quality of preferring concepts or facts one wishes to be true, rather than concepts or facts known to be true”² Griffioen (2007, p. 228) enuncia dos modos de interpretar este término:

“(1) the sense in which one chooses to believe something based on what one *wants* to believe, as opposed to the supposed facts, and

(2) the sense in which one appeals to an intuition (or a gut feeling) to provide justification for a belief.”

Por lo tanto, un conocimiento intuitivo (intuitive knowledge) sería aquel no fundado en razones, ni en hechos, sino en una intuición entendida como *gut feeling* (corazonada, presentimiento) Dejando de lado si es éste el modo correcto de comprender una intuición, lo interesante de las alternativas 1 y 2 citadas es que, por regla general, sería irracional creer en una proposición basado solo en que un sujeto S quiera creer p, independiente de los hechos. No sería epistémicamente problemático, desde este punto de vista, que un sujeto S creyera lo que quiere creer, si logra fundar esa creencia en datos, hechos o evidencias. No lo sería, porque en ese caso el que S quisiera creer p, *querer creer* no sería el fundamento para que S crea p: sería un añadido irrelevante. Sin embargo, hay un problema epistémico en esta interpretación de potencial inocuidad respecto del rol que cumple esta actitud proposicional de que S quiera creer p.

Por otra parte, los últimos diez años ha sido posible observar un aumento en las así denominadas noticias falsas o fake news. Elegida el 2017 como la palabra del año por la American Dialect Society³, se comprende una fake new como “disinformation or falsehoods presented as real news” y “actual news that is claimed

² https://www.americandialect.org/truthiness_voted_2005_word_of_the_year

³ <https://www.americandialect.org/fake-news-is-2017-american-dialect-society-word-of-the-year>

to be untrue". En ambas descripciones, se observa un supuesto evidencial: que hay información disponible que permite establecer el contenido de una fake new como falso o no verdadero. La desinformación (disinformation) o la información errónea (misinformation) difundidas en la web se entienden como un ámbito fructífero para el fortalecimiento de diversos sesgos que fundan una posición en las que se preferiría creer una fake new, en lugar de aquello que es efectivamente validado como verdadero por los datos disponibles. Epistémicamente, esta actitud proposicional tiene un nexo cercano con la noción de wishful thinking, entendida como una ilusión, un deseo - de que p sea verdadero en este caso; y con la noción de self deception (auto engaño).

La mera variabilidad no disminuye la relevancia de la apelación a las intuiciones. Así, las intuiciones serían culturalmente variables (Deutsch 2015, p. 7), y por este motivo no confiables ni verdaderas, asumiendo (plausiblemente) que lo verdadero no varía entre culturas y que, por lo tanto, es irrelevante el contexto cultural concerniente al valor de verdad de cierto enunciado: un enunciado sobre un hecho es verdadero independiente del contexto en que es enunciado, y por esto una fake new es entendida como una falseación de enunciados sobre hechos. Este supuesto de objetividad alética no parece ser problemático, pero sí podría serlo si al menos la aprehensión de esa verdad está contextual y/o culturalmente condicionada. Así, la propuesta experimental debe abordar este supuesto alético y asumir universalidad en este caso (vía datos empíricos), y descartarlo en el caso de los accesos a priori, especialmente las intuiciones. Las fakes news pueden ser comprendidas de este modo como un enunciado que expresa una situación contrafáctica manipulada con diversos objetivos implícitos. En otros casos, como los casos Gettier (1963), la ventaja contrafáctica de un experimento mental reside en que no es el objetivo definir qué es lo que un sujeto S cree, sino qué es lo que un sujeto debería creer. De este modo, hay una arista normativa que sobrepasa el criterio *truly believe* (creer verdaderamente), aspecto doxástico central de las fake news como caso paradigmático. Dependiendo de cada caso, una fake new puede tener mayor o menor credibilidad, pero una característica común es el fortalecimiento de una posición escéptica frente a datos que, de no mediar estos enunciados sobre hechos alternativos (alternative facts), sería correcto entender como verdaderos, empíricamente adecuados y, por ende, racionalmente aceptables. Se produce una dinámica epistémica extraña con los casos de fake news: quienes creen en ellas, no las consideran falsas, para esos sujetos no es un caso de fake new. Aquellas afirmaciones que se rechazan (las que no serían fake news) estarían fundadas en evidencia defectuosa. Ocurre así, por ejemplo, con la discusión respecto al cambio climático. Usualmente, cuando un sujeto cree p (siendo p una fake new), lo hace no inferencialmente, de manera automática

y, he aquí el nexa con la noción de juicio intuitivo, aparentemente irracional. Un juicio intuitivo, una intuición simpliciter, es una noción utilizada en diversas discusiones filosóficas en orden a establecer cuándo un sujeto *S* cree *p*, aparentemente sin evidencia o razón alguna más que el mero criterio de parecer verdadero (seems true) *p*⁴. El nexa con las fake news es particularmente problemático, pues visibiliza el riesgo de que confiar en estos juicios, otorgarles fiabilidad (reliability), puede ser epistémicamente errado. Y no solo epistémicamente, sino éticamente, políticamente, etc. Si las intuiciones que guían ciertos juicios direccionan ciertas decisiones y ciertas acciones, el problema de confiar en ellas solo aumenta. Sin embargo, en contraste, no todos los juicios intuitivos son sometidos a un escrutinio negativo que exija descartar su validez, pues así como es posible encontrar intuiciones prima facie erradas, hay otras que parecen ser ampliamente confiables, siendo un ejemplo paradigmático criterios normativos dados por sentado (take for granted) o asumidos como verdaderos: que todos somos iguales ante la ley por ejemplo, o que la discriminación racial es reprochable, entre otros.

4. Evidencialismo intuicionista y variabilidad intuicional

SI LA FUENTE DE EVIDENCIA que fundan estos casos de proposiciones erróneas o falsas fuese una cierta intuición (o gut feeling) que un sujeto *S* tiene respecto a *p*, entonces los así denominados juicios intuitivos serían irracionales y, tal vez peor, epistémica y prácticamente peligrosos. Considérese el siguiente caso, en el que un sujeto *S* sostiene cierta creencia *C*, irracionalmente:

La Tierra es plana, no esférica.

Quien afirma una creencia como esta se sostiene es irracional, principalmente porque carece de razones para sostener dicha creencia, habiendo además evidencia en contra de la misma. En efecto, un documental reciente⁵ analiza los argumentos que los así denominados *flat earthers* (algo así como terraplanistas) tendrían a favor

⁴ Dos ejemplos recientes: Concerniente a la crisis en Venezuela, se observa en este vídeo publicado por The New York Times: <https://www.nytimes.com/video/world/americas/100000006385986/the-us-blamed-maduro-for-burning-aid-to-venezuela-new-video-casts-doubt.html> Respecto a las movilizaciones enmarcadas en el movimiento feminista 8M y supuestos altercados en la ciudad de Valparaíso: [https://www.facebook.com/eldiegoalonso/posts/10215934214763129?__xts__\[0\]=68.ARCfKc0m4vuQORBvolN6f2zxAFUy4W_L1q2EktTBnvVtzPNJW8kIeBq8ClZQbSWc_tj8YOJILYRznns0pM8YLF4iiY-I0RlZ0jRNd2zsoTbxcUVbW-Cp81nbnCQUOSct1EEPHmZMjKSFyR_yNYVzEpuWYg7Dvuiouis9tiRNSe1-QtstMWiLw2SUrDyCo-pEMYpNAxjSyqsZi6aMQcj8FpKmZpEDyRsig&__tn__=C-R](https://www.facebook.com/eldiegoalonso/posts/10215934214763129?__xts__[0]=68.ARCfKc0m4vuQORBvolN6f2zxAFUy4W_L1q2EktTBnvVtzPNJW8kIeBq8ClZQbSWc_tj8YOJILYRznns0pM8YLF4iiY-I0RlZ0jRNd2zsoTbxcUVbW-Cp81nbnCQUOSct1EEPHmZMjKSFyR_yNYVzEpuWYg7Dvuiouis9tiRNSe1-QtstMWiLw2SUrDyCo-pEMYpNAxjSyqsZi6aMQcj8FpKmZpEDyRsig&__tn__=C-R)

En ambos casos se detecta un uso intencionado de datos en orden a establecer una interpretación errónea de lo acontecido o, más estricto, una interpretación no verificada del estado de cosas o hecho analizado.

⁵ https://www.imdb.com/title/tt8132700/?ref_=nv_sr_1

de su creencia. El punto de fondo en cuestión es qué determina una creencia ya como racional, ya como irracional. Cuáles son los alcances de las intuiciones en esta discusión, y cómo pueden diferenciarse las mismas de los mecanismos epistémicos de formación de creencia considerados como irracionales recientemente enunciados: wishful thinking y self deception. El problema con las así denominadas fake news, entendidas como un mecanismo de formación de creencias falsas, es que resulta complejo demostrar la falsedad de las mismas, al menos más de lo que cuesta difundirlas⁶. Al alero de posturas consideradas irracionales, se encuentra generalmente un escepticismo respecto a la confiabilidad de los datos, evidencias, o razones entregada por la contraparte (en este caso alguna evidencia científica específica que descarte la posibilidad de que la Tierra sea plana) Desde un punto de vista epistémico, las así denominadas fake news y la noción cercana de post truth comparten un nexo común con la noción de verosimilitud e interpretación de los hechos, lo que recientemente Peters et al (2018, vii) denominan una versión de las cosas (version of things). Ello exigiría establecer criterios de distinción entre una mera interpretación, una interpretación sesgada, y una interpretación falsa. El rol que cumplen los sesgos y las preferencias en la interpretación de la realidad no puede ser obviado. Ello tiene una lectura positiva y negativa. La positiva es que puede permitir cierta cohesión social, pero entre quienes tengan una postura similar. Por lo tanto, la lectura negativa es que una defensa irrestricta de cierta versión de los hechos puede impedir un diálogo basado en cierta objetividad. La objetividad de la realidad es un presupuesto de afirmar que hay fake news y post truth, pues se asume hay evidencias y canales legítimos de información que descartan que cualquier interpretación es correcta, si la misma no está basada en evidencias empíricas o, peor, si se sostienen contra evidencia empírica. Ello presupone, a su vez, que esta información o evidencia no puede ser alterada o manipulada, adecuada a cierta versión específica; esto es un supuesto problemático, si se lleva al extremo de lo que implica la noción de objetividad. Allí radica el peso de los denominados hechos alternativos (alternative facts) como un eufemismo de falseación de los hechos. En los albores de la corriente filosófica que hoy es conocida como filosofía experimental (Xphi), uno de los puntos centrales en discusión fue si las intuiciones cumplen un rol evidencial en orden a que un sujeto S no solo crea, sino que conozca cierta proposición p, generalmente a través de los denominados experimentos mentales (thought experiments). Recientemente, tanto Cappelen (2012) como Deutsch (2015) y desde otra perspectiva Machery (2017), han descartado que esto sea en efecto el rol de una intuición, o que incluso esta cumpla algún rol en absoluto en el ámbito epistémico. Por lo tanto, hay al menos tres puntos que establecen un

⁶ https://www.eldiario.es/cultura/cine/giratoria-documental-destapa-locuras-tierraplanistas_0_872113941.html

nexo entre fake new e intuiciones, que sería importante evitar: 1. Que la variabilidad de las intuiciones conduzca a un relativismo epistémico que demanda descartar su validez filosófica; 2. Que hay factores irrelevantes que afectan el juicio de un sujeto S, y que esos factores (nivel socioeconómico, orden de presentación casos analizados, etc) determinan el carácter alético que S le atribuye a cierta proposición p; 3. Afirmar que el objetivo de la discusión y argumentación filosófica sea convencer a otros (convinced others)⁷. Estos supuestos son errados o, al menos, limitados en su alcance. Por ejemplo, pretender extraer conclusiones generalizables desde un experimento empírico que parafrasea un experimento mental, está sujeto al problema inductivo y, desde una perspectiva interdisciplinaria, al problema de la replicación. Estos problemas son serios, y si bien no restan relevancia al experimento, si lo hace con las implicaciones filosóficas y prácticas universalizables que se pretenden extraer desde los mismos, considerando precisamente esta universalización como un aspecto criticado a la corriente filosófica denominada *armchair philosophy*, lo que supone una tensión metodológica central en la interpretación de los resultados. Caracterizada por el uso de situaciones contrafácticas como insumo modal, la filosofía de sillón ha sido criticada en su metodología porque se afirma en ausencia de datos, se confía en la mera intuición de quienes plantean las hipótesis modales. Hay, sin embargo, ciertas ventajas en el uso de un experimento mental: someter a juicio situaciones que no pueden, por motivos éticos, de imposibilidad física o metafísica, u otros, realizarse empíricamente. Ocurre así con los denominados *trolley cases* o *the violinist case*. Un ejemplo reciente de uso de un experimento mental intrínsecamente imposible de ser contrastado empíricamente es el siguiente condicional contrafáctico: “Supongamos que no supiésemos si fuéramos a nacer como seres humanos o como animales de otras especies: ¿qué clase de mundo elegiríamos?”⁸ Pese a esta limitante, característica de algunos experimentos mentales, el condicional planteado permite reflexionar, en este caso, sobre la plausibilidad del especismo.

5. Roles doxástico y alético de una intuición.

ESTE ROL EVIDENCIAL de ciertas intuiciones, así como su confiabilidad, es lo que Goldman (2013) discute a partir de la distinción entre cuestiones de primer y se-

⁷ Ver, por ejemplo, Cappelen (2012). No puede ser el objetivo de un argumento filosófico convencer a otros, pues si lo fuese corre el riesgo de ser un argumento sesgado con el solo objetivo de convencer, eventualmente ocultando datos que podrían afectar la plausibilidad del argumento. La búsqueda de la verdad como objetivo central de la argumentación filosófica quedaría entonces relegada a un segundo plano.

⁸ https://elpais.com/elpais/2019/03/15/ideas/1552654326_316628.html

gundo orden. Fenomenológicamente, observa Goldman, podría ser suficiente sostener que un sujeto S cree p, si S sostiene que p. A fin de cuentas, de esto se trataría que S cree p. Esto quiere decir que, allende el valor de verdad de p, el que S lo crea es una condición necesaria para sostener que S se encuentra en dicho estado doxástico en relación con p. A diferencia de creencias perceptuales, que deben tener como evidencia un estado de cosas (state of affairs) o hechos (facts) externos al sujeto S (como que hay, por ejemplo, un vaso en mi mesa), la evidencia *prima facie* disponible para un sujeto S respecto a la verdad de p (intuitivamente), es que él/ella cree p. Por supuesto, esto es solo un primer paso, y no otorga evidencia de que p es verdadero, sino solo de que S cree que p es verdadero. No ocurre así en todos los casos, por ejemplo en las proposiciones *de se* como “Yo siento dolor”, casos en los que sí parece ser suficiente el estado fenomenológico descrito. Sobre esto afirma Goldman (2013, p. 15):

“...somebody’s being in a certain mental state is the item of evidence. For some types of contentful mental states, it is very plausible that being in one of those states reliably indicates the truth of its content.”

Así, el supuesto de una fake new que apela a posiciones intuitivas o predispone a un sujeto S a cierta postura, es que aquello que se sostiene como evidencia de dicha creencia no es objetivo, o no lo es tanto como es presentado: es relativizar la noción de verdad dependiendo de la perspectiva, y de este modo menoscabar la confiabilidad de cómo se conoce en primera instancia un hecho o estado de cosas. Escepticismo. Hay, por lo tanto, una distinción entre contenidos intuitivos (intuited) y el intuirlo (intuiting). En algunos casos, no en todos, el que p sea intuido es condición suficiente para que el contenido sea verdadero. Goldman (2013, p. 22) observa que este modo de entender como suficiente el que p sea intuido para que p sea verdadero es debido a que, empíricamente, los datos confirman de algún modo esta postura inicial. Su ejemplo es respecto a la noción de justicia:

“Let P (below) be the evidential fact that consists in respondent R having an intuition with the content ‘Case C is an instance of justice.’ P* is the proposition that case C is an instance of justice.

P: Respondent R intuits that case C is an instance of justice.

P*: Case C is an instance of justice.”

Si el foco central de la crítica respecto a qué se puede conocer vía intuición, un ejemplo paradigmático para el autor es la modificación de P* por P**:

P**: R’s concept of justice, J1, is such that C is an instance of (or is in the extension of) the content of J1. (Ibid.)

En efecto, si la crítica central a la confiabilidad del nexo entre lo que S cree y lo que es real o verdadero reside en el desacuerdo entre distintos sujetos respecto a qué es *Justicia*, ello podría deberse según el autor a que no se está considerando en la ecuación una potencial inconmensurabilidad conceptual: Que dos sujetos S1 y S2 no estén refiriendo al mismo concepto al hablar de *justicia* y que, por lo mismo, sus creencias respecto a qué es justo o injusto pudiesen diferir del mismo modo. En un escenario de este tipo, cierta relativización conceptual amenaza la posibilidad de análisis conceptual, por ejemplo entre diversas culturas. Otro ejemplo es cómo entienden diversos sujetos qué es *conocer*:

“When invited to decide whether ‘knows’ applies to a specified case, one respondent uses his concept of knowing, K1, while another uses her concept of knowing, K2. If the first makes a positive classification judgment and the second makes a negative one, their verbal responses suggest contradictory intuitions, so one of them must be in error. But if their judgments ‘answer’ different questions, it does not follow that either is in error. Each might answer correctly in terms of his/her own concept, or conception, of knowing. Thus, choosing person-specific contents as the classifier would lower the error rate. This would result in higher reliability scores for intuitions and possibly avert intuition skepticism.” (Goldman 2013, p. 22)

Esto sugiere que el desacuerdo puede no deberse a una distinta comprensión de un mismo concepto, sino a que pese a que es usado el mismo término (knows), el concepto entre diversos sujetos al usarlo puede variar. Ocurre algo similar en el siguiente caso:

“If, for example, a philosopher proposes to use the concept of justice or knowledge in formulating a normative principle, and if the concept invoked is different in different demographic groups, then the philosopher must specify which version of the concept she is invoking in her normative principle. She must also be prepared to explain why *that* version of the concept is the right one to use. Why is *your* concept of knowledge or justice better, or more appropriate, than the version used by people in other groups?” (Stich & Tobia 2016, p. 14).

Se observa esta variabilidad conceptual como un potencial problema para una postura filosófica que pretende por ejemplo ser de carácter normativo. La comprensión de la empresa filosófica como análisis conceptual (conceptual analysis) entra en conflicto con el alcance práctico que debiese tener una cierta proposición *p* de carácter normativo. Lo interesante aquí es que la variabilidad conceptual *per se* no descarta el carácter normativo del concepto, sino que más bien restringe su uso a un cierto grupo de personas: un caso de contextualismo. En el caso de las fake news

y su carácter intuitivo, el problema se complica pues no supone un análisis entre culturas (cross cultural), no es ese un prerrequisito para que S crea p, al menos no directamente, pues se espera las fake news tengan un impacto transversal, independiente de estos aspectos contingentes y contextuales.

Goldman observa ulteriormente (2013, p. 27) que una condición previa (no necesaria) para que esto ocurra es la polisemia del concepto analizado. Así, conocer (know) puede entenderse al menos de tres modos: i) being completely confident of it; ii) believe something truly; iii) justified-true-belief-plus (siendo “plus” el criterio que evita los denominados casos Gettier) Si se pregunta cuál sería la distinción principal entre truly believe y wishful belief⁹, se observaría que fenomenológicamente no habría una diferencia relevante: en ambos casos S cree p, solo que en un caso además S desea que p sea verdadero. Por supuesto, S puede creer verdaderamente (truly believe) p, siendo p falso. Respecto a i), la pregunta es qué quiere decir estar confiado o tener confianza que p. Las fake news surgen de una carencia de confianza completa en la información entregada o, dicho de otro modo, de la posibilidad de error respecto al estado de cosas descrito¹⁰. El descarte de potenciales errores, en vistas a evitar suspensión de juicio o escepticismo, debería reducirse a ciertas posibilidades de interpretación de p. Si por ejemplo el cambio climático es explicable a través de una hipótesis a y una hipótesis b, y h.a otorga mayor relevancia a la intervención humana, ello no descarta para un sujeto que cree en h.b, su potencial verdad o verosimilitud. Pero, puede observarse que esto no se reduce a un uso distinto del concepto o noción “cambio climático”, sino a una heurística específica de los datos que explican un hecho que no es rechazado, sino que intenta ser explicado por distintas vías. Esto no soluciona el problema, pues refleja que una interpretación basada en datos empíricos puede aún así generar diversas interpretaciones. Desde una perspectiva experimental, intuiciones que difieren respecto a un concepto C enfatizan la falta de confiabilidad en esas intuiciones como evidencia de que un sujeto S conoce C vía intuición. Esto por sí mismo no es un problema, pues implica que un acceso específico es falible, algo que ocurre de igual modo con la percepción, sin que ello implique (en mor de no afirmar una postura escéptica radical) que no se puede conocer vía perceptual, incluso si ocurre que la percepción de diversos sujetos difiere en casos específicos.

⁹ Se observa un antecedente histórico relevante en la noción de *Willfull ignorance* (Ignorancia deliberada) desarrollado por ejemplo por Santo Tomás de Aquino (1274, p. I-II, q. 76, art. 1-3)

¹⁰ Ver por ejemplo la interpretación de los casos Gettier desarrollada en Jackson (1998, p. 32): “I have occasionally run across people who resolutely resist the Gettier cases. Sometimes it has seemed right to accuse them of confusion - they haven't properly understood the cases...but sometimes it is clear that they are not confused; what we then learn from the stand-off is simply that they use the word 'knowledge' to cover different cases from most of us. In these cases it is, it seems to me, misguided to accuse them of error (unless they go on to say that their concept of knowledge is ours).”

6. Conclusión.

DE LO ANTERIOR es viable sostener que existe un supuesto internalista en ciertas posturas filosóficas, específicamente en este caso en la propuesta experimental, en tanto asume que en orden a establecer que es verdadero o falso en el ámbito filosófico es suficiente evaluar las opiniones de individuos en diversas culturas. Si el resultado es que hay una variabilidad en esas opiniones o creencias, se concluye que aquello que es entendido como verdad filosófica en los tópicos encuestados y la creencia en esa postura filosófica, es falsa, o al menos no universalmente verdadera. Ello se alejaría de los desiderata científicos, y explicaría en parte la falta de progreso filosófico, desde la perspectiva experimental. Un ejemplo paradigmático es discutido por Cova & Naar (2016), quienes analizan las implicaciones de un compromiso internalista en el caso de creencias respecto al libre albedrío. En particular, el rol de los supuestos internalistas de los denominados Frankfurt cases. El problema que se sigue de esto es que, las consecuencias que se extraen dependen de ese compromiso inicial, y por lo tanto la aludida objetividad empírica de ciertas intuiciones. Ocurriría algo similar con la postura experimental, si se acepta (como parece ser el caso) que las creencias de un sujeto S se comprenden como un proceso que si bien es afectado por factores externos al sujeto S (de allí la crítica a la variabilidad intuitiva), el estado doxástico es interno.

La confianza puesta en los resultados de estas encuestas contrasta con el escepticismo puesto en las tesis filosóficas, sobre todo en aquellas con poca o ninguna evidencia empírica. Este confiabilismo es enfatizado en un argumento desarrollado por Machery (2017, Sec. 3.2.3): el argumento de la falta de fiabilidad (Argument from Unreliability). Un aspecto que se espera diferencie una postura desde la filosofía experimental (X_{phi}) de otra proveniente de la filosofía de sillón (armchair philosophy) es el tipo de casos que fundamentan un juicio. Se critica desde la postura experimental la ausencia de contrastación empírica de los denominados casos filosóficos, los experimentos mentales (thought experiments). No obstante, no se observa una crítica similar al hecho de que, en la mayoría de los experimentos realizados para evidenciar la denominada variabilidad de las intuiciones (y su ausencia de confiabilidad) son generalmente una modificación de los casos filosóficos iniciales. Este parece ser el único modo de evidenciar la variabilidad inter cultural respecto a esos casos. Pero, desde una perspectiva metodológica y metafilosófica, este paso parece sugerir que incluso para descartar la universalidad de las intuiciones filosóficas, estas dependen de someter a juicio los mismos casos, no empíricos. Luego, la incidencia de la metodología experimental no reside en una modificación per se de los casos filosóficos, a priori, ni reside tampoco en descartar que los juicios intuitivos

tivos sean no confiables simpliciter. Si ello fuese así, los resultados experimentales fundados en modificaciones de casos filosóficos, serían igualmente no confiables.

De este modo, aquello que comparten las intuiciones y las fake news y que impide superar el desacuerdo filosófico puede ser restringido al criterio de evaluación epistémica *seems true*, el cuál debe ser sometido a escrutinio empírico. Si, como se ha explicitado, los datos empíricos pueden ser manipulados, la exigencia para un sujeto S es que pueda eventualmente someter a crítica también esos datos, a partir de criterios que permitan creer p, reduciendo al menos el riesgo ya de engaño, ya de autoengaño. La racionalidad que se presupone en estos procesos de formación de creencia, permitirían evitar la irracionalidad que redundaría en un minimalismo veritativo, caracterizado por determinar como verdadero lo verosímil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

American Dialect Society (6 de Enero de 2006). <https://www.americandialect.org/>. Obtenido de https://www.americandialect.org/truthiness_voted_2005_word_of_the_year/

American Dialect Society (5 de Enero de 2018). <https://www.americandialect.org/>. Obtenido de <https://www.americandialect.org/fake-news-is-2017-american-dialect-society-word-of-the-year>

Cappelen, H. (2012.). *Philosophy without intuitions*. Oxford: Oxford University Press.<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644865.001.0001>

Cappelen, Herman (2017) “Disagreement in Philosophy: An Optimistic Perspective”. In Guiseppina D’Oro & Soren Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316344118.005>

Cokely, E., & Feltz, A. (2014). Expert Intuition. In L. Osbeck & B. Held (Eds.), *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations* (pp. 213-238). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139136419.013 <https://doi.org/10.1017/CBO9781139136419.013>

Chalmers , D. J. (2015) “Why Isn’t there More Progress in Philosophy? “. *Philosophy* 90 (1), 3 - 31. <https://doi.org/10.1017/S0031819114000436>

Dever, J. (2016) “What is Philosophical Methodology?” In *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Edited by Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, and John Hawthorne. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199668779.013.34>

Deutsch, M. (2015). *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*. (M. M. Cambridge, Ed.) <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262028950.001.0001>

Frances, Bryan and Jonathan Matheson, “Disagreement”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>>.

Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23, 121 - 123. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>

- Gendler, T. (2008). Alief and Belief. *The Journal of Philosophy*, 105(10), 634-663. Retrieved May 20, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/20620132>
<https://doi.org/10.5840/jphil20081051025>
- Goldman, A. (2013). Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology. En A. & Casullo, *The A Priori in Philosophy* (págs. 11 - 44). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199695331.003.0002>
- Griffioen, A. (2007). Truthiness, Self-Deception, and Intuitive Knowledge. En J. H. (ed.), *The Daily Show and Philosophy: Moments of Zen in the Art of Fake News*. (págs. 227- 239). Malden, MA, USA.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins (2014) “Intuition in Contemporary Philosophy” In Lisa M. Osbeck & Barbara S. Held (eds.), *Rational Intuition*. Cambridge university Press. pp. 192-210.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139136419.011>
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. . Oxford University Press.
- John, S. (2021). *Objectivity in Science (Elements in the Philosophy of Science)*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781009063647
<https://doi.org/10.1017/9781009063647>
- Koettl, C., Acosta, D., Jordan, D., & Singhvi, A. (Marzo de 2019). *The New York Times*. Obtenido de www.nytimes.com: <https://www.nytimes.com/video/world/americas/100000006385986/the-us-blamed-maduro-for-burning-aid-to-venezuela-new-video-casts-doubt.html>
- Luna, J. A. (27 de Febrero de 2019). <https://www.eldiario.es/>. Obtenido de https://www.eldiario.es/cultura/cine/giratoria-documental-destapa-locuras-tierra-planistas_0_872113941.html
- Machery, E. (2017). *Philosophy Within Its Proper Bounds*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198807520.001.0001>
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books
- Moore, A. (2017). Sense-making From a Human Point of View. In G. D’Oro & S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology (Cambridge Companions to Philosophy)*, pp. 44-55). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316344118.004
<https://doi.org/10.1017/9781316344118.004>

Peters, M. A., Rider, S., Hyvönen, M., & (eds.), T. B. (2018). Post-Truth, Fake News: Viral Modernity & Higher Education. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-8013-5>

Rowland, R. (2021) Moral Disagreement. New Problems of Philosophy. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429491375>

Santo Tomás de Aquino (1988 [1274]). Suma de Teología. Madrid : BAC.

Sellars , W. (1991) .Science, Perception, and Reality . Atascadero, CA : Ridgeview .

Tanesini, A. (2017). Doing Philosophy. In G. D’Oro & S. Overgaard (Eds.), The Cambridge Companion to Philosophical Methodology (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 13-31). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316344118.002. <https://doi.org/10.1017/9781316344118.002>

Tobia, K. & Stich, S. (2016). Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition. En J. S. (eds.), Blackwell Companion to Experimental Philosophy. (págs. 5 - 21). Wiley-Blackwell.

Van Inwagen , P. (2004) “Freedom to Break the Laws “, Midwest Studies in Philosophy 28 (1), 334- 50. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2004.00099.x>

Williams , B. (2006) . Philosophy as a Humanistic Discipline , ed. A. W. Moore. Princeton and Oxford : Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400827091>

Williamson , T. (2007) . The Philosophy of Philosophy . Oxford : Blackwell <https://doi.org/10.1002/9780470696675>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.005>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 97-122



Post-truth and malaise

Posverdad y Malestar

JOAQUIN FORTANET FERNÁNDEZ

Prof. Contratado Doctor, UP Filosofía,
Universidad de Zaragoza.
fortanet@unizar.es.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 123-138



Recibido: 30/09/2021

Aprobado: 09/08/2022

Artículo realizado en el marco de los proyectos de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

Resumen

La posverdad ha pasado a formar parte de nuestro horizonte epistémico, sustituyendo los modos habituales de vincularnos con la verdad y proponiendo un particular modo de relación con los individuos que, en lugar de apelar a los hechos o a los argumentos, privilegia el vínculo sentimental. Este vínculo sentimental con la posverdad se asienta en un tipo de relación del individuo con la sociedad atravesado por el malestar. Es a este malestar al que se debe apelar para reconducir los efectos negativos de la posverdad.

Palabras clave: Post-truth, Fischer, Cynicism, Anti-Authoritarianism, Discomfort,

Abstract

Post-truth has become part of our epistemic horizon, replacing the usual ways of connecting with the truth and proposing a particular mode of relationship with individuals that, instead of appealing to facts or arguments, privileges the sentimental bond. This sentimental link with post-truth is based on a type of relationship of the individual with society crossed by discomfort. It is to this discomfort that one must appeal to redirect the negative effects of post-truth.

Keywords: Post-truth, Fischer, Cynicism, Anti-Authoritarianism, Discomfort.

1. La novedad de la posverdad

LA NOCIÓN DE POSVERDAD se hizo célebre desde su inclusión en 2016 en el diccionario Oxford, llegando a ser incluida, de igual modo, por la RAE. El diccionario Oxford la catalogó como *palabra del año*¹, aduciendo que su uso había aumentado en el 2015 en un 2000%. Existe, en la reflexión filosófica, todo un debate acerca tal noción, en el que podemos distinguir tres posturas principales. La primera, tiene que ver con no reconocer un estatuto propio a la posverdad, tomándola como una noción engañosa o un modo de retórica persuasiva y cínica que en nada afecta nuestra relación habitual con la verdad o mentira. Desde esta perspectiva², la posverdad es un mal uso de la persuasión que puede ser desactivado apelando a la distinción verdad-mentira, es decir, denunciando a las posverdades como falsas por la vía de los hechos objetivos. Existe otro horizonte de reflexión que concede cierto estatuto a la posverdad aunque no llega a equipararla a la verdad tradicional. Autores como H. Frankfurt³ acercan la posverdad a las *bullshits*, a las chorradas de los charlatanes, denunciando que nuestro modo político y periodístico actual, atravesado por el sensacionalismo, promueve esos modos específicos de decir que esquivan la división factual entre verdad y mentira, pero no llegan a ponerla en cuestión. Decir *bullshits* puede ser un modo de hacer política y periodismo problemático, pero nunca de habitar la verdad de un mundo. Por último, podemos encontrar un tercer horizonte desde el cual la posverdad es tomada no cómo una descripción de un problema coyuntural sino como la eclosión de un paradigma epistémico que había sido abonado en diferentes disciplinas a partir de las críticas a la verdad como correspondencia, a la autoridad epistémica y a la objetividad. Tomando elementos de los anteriores horizontes, se asume la novedad de la posverdad y se le reconoce tanto su estatuto epistemológico como su prevalencia en el nuestro modo actual de relacionarnos con lo verdadero y lo falso. Autores como McIntyre, proponen la necesidad de una reflexión sobre este nuevo hecho epistemológico que debe ser encarado pese a que pueda ser juzgado como nefasto para el espacio público democrático. En este texto se propondrá un análisis de la posverdad siguiendo la última

¹ McIntyre, L., *Posverdad*, Madrid, Cátedra, 2018, p. 34

² Rodríguez Ferrándiz, R., *Máscaras de la mentira*, Valencia, Pre-textos, 2018

³ Frankfurt, H., *Sobre la charlatanería*, Barcelona, Paidós, 2013

línea teórica mencionada, sin dejar de analizar las contribuciones de la anteriores, pero insistiendo en la necesidad de asumir un horizonte epistémico en el cual la verdad objetiva y necesaria se ha borrado y nos obliga a replantear los modos actuales de relación con la verdad. Afirmaba Jameson que nos es más sencillo imaginar el fin del mundo que un mundo alternativo⁴. Chomsky afirmaba que se ha dejado de creer en los hechos⁵. Si aceptamos ambas afirmaciones es posible acercarnos al tratamiento de un horizonte epistémico de la posverdad que, quizás, ha pasado a formar parte de nuestro modo de vincularnos con los valores epistémicos actuales. Deberíamos añadir un tercer argumento: la privatización del fracaso propia del realismo capitalista⁶. La individualización del éxito promueve el rechazo de las estructuras que posibilitan dicho éxito, al atribuirlo meramente a la capacidad del individuo. Y posee un correlato poco tratado: la individualización del fracaso.

2. Posverdad y mentira

LA PRÁCTICA TOTALIDAD DE REFLEXIONES que tratan de comprender el fenómeno de la posverdad coinciden en señalar un hecho sencillo, pero al mismo tiempo problemático: la posverdad no es exactamente la mentira⁷. Existen diferencias sustanciales tanto en su modo de utilización como en su estatuto epistemológico que nos llevan a diferenciar una afirmación posverdadera de una falsa. Tradicionalmente, la verdad se constituía como lo opuesto a la falsedad, de tal modo que había una contradicción clara entre ambas. Sin embargo, la posverdad opera de un modo totalmente distinto con respecto a los marcadores epistémicos tradicionales. Dicho de manera sencilla: la falsedad no determina a la posverdad. Lo cual nos lleva directamente a analizar las diferencias específicas entre la falsedad o mentira y el enunciado posverdadero: “La mentira se desactiva con la verdad [...] Si pillamos al mentiroso en una mentira, perderá todos los beneficios de habernos mentido y todo el poder que la mentira pudiera conferirle sobre nosotros, puesto que ese poder depende enteramente del éxito del engaño”⁸.

La mentira o falsedad juega con las mismas reglas que la verdad. Su objetivo es simular una verdad para lograr sus efectos sin necesidad de asumir sus exigentes

⁴ Jameson, F., *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Verso, 2005.

⁵ Chomsky, N., “Entrevista”, en *El país*, 9 de marzo del 2018

⁶ Fisher, M., *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja negra, 2019

⁷ Gracia, J., “La posverdad no es mentira”, en J.Ibañez (ed.), *En la era de la posverdad*, Barcelona, Calambur, 2017, pp.37-49

⁸ Lizaga, J.L., “Charlatanería y cinismo”, en *XV Boletín Manuel Mindán*, 2020, p.77

premisas -sean éstas concordancia con los hechos, validez universal, justificación argumentativa-racional o asertabilidad garantizada. Se trata de reproducir los efectos de poder de la verdad sin decir la verdad, para lograr los beneficios de esta. Por eso mismo, cuando la mentira se evidencia como tal, es decir, como una simulación de la verdad que no es verdad, se desactivan todos sus privilegios epistémicos, sociales y políticos, quedando patente que lo que se realizado ha sido *faltar a la verdad*. Mentir, por lo tanto, es *faltar a la verdad*. Un ejemplo de ello lo podemos ver en un caso del 2014, célebre por su trágico desenlace. Se trata del caso de Yoshiki Sasai⁹, cofundador del Instituto Riken de Kobo, en Japón. Sasai publicó, en 2014, un artículo en *Nature* junto a la doctora Haruko Obokata, donde se afirmaba que las células “no madres” podían convertirse en células madres mediante estímulos controlados¹⁰. La investigación adquirió el estatuto de verdad debido a la publicación en *Nature*, revista de amplio prestigio científico cuyos complejos filtros tratan de asegurar la veracidad de lo publicado. Sin embargo, lo sorprendente del descubrimiento llevó a otros centros de investigación a tratar de reproducir los resultados infructuosamente. Finalmente, se demostró la manipulación de los resultados, es decir, la falsedad del estudio, con la consiguiente retirada del artículo y la pérdida de prestigio científico de Sasai y Obokata, cosa que llevó al suicidio del primero, colgado en el centro de investigación que fundó, y a la depresión y retirada del título de doctora de la segunda. El descubrimiento del engaño tuvo consecuencias, desactivó la mentira y conllevó la pérdida de todo privilegio epistémico de los autores. La mentira tiene consecuencias -si se descubre- porque se revela como una simulación incorrecta de la verdad. De hecho, en los orígenes de la oposición verdad-mentira, simultáneos al nacimiento de la filosofía, podemos entrever estas cuestiones a través del modo en que Platón y Aristóteles tratan de separar los sofismas, propios de la sofística, de la verdad filosófica¹¹. Platón, en *El sofista*, al situar la falsedad como la apariencia y el simulacro¹² y Aristóteles, al inscribir la verdad en una operación apofántica declarativa, y vincularla con la significación y la lógica, definiendo el enunciado verdadero por el hecho de decir que lo que es, es y lo que no es, no es¹³.

Pero, si queda claro que la mentira falta a la verdad y se desactiva con la misma verdad, en la posverdad no ocurre lo mismo. Pongamos dos ejemplos recientes: el *trumpismo político* y el *negacionismo* que tanto proliferan en nuestros días. El *trumpismo político* se ha extendido en nuestras sociedades democráticas como un modo

⁹ *Ibid.*, p. 78

¹⁰ Díaz, J., “Escrito está”, en *Revista Colombiana de Cirugía*, vol.22, n.1, 2016

¹¹ Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Madrid, Akal, 2015, p. 72

¹² Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981, p. 468

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Austral, 1995, p.102

particular de intervención política en la esfera pública que se caracteriza por lanzar afirmaciones que no se apoyan en los hechos, sino en las motivaciones sentimentales de los receptores. Efectivamente, recibe su nombre por el nuevo estilo político llevado a cabo por la administración Trump, de cuyas afirmaciones se ha resaltado que el 69 % eran falsas ¹⁴. Sin embargo, la constatación de su falsedad no acabó ni con el privilegio epistémico de sus enunciados entre sus seguidores ni conllevó consecuencias políticas o de pérdida directa de poder. Más bien se enraizaron en un magma discursivo completamente refractario a cuestionamientos en términos de hechos, que, lejos de ser delirios individuales inofensivos, llegaron hasta el asalto del Capitolio por parte de una masa enfebrecida que nada quería saber de objetividad, hechos, consenso o justificación.

El segundo, el negacionismo, tiene variados ejemplos, pero comparte dos premisas básicas: una crítica epistemológica a la formación de los hechos científico-médicos y a sus verdades, con la subsiguiente negación de tales hechos (ya sea la negación de la COVID-19 a partir de los postulados de Koch, la negación de la saturación hospitalaria, la negación de la letalidad, del número de fallecidos o la negación de la validez de las pruebas diagnósticas) y una vinculación de aquellos elementos negados con una trama política más o menos delirante, apoyada en motivos sentimentales, seductores e identitarios, siendo estas tramas bien un ardid del neocapitalismo para dominarnos, bien los célebres microchips de Bill Gates en las vacunas, o bien las péfidas intenciones de los gobiernos para acabar con nuestro modo de vida. Sin posibilidad alguna de entablar un diálogo que ha sido cortocircuitado por el discurso conspirativo, el negacionismo se convierte en un intento de reacción de las masas contra la realidad misma.

Para H. Frankfurt, este tipo de afirmaciones encierra una total indiferencia hacia la verdad ¹⁵. L. McIntyre añade que su intención es que “la reacción de las masas cambie realmente los hechos” ¹⁶. Al contrario que la mentira o las afirmaciones de los embaucadores y charlatanes, la posverdad entabla un combate por el campo epistémico en el que subyace la intención de subvertir las coordinadas verdad-mentira. Se trata de modificar lo que entendemos por verdad, despojar a las antiguas verdades de toda su autoridad y sustituirlas por nuevos hechos mediante las reacciones de las masas. Los embaucadores y charlatanes utilizaban el miedo o la inseguridad para engañar, para hacer pasar mentiras por verdades apoyándose en la esperanza del cambio. Si no había cambio, si el ungüento no funcionaba, si la salvación no se producía, si la curación prometida no se daba, entonces, el embaucador era descubierto

¹⁴ D’Ancona, M., *Posverdad*, Madrid, Alianza, 2019, p. 18

¹⁵ Frankfurt, H., *Sobre la charlatanería*, Barcelona, Paidós, 2013

¹⁶ McIntyre, L., op.cit., p. 38

en su desnudez y su simulacro de verdad se interrumpía. Sin embargo, nada hay en la posverdad que invite a la esperanza. No hay un simulacro que se haga pasar por verdad. La antigua figura literaria del embaucador no se ajusta a un uso epistémico beligerante como el de la posverdad. Nada se promete, nada se cumple. Sólo se da el intento de subvertir la autoridad de la verdad y de modificar reactivamente los hechos o las justificaciones sobre las cuales dicha verdad se sustentaba.

Todo ello nos lleva a tres preguntas clave. La primera, acerca del modo en que se ha contribuido a la debilidad de la verdad. La segunda, cómo podemos aceptar, en tanto individuos y en tanto sociedad, esa extraña posverdad como horizonte de nuestras vidas. Y, la tercera, cómo podemos desactivarla.

3. El trabajo crítico de la filosofía

LA PREGUNTA DE CÓMO HEMOS LLEGADO hasta un estado de debilidad de la verdad ha sido realizada desde diferentes horizontes teóricos¹⁷. La mayoría coincide en señalar a la reflexión filosófica como aquella disciplina que, durante las últimas décadas, ha encabezado una progresiva erosión de la verdad y sus formas de legitimación que ha debilitado la fuerza de la verdad hasta el punto de permitir la proliferación de la posverdad¹⁸. Es cierto que la reciente historia de la filosofía nos muestra una progresiva problematización de la noción de verdad desde finales del siglo XVIII. Pero es necesario precisar qué clase de invectiva contra la verdad se formula y desde qué posición. Los análisis atribuyendo la disolución de la verdad a un movimiento llamado posmodernidad que incluye a autores como Nietzsche, Foucault, Wittgenstein, Vattimo, Deleuze, Ortega y Gasset y Rorty¹⁹, resultan demasiado gruesos como para permitirnos avanzar algo en la comprensión del fenómeno, dadas las enormes diferencias metodológicas y de campo teórico existentes entre tales pensadores. Podemos, sin embargo, trazar una tendencia general entre ciertos autores de la segunda mitad del siglo XX consistente en seguir el cuestionamiento de la primacía de la razón que emprendieron Marx, Nietzsche y Freud y que podríamos establecer como el intento de cartografiar las zonas oscuras de nuestras verdades, los motivos ocultos que las sostenían y los ídolos que sostienen su autoridad epistémica. Esta suerte de antiautoritarismo se conduce a través de una crítica radical

¹⁷ Arias Maldonado, M., “Informe sobre ciegos: genealogía de la posverdad”, en Ibañez, J., (ed.), *En la era de la posverdad*, op.cit., pp. 65-79.

¹⁸ Herrerías, E., García Granero, M., “Sobre verdad, mentira y posverdad. Elementos para una filosofía de la información”, *Bajo Palabra*. II. Época, n.24, 2021, pp.157-176. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.008>Bajo

¹⁹ Arias Maldonado, M., op.cit., p. 69

de la aparente neutralidad de la verdad. De este modo pudimos saber que, cuando el doctor norteamericano S. A. Cartwright definía la *drapetomanía*²⁰, esa extraña enfermedad que hacía que los esclavos quisiesen ser libres, o cuando el DSM incluía la homosexualidad como enfermedad hasta 1975 basándose en las premisas metodológicas de la psiquiatría, se realizaban dos gestos simultáneos: por una parte, pretender instaurar una normalidad de acuerdo con valores morales y culturales determinados y, por otra parte, provocar un *efecto bucle* que, como señala Hacking²¹, posee fuertes consecuencias en el reconocimiento social y personal. Pudimos saber, igualmente, que la legitimidad de la autoridad de la verdad debe cuestionarse que, incluso, la autoridad epistémica debe ponerse en sospecha porque el conocimiento puede incluir elementos ajenos que provocan efectos en nuestras vidas que no deben permanecer ocultos. Como afirmaba Bourdieu, la autoridad de ciertas verdades nos hace ser demasiado conscientes de nuestros destinos y demasiado inconscientes de los modos en los que nuestro destino se realiza.

En definitiva, desde el antiautoritarismo epistémico se llegó a la constatación de que nuestras verdades eran expresión de nuestras prácticas sociales y que éstas, en muchas ocasiones, ni eran legítimas ni eran justas. Incluso se llegó a admitir que nuestras verdades podían ser peligrosas, podían ser cómplices de prácticas fascistas, autoritarias, racistas o machistas que aceptamos con la misma naturalidad con la que acatamos la autoridad del saber. Por todo ello, es cierto que la reflexión filosófica, pero también la sociológica, la científica, la antropológica e incluso la misma historia de la ciencia debilitaron la noción de verdad hasta el punto de que la posverdad encontró un terreno abonado para su proliferación. Sin embargo, al mismo tiempo, es necesario indicar que la crítica se encontraba enfocada hacia la denuncia de aquello que oculta la verdad, hacia su lado material, sus implícitos. Por ello, no puede afirmarse con propiedad que estas posturas filosóficas defiendan un mero relativismo o perspectivismo acrítico, sino más bien un antiautoritarismo que, de igual modo, se revuelve contra el estatuto de la posverdad y sus efectos. No se trata de decir que no hay verdad y caer así en un relativismo radical, sino de cuestionar el efecto bucle que producen las verdades, trazar el dibujo preciso de las consecuencias de su autoridad, hacer notar los elementos normativos y valorativos que se visten con los ropajes neutrales y naturalizadores de la verdad y proponer otro modo de relacionarnos con nuestras verdades²². Y, quizás, también, cabría añadir que la responsabilidad en el debilitamiento de la verdad no recae totalmente en estas denuncias de los implícitos de las verdades, que puede que la crítica filosó-

²⁰ Saborido, C., *Filosofía de la medicina*, Madrid, Tecnos, 2020

²¹ Hacking, I., *La construcción social de qué*, Barcelona, Paidós, 2001

²² Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005

fica no posea una influencia cultural tan amplia como para provocar un derrumbe epistémico como el que vivimos.

4. Algunos mecanismos de la posverdad

DESDE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA se tiende a creer que la pérdida de confianza en la verdad vino dada, en primer lugar, por la puesta en duda de la universalidad y pureza de las verdades. Y que, parte notable de esa puesta en duda, tiene relación con el trabajo crítico que la filosofía realizó sobre la noción de verdad y de razón desde el siglo XIX. Sin embargo, aunque pueda ser interesante realizar el acopio de las responsabilidades filosóficas en el desarme de la verdad, de la falta de visión con respecto a las consecuencias de tales críticas, también es necesario añadir que, más allá de los cuestionamientos teóricos, la verdad sufrió durante el siglo XX ataques de otro tipo, localizados en el campo práctico, cuyo único objetivo fue sembrar la duda en la opinión pública acerca de la pureza de dicha verdad con el fin de mantener beneficios económicos y privilegios. La maquinaria propagandística, publicitaria y económica posee efectos mucho más rápidos a la hora de modificar la opinión y confianza públicas que los escritos filosóficos. A este respecto, McIntyre sitúa al negacionismo promovido por el neoliberalismo norteamericano del siglo XX como una primera fase de la posverdad²³, particularmente el promovido por las industrias tabacaleras. Los intereses económicos levantados contra la evidencia científica de que fumar provoca cáncer se organizaron en torno al TIRC (Comité de investigación de la industria del tabaco)²⁴, cuya misión era doble: sembrar la duda acerca de las verdades científicas utilizando científicos, dinero y publicidad y legitimar la misma posición del TIRC como perspectiva válida. Se trataba de intentar mantener los privilegios de una industria frente a la evidencia científica mediante la promoción del negacionismo en la opinión pública. B. Latour, más tarde, atribuirá al negacionismo del cambio climático una intención semejante, al declarar que el proyecto económico de las élites económicas se apoya directamente en la promoción de la negación de la amenaza del cambio climático²⁵. Del mismo modo, W. Brown²⁶ explica el modo en que los intereses económicos norteamericanos se vinculan con la Alianza por la Defensa de la Libertad con el objetivo de promover iniciativas para desmantelar las leyes del aborto, la igualdad de género, de matrimonio igualitario

²³ McIntyre, op.cit., pp. 45-61.

²⁴ Oreskes, N., Conway, E., *Merchants of Doubt*, New York, Bloomsbury, 2010.

²⁵ Latour B., *El gran retroceso*, Barcelona, Seix Barral, 2017.

²⁶ Brown, W., *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, pp. 153-156.

y promover el cristianismo fundamentalista, vaciando el concepto de libertad mediante campañas legales y publicitarias que tratan de dinamitar verdades consensuadas y establecidas en la sociedad. Todas estas actuaciones descansan en el mismo gesto: contribuir a forjar un espacio público refractario a la verdad: el espacio de la posverdad, más allá de lo verdadero y lo falso²⁷.

Podíamos saber con relativa exactitud cuáles eran los criterios clásicos para aceptar algo como verdad o como mentira, pero, una vez estalla el campo de juego, ¿qué criterios usa la posverdad para ser aceptada? ¿Qué mecanismos utilizaron los *lobbies* del tabaco o del negacionismo climático para imponerse en la opinión pública, más allá de la publicidad y la apariencia de verdad que le conferían sus expertos a sueldo? Para ello, es necesario acudir a otra de las características de la posverdad que se ha tratado ampliamente: su vínculo con lo sentimental. Es evidente que el hecho de que el agua hierva a 100 grados o la ley del movimiento uniformemente acelerado son completamente indiferentes a nuestro estado sentimental. Pero la posverdad utiliza mecanismos que implican vínculos sentimentales con el público, con el modo en que el público se relaciona con sus verdades. Para lograr tales asociaciones, se acude a lo que, desde la psicología, se ha dado en llamar *sesgo cognitivo*. Se trata de la tendencia humana a creer en aquello que nos beneficia o nos deja en buen lugar. Festinger experimentó tal sesgo a través de la prueba célebre del trabajo absurdo²⁸. Este sesgo cognitivo se expresa en las sociedades modernas a través de dos efectos concretos: el sesgo de confirmación con su efecto contraproducente y el efecto Dunning-Kruger. Efectos todos ellos extraídos de la psicología social que afirman la facilidad del ser humano para buscar evidencias que refrenden sus ideas, rechazar las que pongan en duda sus creencias y sobreestimar las propias capacidades. La posverdad se apoya en todos estos mecanismos, utilizando el sesgo de confirmación para obtener el apoyo de determinados grupos y el efecto Dunning-Kruger para restarle legitimidad a las opiniones de expertos aduciendo, como por ejemplo los negacionistas del Covid, que ellos se han informado y han encontrado evidencias que la ciencia no es capaz de ver.

Sin embargo, la crítica filosófica, los intereses económicos y los tendenciosos mecanismos psicológicos del ser humano no bastan para posibilitar un desplazamiento epistemológico como el de nuestros días. Son necesarios tres elementos más que acabarán de configurar el escenario de la posverdad: el declive de los medios de comunicación, la instalación del populismo político y un sistema productivo que funciona como una máquina generadora de malestar. En cuanto a los dos primeros,

²⁷ Hernández, C., “La posverdad en la era del panoptismo digital”, en *Monograma*, n.8, 2021, pp. 213 Doi: 10.36008/monograma.2021.08.1955

²⁸ Festinger, L., *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid, Instituto de Estudios Culturales, 1975.

baste decir que la ruptura de la información clásica que han provocado las redes sociales tiene como principal consecuencia una asociación electiva de los hechos que refrendan nuestras posiciones. La actualidad se recorta a través del muro de las redes sociales, el cual no es ya sólo una visión sesgada, por nuestras propias preferencias ideológicas, sino un modo de habitar el mundo. La proliferación de las *fake news* responden a la consecuencia lógica de este sesgo de la información que, llevado al límite, implica que los hechos ya no tengan importancia. Del mismo modo, tanto el periodismo como la política institucional han asumido la efectividad de estas herramientas, utilizando la tremenda ventaja que supone ignorar los hechos. Sin embargo, estas herramientas no tendrían un acomodo total en nuestra realidad si no apelasen a algo nuestro, a un profundo sentimiento de *malestar* que propicia el vector de liberación-agregación en el *nicho ecológico*²⁹ de su asiento. Si es cierto que la posverdad se basa en la puesta en movimiento de sentimientos, es preciso añadir que en nuestra actualidad es el malestar el núcleo sentimental al que se interpela³⁰.

5. El Malestar

MARK FISHER en su obra *El realismo capitalista* nos ofrece un mapa de nuestra sociedad en el que la caracteriza bajo las figuras del individualismo, el cinismo y la cancelación del futuro. No es nueva la caracterización de nuestra era como una era individualista. Lo colectivo se adelgaza en nuestras sociedades hasta el punto de que la relación con el otro queda relegada a mero intercambio de opiniones o puntos de vista, rehuendo cualquier posible planteamiento de un mundo común³¹ y cayendo en un subjetivismo radical³². El neoliberalismo ha promovido la expansión del individualismo bajo las formas de la *libertad electiva* y de la *competitividad*³³, como si nuestro mundo no estuviese ya construido y todo dependiese del buen tino de nuestras decisiones y la sana competencia³⁴. El modelo bien pudiera ser el del éxito en el deporte.

Encumbramos al individuo que ha cosechado el éxito como un modelo social. Ahora bien, esta entronización del éxito individual posee un envés que no es tan visible: el del fracaso. Del mismo modo en que nuestra sociedad individualiza el éxito, individualizamos también el fracaso. En la sociedad de las libertades elec-

²⁹ Hacking I. *Historical Ontology*. London, Harper University Press, 2002.

³⁰ Fischer, M. *Realismo capitalista*, *op.cit.*

³¹ Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

³² Domínguez, I., *Homo relativus*, Madrid, Akal, 2021.

³³ Laval, C., Dardot, P., *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 325-362.

³⁴ Hall, S., *El largo camino de la renovación*, Madrid, Lengua de Trapo, 2018.

tivas, se juzga el fracaso desde el punto de vista del individuo del tal modo que el fracaso, como el éxito, es solamente mío. Si un deportista pierde, si un alumno suspende, si una persona pierde su trabajo, el fracaso es vivido como propio. La realidad es el individuo mismo³⁵. Lo cual implica que las causas de dicho fracaso son atribuidas al mismo sujeto: malas decisiones, problemas de adaptación, no haberse esforzado lo suficiente. Incluso la lucha contra el cáncer se transforma en una cuestión electiva que resitúa la enfermedad en términos de una batalla individual³⁶. No solo obviamos los condicionantes sociales, culturales y de clase que, seguramente, han determinado el destino de ese individuo, sino que, además, impedimos una correcta percepción del fracaso. El alumno que ha fracasado en *lengua* observa como un fracaso individual lo que podría ser fruto de un contexto cultural diferente a los estándares culturales exigidos³⁷. Quien ha sido vencido por el cáncer queda estigmatizado como aquel que no ha luchado lo suficiente y no se ha apegado lo bastante al optimismo vital. Quien ha perdido un trabajo siente que ha fracasado cuando puede que su situación esté totalmente determinada por un contexto económico de determinado. Sin una red social que colectivice el fracaso – seguramente, el fracaso sea de todos nosotros en tanto sociedad³⁸– dejamos en la soledad absoluta a quienes se sienten fracasar: “Los individuos se culparán a sí mismos más que a las estructuras sociales, que igualmente han sido inducidos a creer que realmente no existen”³⁹. Individualizar el fracaso supone una fábrica de malestar constante que ha sido percibido como un verdadero negocio. La depresión, el estrés, la angustia, el sentimiento de vacío y la pérdida de dirección de la propia vida, sólo parecen tener solución desde una perspectiva individual. De ahí el éxito de, por ejemplo, el tratamiento farmacológico del estrés contra la mejora de las condiciones laborales. Las crecientes desigualdades de dos crisis muy próximas en el tiempo han provocado en nuestras sociedades una tremenda cantidad de malestar individualizado. El malestar actual, producto de las desigualdades y del individualismo, de la pérdida de un mundo común, es ese *algo nuestro a lo que interpela* la posverdad. Un malestar que no encuentra expresividad ni inteligibilidad en lo colectivo sino únicamente en el estallido individual y que se conduce mediante su conversión en resentimiento hacia la sociedad entera y sus consensos básicos. Es ese resentimiento la clave sutil que maneja la posverdad al proponer un mundo sin verdades. Porque la posverdad enardece el malestar dirigiéndolo

³⁵ Fischer, M., *Realismo capitalista*, op.cit., p. 82.

³⁶ Lorde, A., *Diarios del cáncer*, Madrid, Ginecosofía, 2019.

³⁷ Bourdieu, P, Passeron, J.C., *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 109.

³⁸ López Petit, S., *Tan cerca de la vida*, Barcelona, Rayo Verde, 2021, p. 84.

³⁹ Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida*, op.cit., p. 282.

contra alguien que en el límite es *contra todos*. Aquellos a quienes la sociedad ha abandonado a su suerte, tratan de encontrar un enemigo contra el que luchar y de procurarse una identidad colectiva nueva utilizando las interpelaciones de esa posverdad. Esta situación podría paliarse si imagináramos un futuro mejor, una salida colectiva al malestar que nos acecha, un nuevo modo de conducir el malestar para lograr subvertir sus condiciones de posibilidad. Pero, si como Fisher afirma, se nos han cancelado los mundos posibles, entonces se ha perdido la imaginación crítica y el horizonte emancipatorio hacia el cual volver la mirada. Se terminaron las utopías⁴⁰. Sin mundo posible al que acudir, únicamente tenemos el malestar encauzado por la posverdad mediante la violencia -por ahora sólo epistémica- hacia el otro, hacia la verdad, hacia el mundo.

6. Conclusión

HEMOS LLEGADO a la conclusión de que la posverdad es un desafío a nuestras democracias actuales que no debe enfrentarse apelando de nuevo a la verdad y a la mentira. De nada sirve coleccionar verdades supuestamente incorruptibles si no podemos transmitirlos. Sin embargo, atendiendo a los mecanismos de la posverdad, se nos hacen evidentes tres tareas principales. La primera es la necesidad de desvincular el malestar de la esfera puramente individual. La segunda es desvincular la verdad de una autoridad que es vivida como una imposición. La tercera es el fomento de un espacio común que diluya las tendencias individualistas de nuestros sistemas económicos y productivos.

En primer lugar, se hace necesaria toda una tarea crítica consistente en mostrar que las raíces de nuestro malestar no descansan en motivos y elecciones individuales. Un análisis arqueológico de las figuras del malestar no basada en términos puramente individuales, antropológicos u ontológicos, sino materiales, deberá mostrar las profundas conexiones entre el sistema productivo, social, cultural y gubernamental y el malestar a través de los modos específicos mediante los cuales nos relacionamos con nuestras verdades mayores, constituyéndonos como individuos. El malestar psíquico, el malestar social o el malestar laboral tienen su raíz en el modo específico de conducta y de comprensión de sí que se forja a través del entramado de relaciones sociales, productivas y de gobierno específicas y cuya genealogía ha quedado oculta debido a la naturalización acometida por la privatización de dicho malestar:

⁴⁰ Rodríguez, J.L., *Postutopía*, Zaragoza, PUZ, 2020.

“No es sorprendente que sientan ansiedad, depresión o falta de esperanza quienes viven en estas condiciones, con horas de trabajo y términos de pago que pueden variar de modo infinito, en condiciones de empleo terriblemente tenues. Sin embargo, puede llamar la atención, a primera vista, que se logre persuadir a tantos trabajadores de que acepten este deterioro en las condiciones de trabajo como «naturales», y que se ponga el foco en su interioridad (ya sea en las características de su química cerebral o en la de su historia personal) para encontrar las fuentes del estrés [...] la privatización del estrés se convirtió en una más de las dimensiones que se aceptan de antemano en un mundo aparentemente despolitizado”⁴¹

En segundo lugar, el escenario de la posverdad no requiere tanto una vuelta a la verdad tradicional como una recuperación de ciertos consensos fundamentales que no sean asumidos como imposiciones autoritarias, es decir, una democratización del conocimiento⁴². Para ello, mediante la crítica propiciada por el antiautoritarismo epistemológico, es posible una democratización del saber que permita darnos colectivamente las normas de vida a través de las cuales podamos orientarnos. La crítica a la verdad tradicional no será, entonces, un salto al vacío que palíe nuestra frustración mediante el recurso a un resentimiento hacia el mundo, sino una apertura a pensar la vida, el trabajo, la vulnerabilidad y la enfermedad como un asunto común del que depende el sentido de lo que somos en tanto sociedad: una posición antiautoritaria efectiva⁴³ que no haga de las verdades algo ajeno que se nos impone causándonos malestar. Para este objetivo será necesario el esfuerzo pedagógico, el esfuerzo epistémico y la vigilancia de las relaciones entre saber e ideología. Por último, la tarea por realizar debería propiciar la creación de un espacio común en el que se asiente la democratización del conocimiento y diluya las tendencias individualistas de nuestros sistemas de gobernanza⁴⁴. Un espacio común que no sería otra cosa que el hilo que teje nuestras derrotas, nuestros malestares, nuestros abismos, esto es, aquello que nos permite evitar la caída individualmente inevitable, una red de cuidados que, precisamente, a finales de siglo XVIII Durkheim establecía como única protección a las corrientes suicidógenas⁴⁵. La creación de una esfera pública radicalmente democrática⁴⁶, entonces, requerirá de una crítica de los caminos mediante los cuales se cumplen nuestros destinos individuales, una democratización del conocimiento y una red de cuidados, que interpele sin excluir y que forje el espacio común en el que el malestar no se convierta en resentimiento contra la realidad entera ni en una tarea privada, sino en indignación politizada.

⁴¹ Fisher, M., *Realismo capitalista*, op.cit., p. 87.

⁴² Broncano, F., *Conocimiento expropiado*, Madrid, Akal, 2020.

⁴³ Fisher, M., *Realismo capitalista*, op.cit., p. 100

⁴⁴ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 210

⁴⁵ Durkheim, E., *El suicidio*, Madrid, Akal, 2012

⁴⁶ Moreno Pestaña, J.L., *Los pocos y los mejores*, Madrid, Akal, 2021

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias Maldonado, M., “Informe sobre ciegos: genealogía de la posverdad”, en Ibañez, J., (ed.), *En la era de la posverdad*, op.cit., pp. 65-79.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Austral, 1995.
- Bourdieu, P, Passeron, J.C., *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Broncano, F., *Conocimiento expropiado*, Madrid, Akal, 2020.
- Brown, W., *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.
- Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 210.
- Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005
- Chomsky, N., “Entrevista”, en *El país*, 9 de marzo del 2018.
- D’Ancona, M., *Posverdad*, Madrid, Alianza, 2019.
- Díaz, J., “Escrito está”, en *Revista Colombiana de Cirugía*, vol.22, n.1, 2016, pp. 2-5
- Dominguez, I., *Homo relativus*, Madrid, Akal, 2021.
- Durkheim, E., *El suicidio*, Madrid, Akal, 2012
- Festinger, L., *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid, Instituto de Estudios Culturales, 1975
- Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Madrid, Akal, 2015, p. 72
- Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires, Caja negra, 2018
- Fisher, M., *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja negra, 2019
- Frankfurt, H., *Sobre la charlatanería*, Barcelona, Paidós, 2013
- Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.
- Gracia, J., “La posverdad no es mentira”, en J.Ibañez (ed.), *En la era de la posverdad*, Barcelona, Calambur, 2017, pp.37-49
- Hacking, I., *La construcción social de qué*, Barcelona, Paidós, 2001
- Hacking I. *Historical Ontology*. London, Harper University Press, 2002.

- Hall, S., *El largo camino de la renovación*, Madrid, Lengua de Trapo, 2018.
- Hernández, C., “La posverdad en la era del panoptismo digital”, en *Monograma*, n.8, 2021, Doi: 10.36008/monograma.2021.08.1955
- Herreras, E., García.Granero, M., “Sobre verdad, mentira y posverdad. Elementos para una filosofía de la información”, Bajo Palabra. II. Época, n.24, 2021, pp.157-176. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.008>
- Jameson, F., *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Verso, 2005.
- Latour, B., *El gran retroceso*, Barcelona, Seix Barral, 2017
- Laval, C., Dardot, P., *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2015
- Lizaga, J.L., “Charlatanería y cinismo”, en *XV Boletín Manuel Mindán*, 2020, pp.75-85
- López Petit, S., *Tan cerca de la vida*, Barcelona, Rayo Verde, 2021.
- Lorde, A., *Diarios del cáncer*, Madrid, Ginecosofía, 2019.
- McIntyre, L., *Posverdad*, Madrid, Cátedra, 2018.
- Moreno Pestaña, J.L., *Los pocos y los mejores*, Madrid, Akal, 2021
- Oreskes, N., Conway, E., *Merchants of Doubt*, New York, Bloomsbury, 2010
- Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981.
- Rodríguez, J.L., *Postutopía*, Zaragoza, PUZ, 2020
- Rodríguez Ferrándiz, R., *Máscaras de la mentira*, Valencia, Pre-textos, 2018
- Saborido, C., *Filosofía de la medicina*, Madrid, Tecnos, 2020

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 123-138



*Humberto Maturana. Science, education
and democracy from the biology of love*

*Humberto Maturana. Ciencia, educación
y democracia desde la biología del amor*

MARTA NOGUEROLES JOVÉ

Universidad Autónoma de Madrid
marta.nogueroles@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 139-154



Recibido: 12/09/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El 6 de mayo de 2021 falleció Humberto Maturana, un científico-filósofo revolucionario, que hizo importantes aportaciones a la ciencia y a las humanidades y se atrevió a pronunciar en su discurso palabras como sentir, emoción y amor. Posiblemente estas palabras, tan poco habituales en el ámbito científico y académico, hayan sido una de las causas de que el pensamiento de Maturana no haya tenido el impacto que se merece, por lo menos en España, donde no es un autor muy conocido. El artículo pretende hacer un homenaje a su figura. Para ello haremos un recorrido por las que han sido sus principales aportaciones, centrándonos en su concepción de la educación y de la democracia.

Palabras clave: Humberto Maturana, autopoiesis, amor, educación, democracia.

Abstract

On May 6, 2021, Humberto Maturana passed away, a revolutionary scientist-philosopher, who made important contributions to science and the humanities and dared to pronounce words such as feeling, emotion and love in his speech. Possibly these words, so unusual in the scientific and academic sphere, have been one of the reasons why Maturana's thought of him has not had the impact it deserves, at least in Spain, where he is not a well-known author. The article intends to pay homage to his figure of him. To do this, we will review what his main contributions have been, focusing on his conception of education and democracy.

Keywords: Humberto Maturana, autopoiesis, love, education, democracy.

Introducción

HUMBERTO MATURANA puede considerarse uno de los científicos más importantes del siglo XX. Sus investigaciones han sido de gran relevancia para el avance de la educación, la comunicación, la cibernética, la antropología, la sociología, la psicología y las ciencias de la vida. Incluso fue postulado para el Premio Nobel de Medicina y Fisiología junto al científico Jerome Lettvin, gracias a su trabajo sobre la actividad de una célula direccional de un órgano sensorial.

Conocí a Humberto Maturana gracias a una entrevista a su discípulo y colaborador, el neurobiólogo chileno Francisco Varela, que apareció hace varios años en la revista de divulgación *Cuerpamente*. Francisco Varela falleció tempranamente en 2001, a los 54 años, dejando importantes estudios acerca del fenómeno de la conciencia desde una perspectiva científica, filosófica y budista. A los 17 años Varela había leído toda la obra de Ortega y Gasset, por lo que en sus trabajos y también en los de su maestro, se puede apreciar su influencia. Desde la lectura de aquella entrevista, mi interés por la obra de Maturana ha sido permanente.

Biografía intelectual de un biólogo- filósofo

HUMBERTO MATURANA Romesín nació en Santiago de Chile en 1928, dentro de una familia muy humilde. Él mismo señala que fue un niño normal, aunque reconoce que se hacía preguntas que han seguido preocupándole en su vida adulta. Por ejemplo, le interesaba descubrir cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Por lo demás, le gustaba fabricar sus propios juguetes, subir a los árboles y amaba a los insectos y a las plantas. Su madre, Olga Romesín, de formación aymara, dejó una profunda huella en su vida y de ella aprendió que lo más importante es colaborar y compartir en comunidad.

Estudió medicina y biología en Chile y amplió sus estudios en el campo de la Anatomía y la Neurofisiología en el University Collage de Londres, con una beca de la Fundación Rockefeller. Se doctoró en Biología por la Universidad de Harvard (EEUU) y prolongó sus trabajos de investigación sobre anatomía y neurofisiología en el Instituto Tecnológico de Massachussets, junto al científico Jerome Lettvin,

Volvió a su país en 1960 para trabajar como ayudante docente en la cátedra de Biología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile. Sus clases eran muy divertidas, una vez se presentó con una culebra en el bolsillo para mostrar cómo el desplazamiento de la culebra dependía del terreno. Tuvo tanta fama de profesor entretenido que en la última clase que dio, en el año 1969, estaba el anfiteatro lleno y asistió hasta el decano.

En 1965 fundó el Instituto de Ciencias y la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile. En 1992 fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Libre de Bruselas y en 1994 recibió el Premio Nacional de Ciencias. Más adelante creó el Laboratorio de Epistemología Experimental y en el año 2000 fundó el Instituto Matrízico junto con Ximena Dávila. Dicho Instituto es un laboratorio para el estudio transdisciplinario de lo humano, desde el cual se quiere contribuir a crear las condiciones para un cambio cultural ético pues, según Maturana, estamos centrados en relaciones de desconfianza, control, dominación y competencia, propias de la cultura patriarcal-matriarcal. En 2006 fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Santiago de Chile y en 2010, la Universidad de Málaga le concedió también este reconocimiento por sus contribuciones en el campo de la educación.

Su pensamiento se puede inscribir dentro del constructivismo radical y en su obra cuestionó las grandes dualidades que han recorrido la historia de la filosofía, como pueden ser razón-emoción, objeto-sujeto o cuerpo-mente, entre otras. Fue, además, muy crítico con la ciencia objetivista y con el modelo político neoliberal, basado en la competitividad y en la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. Apoyó los movimientos sociales tales como el feminismo, el ecologismo, el indigenismo y el movimiento estudiantil.

Entre sus obras destacan: *La objetividad: un argumento para obligar* (1966), *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica* (con Francisco Varela) (1972), *Autopoiesis and cognition: the realization of the living* (con Francisco Varela) (1980), *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano* (con Francisco Varela) (1984), *Emociones y lenguaje en educación y política* (1990), *El sentido de lo humano* (con Sima Nisis de Rezepka) (1991), *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia* (con Gerda Verden-Zöller) (1993), *La democracia es una obra de arte* (1994), *Desde la biología a la psicología* (con Jorge Luzoro García) (1995), *La realidad, ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad* (1995), *La realidad, ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos del conocimiento* (1996), *Habitar lo humano en seis ensayos de biología-cultural* (con Ximena Dávila) (2008), *El árbol del vivir* (con Ximena Dávila) (2015), *Historia de nuestro vivir cotidiano* (con Ximena Dávila) (2019), *La revolución reflexiva* (con Ximena Dávila) (2021).

La *autopoiesis* o la definición de la vida

DESDE LOS INICIOS de su trayectoria científica Maturana se obsesionó en comprender el fenómeno de lo vivo y en intentar definirlo. En 1960, cuando era un joven profesor ayudante, un alumno le hizo la siguiente pregunta:

“Señor, usted dice que la vida se originó en la tierra hace más o menos tres mil quinientos millones de años atrás ¿Qué sucedió cuando se originó la vida? ¿Qué comenzó al comenzar la vida de modo que usted puede decir ahora que la vida comenzó en ese momento?”¹.

Maturana no fue capaz de responderle en aquel momento, e incluso confiesa que se puso colorado, pero le prometió que si volvía en un año podría darle una respuesta. Cumplir esta promesa no le resultó nada fácil pues desde el ámbito científico no encontraba definiciones de lo que era la vida ni de lo que era un ser vivo, pues se trataba de un tema reservado a los filósofos. En definitiva, en los años 60 del pasado siglo esta era una pregunta sin respuesta. Después de seis años de investigación llegó a una conclusión importante y es que todo lo que les pasa a los seres vivos tiene que ver con ellos y no con otra cosa. Es decir, son sistemas autónomos, en los que su autonomía se da en su autorreferencia. A esta teoría le puso el nombre de *autopoiesis* (del griego *autos*: sí mismos y *poiein*: producir) y la definió de la siguiente manera: “Los seres vivos son sistemas cerrados en su dinámica de constitución como sistemas en continua producción de sí mismos”². Esto significa que todo ser vivo es un sistema cerrado que se está creando a sí mismo continuamente y, por tanto, reparándose, manteniéndose y modificándose. Esta teoría la desarrolló junto a su discípulo Francisco Varela en la década de los setenta y fue expuesta en los libros *De máquinas y seres vivos* y *El árbol del conocimiento*. Con ella Maturana y Varela respondieron no solo a la pregunta fundamental ¿Qué es la vida? Sino también a la de ¿Qué es la muerte? Puesto que cuando se detiene la *autopoiesis* morimos.

La *autopoiesis* es una teoría revolucionaria, en primer lugar, porque da respuesta a algo que no lo tenía, además de explicar diversos fenómenos como el de la simbiosis celular o el de la formación de sistemas multicelulares, que no viene al caso detallar aquí. Pero sin duda lo más valioso, a nuestro juicio, es que Maturana, con esta teoría crea un puente entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, que ya no se ven como disciplinas separadas. Es decir, Maturana entiende al ser humano como un todo que existe en dos dominios al mismo tiempo, el de la fisiología, don-

¹ Maturana, Humberto y Varela Francisco, *De máquinas y de seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A, 1994, pág 10.

² Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1996, pág 29.

de tiene lugar nuestra dinámica corporal y el de la relación con el medio, que es el terreno de la convivencia. Las implicaciones de la *autopoiesis* se extienden, además de al ámbito de la biología, al de la antropología, las relaciones sociales, a la política y a la educación, entre otras, como veremos más adelante.

La teoría biológica del conocimiento

LA *AUTOPOIESIS*, además de explicar el fenómeno de la vida, también trata de responder a la pregunta por el aprendizaje. La *autopoiesis* es, en este sentido, la base de la teoría biológica del conocimiento de Maturana y el fundamento de su pensamiento educativo.

La teoría biológica del conocimiento es también revolucionaria, pues afirma que el mundo que uno vive se configura con otros y que el conocer no es una copia del mundo externo, sino que es el resultado de las interacciones del sistema viviente con el ambiente que le rodea. Es decir, al ser sistemas determinados en nuestra estructura, tal como afirma la teoría de la *autopoiesis*, cuando algo incide sobre nosotros, lo que nos pasa depende de nosotros y no de lo externo. De modo que, el aprendizaje, no consiste en la captación de algo externo e independiente de nosotros, sino que ya está determinado en mí. El fenómeno cognoscitivo es, por tanto, el resultado del operar del ser vivo en su medio. Dicho de otra forma, uno aprende el mundo que vive con el otro. Así pues, para Maturana, el futuro de un organismo nunca está determinado en su origen, sino que su evolución depende de su relación con las circunstancias³. Y añade que las dificultades de aprendizaje nada tienen que ver con la inteligencia, sino con las emociones y con los ámbitos relacionales en que se mueven los niños y las niñas.

La crítica al racionalismo

MATURANA HA SIDO UNO DE LOS CRÍTICOS más emblemáticos del racionalismo moderno. Considera que lo que caracteriza a lo humano no es la razón sino las emociones y asegura que pensar que el ser humano es un ser racional es llevar anteojeras como las de los caballos. Al declararnos seres racionales, no solo estamos desvalorizando las emociones, sino que no vemos la intrínseca relación existente entre razón y emoción. Tampoco nos damos cuenta de que todo sistema racional tiene

³ Aquí podemos ver claramente la influencia de Ortega y Gasset, al que había leído con mucha dedicación el discípulo de Maturana Francisco Varela, como hemos señalado más arriba.

un fundamento emocional. Ahora bien, para Maturana las emociones no son eso que corrientemente llamamos sentimientos sino que son “disposiciones corporales dinámicas que definen los distintos dominios de acción en que nos movemos”⁴. De modo que, cuando cambiamos de emoción, cambia nuestro dominio de acción y es algo que podemos comprobar en nuestra vida cotidiana⁵. Sin embargo, lo negamos e insistimos en que lo que define al ser humano es su ser racional. En definitiva, todo sistema racional actúa con premisas aceptadas a priori desde cierta emoción y, lo humano, se constituye en el entrelazamiento de lo emocional con lo racional. Por lo tanto, no se puede dar una acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto.

El amor como fundamento de lo social

ENTRE TODAS LAS EMOCIONES existe una que tiene un papel primordial en la hominización, pues constituye el fundamento de lo social y de nuestra historia homínida. Esta emoción es el amor⁶, al que Maturana concibe fenómeno biológico y define como la emoción que nos lleva a aceptar al otro como legítimo en la convivencia:

¿Qué es el amor en el dominio conductual? Es la emoción más simple de todas, es el dominio de las conductas en las cuales el otro surge como legítimo otro en condiciones seguras. No es una virtud, no necesita mayor entendimiento, son las condiciones en las cuales el otro surge como legítimo otro, en combinación con uno.⁷

Una de las principales características del amor es que, bajo su influencia, no existe la exigencia, pues esta niega la legitimidad del otro y no le permite tener una conducta responsable en la que se hace cargo de su querer. El amor es lo que caracteriza al ser humano, puesto que somos animales dependientes del amor y adictos a él. Además, el amor es una condición necesaria para el desarrollo físico, psíquico, social y espiritual de niños y adultos. A partir de aquí Maturana concluye que la mayor parte del sufrimiento humano procede de la negación del amor y que este constituye la mejor medicina para curar males físicos y psíquicos: “No importa la edad, nos enfermamos cuando se interfiere con el amor. ¿Cuál es la medicina fundamental?: ¡El amor!!”⁸.

⁴ Maturana, Humberto, *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago de Chile, Dolmen, 2001, pág 8.

⁵ Maturana nos pone el siguiente ejemplo: cuando alguien le quiere pedir aumento de sueldo a su jefe no lo hace cuando está enojado porque sabe que está en un dominio en el que solo son posibles ciertas acciones.

⁶ Hay que hacer notar que Maturana no habla desde el cristianismo, sino desde la biología.

⁷ Maturana, Humberto, *La democracia es una obra de arte*, Colombia, Cooperativa Editorial Magisterio, pág 17.

⁸ *Ibidem*, pág 18

La razón por la que el amor es el fundamento de lo social es que, en un espacio de lucha y competencia, no hubiera sido posible que surgiera el lenguaje, que es aquello que nos convierte en humanos. Sin embargo, a pesar de que el amor es una disposición básica en nuestra biología, es decir, que lo normal es estar abierto a la aceptación del otro como legítimo, nuestro autor asegura que inventamos discursos racionales que niegan el amor y crean límites en la convivencia con los demás. Uno de estos discursos es la conciencia de guerra, pues dicha conciencia, además de negar el amor, abre el paso a la indiferencia, al rechazo, al odio y a la destrucción. Pero como dice Maturana, el amor deshace al enemigo y nos pone como ejemplo algo que ocurrió en la Primera Guerra Mundial. Los alemanes conversaban con los ingleses o con los franceses en las trincheras y esto ponía en peligro la guerra, pues entre ellos se generaba amistad. Hubo entonces que prohibir el encuentro de los enemigos fuera de la lucha para que no decayera la conciencia de guerra.

Por lo tanto, la solución a los conflictos humanos pasa indiscutiblemente por el amor, es decir, por tratar al otro como legítimo, generando así un espacio donde se haga posible la cooperación, el respeto y la posibilidad de conversar y reflexionar en comunidad.

El papel del lenguaje

ADEMÁS DE LAS EMOCIONES, para Maturana hay otro elemento que forma parte imprescindible del vivir humano y es el lenguaje, al que define como “el espacio de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales en que nos movemos”⁹. Según nuestro autor, el lenguaje no es un sistema de comunicación simbólica como se cree, sino un fenómeno biológico que se origina en nuestra historia evolutiva. Es decir, la transformación del cerebro que nos convirtió en seres propiamente humanos, nada tuvo que ver con el uso de instrumentos que es la explicación habitual, sino con el lenguaje. Para explicar esta teoría se remonta a nuestros antecesores y nos dice que eran animales comedores de granos, recolectores que vivían en grupos pequeños. Estos grupos humanos compartían sus alimentos entre todos y los machos participaban en el cuidado de las crías. Este modo de vida, basado en la convivencia, en la sensualidad y en el que se daba una sexualidad frontal, es el marco donde surgió el lenguaje y el conversar.

Hay que hacer notar que, en esta etapa de la humanidad, todavía no había surgido el patriarcado y, por consiguiente, no se daba la competencia y la lucha, sino

⁹ Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, o.c., pág 35.

la solidaridad y el compartir. De otro modo hubiera sido imposible que surgiera el lenguaje, puesto que la emoción fundadora del lenguaje es el amor. De ahí que, para Maturana, el lenguaje sea mucho más que un sistema de símbolos que sirve para comunicarnos, pues tiene una importancia fundamental en la convivencia. Es decir, si como afirma la teoría de la *autopoiesis*, somos estructuras cerradas y lo que nos pasa tiene que ver con nosotros porque vivimos el mundo que configuramos con la convivencia, el lenguaje es fundamental porque con él configuramos el mundo en dicha convivencia. Y, aunque es evidente que necesito mi cerebro para utilizar el lenguaje, el lenguaje no se da en el cerebro, sino que siempre tiene lugar en el espacio de relaciones con los demás. Por otra parte, el lenguaje se encuentra siempre entrelazado con las emociones y a este entrelazamiento se le llama conversar. Cuando conversamos construimos nuestra realidad con el otro, hasta tal punto que, en una comunidad, el contenido del conversar arrastra su quehacer. En definitiva, el lenguaje es el generador del espacio donde existimos como seres humanos, por eso es tan importante, porque las conversaciones, que son entrelazamientos del *lenguajear* y el emocionar, configuran el mundo en que vivimos. De este modo se puede afirmar que los seres humanos somos lo que conversamos. Por ejemplo, como señala Maturana, son las conversaciones que constituyen la democracia, lo que constituye la democracia.

La función del lenguaje en nuestra sociedad es tan potente que, además de cambiar actitudes, también es capaz de generar cambios en nuestra fisiología porque nos podemos herir o acariciar con las palabras. Bajo esta perspectiva y como veremos más adelante, el lenguaje tendrá un papel fundamental en la educación y en la construcción de la democracia.

La objetividad entre paréntesis

ADEMÁS DE REVOLUCIONAR LAS TEORÍAS sobre el aprendizaje, la teoría de la *autopoiesis* atenta contra la existencia de la realidad objetiva. Efectivamente, Maturana renunció a la postura metafísica típica de nuestra cultura que defiende una realidad independiente de nosotros como fundamento de todo lo que sucede. Es decir, nuestro autor no admite una realidad independiente del ser humano, pues asegura que el mundo en el que vivimos es el mundo que nosotros configuramos y no un mundo que encontramos. Por lo tanto, el mundo en el que vivimos comienza a existir cuando lo creamos a través de nuestro hacer. Con esta afirmación Maturana desmonta uno de los grandes principios de la racionalidad científica, que siempre ha defendido la objetividad del conocimiento. Además, se atreve a sostener que no

se puede decir que exista algo como real, ni tampoco que interpretemos la realidad. Lo único que puede afirmarse es que el mundo que vivimos lo configuramos con la convivencia. A esta postura la llama Maturana poner la objetividad entre paréntesis¹⁰, mientras que la postura habitual es la que pone a la objetividad sin paréntesis.

Por otra parte, para Maturana, la objetividad se ha utilizado siempre como un argumento para obligar a los demás y constituye el principal impedimento para mejorar el mundo pues, al apropiarnos de la verdad, no aceptamos la legitimidad del mundo del otro. Por el contrario, con la objetividad entre paréntesis, las relaciones humanas ocurren en la aceptación mutua, pues no existen verdades absolutas ni relativas, sino muchas verdades diferentes en dominios distintos. Lo explica de esta forma:

Noten ustedes que en el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis, cuando digo “esto es así” lo que estoy haciendo es decir al otro que si no está de acuerdo conmigo, está mal y que debe hacer lo que yo digo para estar bien y que si no lo hace no me queda otro recurso que exigirle obediencia o negarlo tarde o temprano de una manera definitiva¹¹

El vivir matríztico

MATURANA ES EL CREADOR DEL INSTITUTO MATRÍZTICO junto con Ximena Dávila Yáñez. Se trata de un laboratorio para el estudio transdisciplinario de lo humano y, al mismo tiempo, funciona también como una organización que genera procesos de acompañamiento reflexivo a comunidades y organizaciones públicas y privadas. Su objetivo es mejorar la convivencia social y lograr un cambio cultural ético que termine con las relaciones de desconfianza y control propias de la cultura patriarcal-matriarcal.

Con la palabra matríztica Maturana se refiere a una forma de convivencia caracterizada por el bienestar. Así define nuestro autor a las culturas matríztricas¹²:

Las culturas matríztricas están centradas en la visión materna, del cosmos como lo que acoge, contiene y nutre dando y quitando en la renovación cíclica del existir. Conservación en el modo de vivir cotidiano de la unidad de la existencia al mundo natural y al *bien-estar* que conlleva este modo de vivir surgiendo el amar como un ocurrir espontáneo y como fundamento del vivir deseable.¹³

¹⁰ Liberati, Jorge, “La objetividad entre paréntesis: A propósito de Humberto Maturana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 12. N° 38 (Julio-Septiembre, 2007), pp. 121-125.

¹¹ Maturana, Humberto, *Emociones y lenguaje en educación y política*, o.c., pág 39

¹² A veces utiliza esta palabra con z o con s indistintamente

¹³ Maturana Humberto y Dávila Ximena, *Habitar Humano en seis ensayos de Biología-Cultural*, Santiago de Chile, J-C-S- Sáez editor, 2008, Pág 42

Maturana se basa en estudios arqueológicos¹⁴ para elaborar su teoría de las “Eras Psíquicas de la Humanidad”. Afirma que la *Era matrística* era la forma fundamental de convivir de nuestros ancestros, basada en la colaboración, la participación y la resolución de conflictos con la conversación. La humanidad vivía entonces en pequeños grupos que estaban unidos en la ternura, la sensualidad y la sexualidad como un ámbito de bien-estar. Esta forma de vida idílica se interrumpió aproximadamente entre cuatro mil y cinco mil años antes de Cristo, cuando llegaron de Asia unos pastores que trajeron consigo la cultura patriarcal. Se produjo entonces un conflicto entre lo masculino y lo femenino, entre lo patriarcal y lo matrístico, pues son dos culturas opuestas. La sociedad patriarcal se basa en la dominación de los otros a través de la apropiación de la verdad, en la jerarquía, la autoridad, la guerra, la competencia, el poder, el crecimiento, la apropiación de los recursos, la desconfianza, la justificación racional del control, etc. Lo matrístico, en cambio, como ya hemos señalado, se basa en los valores contrarios, como son la colaboración, el compartir, la participación, la igualdad entre hombres y mujeres, la no apropiación, etc. Con la irrupción del patriarcado esta forma de vivir matrística se ha conservado únicamente en la relación materno-infantil. Así lo explica Maturana:

Fíjense ustedes que en la relación materno infantil y en el jardín infantil es una continua invitación a la colaboración, a la participación, a resolver los conflictos en la conversación, a la no apropiación; allí el cuerpo es legítimo y los niños y las niñas pueden andar desnudos¹⁵

Por el contrario, la vida adulta se basa en la competencia, la lucha, la defensa de los intereses y la guerra. Mientras que la adolescencia, es el paso de la forma de vida matrística a la patriarcal, con lo que no es de extrañar los conflictos que aparecen en esta etapa de la vida, pues se pasa de una cultura colaborativa a una cultura competitiva, lo que no deja de ser traumático.

La educación desde la biología del amor

TODA LA TEORÍA DE MATURANA desemboca en un modelo social- la sociedad matrística- y, por consiguiente, en un modelo educativo con el que lograr un cambio encaminado a alcanzar la armonía social. Su concepción de la educación deriva directamente de la *autopoiesis*, pues define la tarea educativa como un proceso

¹⁴ *El cáliz y la espada* de Ryan Aspens

¹⁵ Maturana, Humberto, *La democracia es una obra de arte*, o.c., pág 22.

en el cual el niño/a convive con otro/a y al convivir con el otro/a se transforma espontáneamente. De tal manera, que su modo de vivir se hace progresivamente más congruente con el del otro/a en el espacio de convivencia. Para nuestro autor el educar ocurre, por tanto, todo el tiempo y de manera recíproca. Y se puede afirmar que las personas aprenden a vivir según el convivir de su comunidad. Un convivir que, a su vez, se genera a partir del lenguaje y del conversar que se da en esa comunidad.

Ya hemos explicado anteriormente el papel fundamental del lenguaje en la comunidad humana. Así pues, el lenguaje también tendrá un papel crucial en la educación, como generador de espacios de convivencia. Pero existe otro elemento imprescindible en la educación tal como la concibe Maturana y es el amor. Efectivamente, para nuestro autor, el amor es la emoción fundamental para el crecimiento, el bienestar y la configuración de un mundo en convivencia. Y es, además, la única emoción que amplía la conducta inteligente. Mientras que, por el contrario, el miedo, la ambición, el enojo y la competitividad reducen la inteligencia humana¹⁶. Sin embargo, la cultura patriarcal-matriarcal en la que vivimos, centrada en las relaciones de dominación y sometimiento, educa para alcanzar el éxito y obliga a altos niveles de exigencia. La consecuencia inmediata de este tipo de educación es el miedo, la inseguridad y la falta de respeto por uno mismo y por el otro.

La propuesta de Maturana para salir de este círculo vicioso es la de una educación humanista que consiga mejorar la convivencia social. Su concepción de la escuela es la de un lugar de cooperación y convivencia donde se aprenda a mirar y escuchar al otro en armonía, sin sometimiento. Y para ello hay que empezar rompiendo la relación tradicional entre maestro y alumno, en la que el maestro es el controlador. También hace falta recuperar el mundo de las emociones, que el racionalismo imperante viene dejando siempre en segundo plano. Las emociones, que son la auténtica dimensión humana, nos permitirán transformar la escuela en un lugar de convivencia, en un entorno acogedor donde el niño y la niña quieran estar porque lo pasan bien. Solo de este modo los infantes podrán crecer como personas que se aceptan y respetan a sí mismas, aceptando y respetando a los otros. En este ambiente, armónico y cálido, serán capaces de aprender cualquier cosa y, al llegar a adultos, se convertirán en ciudadanos democráticos, serios y responsables y ya no estarán centrados en la competencia, sino en el placer de estar con los demás.

¹⁶ Maturana nos pone el siguiente ejemplo: si un profesor quiere que sus alumnos salgan mal en los exámenes genera inseguridad, miedo y ambición, mientras que si quiere que salgan bien genera respeto y confianza a través del amor.

Ahora bien ¿Cómo lograr esta educación? En primer lugar, empezando por reconocer que no somos seres trascendentes sino seres cambiantes y aplicando esta idea al modo en que tratamos a los niños/as en el aula. Por ejemplo, evitando decir si esta niña es buena o mala, inteligente o tonta porque, de este modo, la profesora estabiliza su relación con esa niña de acuerdo a esa afirmación. La niña, entonces, no tendrá escapatoria y caerá en la trampa de la no aceptación y el no respeto a sí misma y, por lo tanto, no podrá aceptar y respetar al otro. Nuestro autor recalca la plasticidad humana y la capacidad para que podamos ser cualquier cosa, desde un torturador a una persona justa. Lo que seamos dependerá de la historia de nuestro vivir. De ahí la importancia de las “circunstancias”, porque son esas circunstancias las que nos harán ser o un torturador o una persona justa.

Otra cuestión fundamental que señalará Maturana es que, en el aula, hay que evitar los castigos y la desvalorización de los niños/as, así como fomentar la competencia. Es un hecho que, en nuestra sociedad, la competitividad está considerada un bien social, sin embargo, no debe fomentarse en la educación, porque se constituye en base a la negación del otro. Mientras que la cooperación, que es el estado natural del ser humano, junto con el amor, promueve la aceptación y el respeto del otro. Maturana también incluye en su modelo educativo el respeto por la naturaleza. Porque, en definitiva, el objetivo principal de la educación es recuperar la armonía del vivir matrístico, una forma de vida que no destruye y explota y no pretende dominar el mundo natural, sino que busca el bienestar humano en armonía con el bienestar de la naturaleza.

Nuestro autor es consciente de las dificultades de llevar a cabo esta educación humanista en la sociedad en que vivimos, en la que los estudiantes se enfrentan a un dilema enorme. Es decir, tienen que elegir entre lo que se pide de ellos, que es prepararse para competir en un mercado profesional y el impulso de su empatía social, que los lleva a desear cambiar un orden político-cultural generador de desigualdades y pobreza. En definitiva, la propuesta educativa de Maturana es la de una educación para la democracia.

La democracia como obra de arte

LA DEMOCRACIA¹⁷, para Maturana, es una forma de vida basada en la convivencia matrística que, como ya hemos visto, es aquella en la que se da un trato entre

¹⁷ Los griegos, señala Maturana, a pesar de vivir en una cultura patriarcal, inventaron la democracia, es decir, abrieron una brecha dentro del patriarcado.

iguales. La democracia no tiene que ver, por tanto, con la elección de representantes –presidentes o presidentas, parlamentarios, etc–, sino con la convivencia, la colaboración y el respeto por los demás. Así pues, no es un ámbito de lucha, ni de poder y en ella no tiene cabida la obediencia, sino la colaboración. Veamos cómo lo explica Maturana:

Saben ustedes que la obediencia y la colaboración son cosas totalmente distintas. La obediencia implica siempre la autonegación; la autonegación del que obedece, la negación del que ordena. La colaboración solamente es posible entre iguales en el espacio en el cual se da la colaboración¹⁸.

El amor es la emoción que constituye la democracia ya que esta se basa en el deseo de una convivencia fraternal. No existe, por tanto, justificación racional¹⁹ alguna para la democracia, sino que solo se trata de un deseo, de un querer²⁰. Un querer que nos remonta a la infancia, en la cual, como ya hemos visto más arriba, se da una forma de convivencia basada en la igualdad y la colaboración.

En cuanto a las condiciones para que pueda darse la democracia Maturana señala dos. La primera es que hayamos aprendido a vivir en ella, algo que ha ocurrido en nuestra niñez, puesto que en la edad adulta es muy difícil aprender esta forma de convivencia.

La otra condición es que la democracia no puede ser defendida, únicamente puede ser vivida, pues solo si es vivida podrá ser una democracia verdadera. Por el contrario, su defensa, al igual que la defensa de cualquier sistema político, sólo nos conduciría a la tiranía. En definitiva, lo único que podemos hacer para vivir en democracia es vivir de acuerdo a ella, generando acuerdos públicos. Se trata, pues, de un acto de responsabilidad pública.

Conclusiones

COMO YA HEMOS COMENTADO, las implicaciones de la teoría de la *autopoiesis*, formulada por Maturana y Varela, van mucho más allá del ámbito de la biología. Esta teoría plantea otra forma de entender al ser humano, no como *homo sapiens*, sino *homo amantis*. Su punto de partida, por tanto, es el contrario al habitual, pues se trata de una historia no belicista de la humanidad, en la que no es la agresión lo que define al ser humano, sino el amor, y tampoco es la lucha el modo fundamen-

¹⁸ Maturana, Humberto, *La democracia es una obra de arte*, o.c., pág 32.

¹⁹ Lo racional no hace más perfecto al mundo

²⁰ De modo que podría decirse que tiene más un fundamento emocional que racional.

tal de relación humana sino la colaboración. La historia bélica de la humanidad empieza con el patriarcado y la democracia constituye una brecha dentro del mismo, que aspira a recuperar la forma de vida matrística, basada en el respeto y la colaboración que se daba antes de la llegada del patriarcado. La sociedad democrática requiere, asimismo, una educación humanista, basada en el amor, la convivencia y el respeto.

El valor del pensamiento de Maturana reside en que no se encerró en el mundo científico, donde la mayoría de las veces no existen los juicios morales. En su concepción de la ciencia no nos parece arriesgado decir que se puede encontrar la estela de la Escuela de Frankfurt.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Liberati, Jorge, “La objetividad entre paréntesis: A propósito de Humberto Maturana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 12. N° 38 (Julio-Septiembre, 2007), pp. 121-125.

Maturana, Humberto y Varela Francisco, *De máquinas y de seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A, 1994.

Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1996.

Maturana, Humberto, *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago de Chile, Dolmen, 2001.

Maturana, Humberto, *La democracia es una obra de arte*, Colombia, Cooperativa Editorial Magisterio.

Maturana Humberto y Dávila Ximena, *Habitar Humano en seis ensayos de Biología-Cultural*, Santiago de Chile, J-C-S- Sáez editor, 2008.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 139-154



Responsibility for Care

*Responsabilidad
por los cuidados*

TXETXU AUSÍN DÍEZ

Instituto de Filosofía, CSIC
txetxu.ausin@cchs.csic.es

ROSANA TRIVIÑO CABALLERO

Universidad Complutense
rosanatr@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.008>
Bajo Palabra. II Época. Nº 30. Pgs: 155-174



Recibido: 05/08/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Este trabajo pretende mostrar, por un lado, la necesidad de priorizar los cuidados como necesidad básica para el sostenimiento de la vida y la sociedad; por otro lado, el desigual reparto entre quienes proporcionan y quienes reciben esos cuidados, basado, fundamentalmente, en el sistema sexo-género. Para ello, se aplica el marco teórico de la ética del cuidado y se proporcionan argumentos y datos empíricos acerca de las consecuencias que tienen sobre las mujeres circunstancias como la maternidad, la crianza o el cuidado de personas en situación de dependencia.

Palabras clave: vulnerabilidad, cuidado (no remunerado), ética, responsabilidad, maternidad, crianza, dependencia.

Abstract

This work aims to show, by the one hand, the basic need of care to maintain life and society; by the other, the unequal distribution of care between those who provide it and those who receive it, mostly based on the sex-gender system. To achieve this goal, the theoretical framework of care ethics is applied, as well as arguments and empirical data on the consequences that some circumstances—such as motherhood, upbringing or caring of dependent people— have on women.

Keywords: vulnerability, (uncompensated) care, ethics, responsibility, maternity, child rearing, dependency.

1. Introducción

ESTE TRABAJO TIENE COMO OBJETIVO establecer cómo la condición humana de vulnerabilidad requiere de unas tareas de cuidado que, en las circunstancias que ofrece el marco socioeconómico actual, no se distribuyen de manera justa. Para ello, se utiliza la perspectiva teórica de la llamada ética del cuidado, que, por un lado, ofrece claves conceptuales de interés para denunciar la invisibilización y precarización de las actividades relacionadas con el cuidado, generalmente desempeñadas por mujeres; por otro lado, reivindica la importancia de esas actividades para el sostenimiento de las sociedades y denuncia cómo quienes ostentan posiciones de privilegio se benefician irresponsablemente del *statu quo*. Ello genera una desigualdad basada en el sistema sexo-género en el que los derechos, intereses y capacidades de las mujeres resultan dañados, especialmente cuando se trata de mujeres migrantes, indocumentadas, racializadas y/o en situación de precariedad económica.

La estructura que se sigue en el texto es la siguiente: en primer lugar, se establece el marco conceptual de lo que puede entenderse como vulnerabilidad o vulnerabilidades; a continuación, se desarrolla el concepto de cuidado como respuesta necesaria a esa condición de vulnerabilidad que atraviesa toda existencia humana desde los planteamientos de la ética del cuidado. Antes de concluir, se expone lo que Joan Tronto ha denominado “irresponsabilidad privilegiada”, vinculada a las consecuencias sociales y económicas que ese fenómeno genera en términos de desigualdad e inequidad de género. En relación con este punto, se señalan específicamente dos momentos en los que la brecha de los cuidados se amplía: la maternidad y crianza y la atención a las personas en situación de dependencia.

2. Vulnerabilidades

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, el concepto de vulnerabilidad ha adquirido un importante papel en la reflexión ética, jurídica, política, bioética y filosófica¹. Como denomi-

¹ Feito, L., “Vulnerabilidad”, *Anuario del Sistema Sanitario de Navarra*, 2007, 30 (3), pp. 7-22; Hurst, S., “Vulnerability in Research and Health Care. Describing the elephant in the room?”, *Bioethics*, 2008, 22 (4), pp. 191-202; Mackenzie, C.; Rogers, W. y Dodds, S., *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*,

nador común de las diferentes perspectivas, se observa una premisa universalmente aceptable: la vulnerabilidad implica la susceptibilidad de ser herido, de recibir un daño o perjuicio, de padecer lesión física o moral. Por tanto, este concepto se puede relacionar con la posibilidad de sufrimiento, con la enfermedad, el dolor, la fragilidad, la limitación y, en última instancia, la muerte.

En un sentido primario, la vulnerabilidad es constitutiva del ser humano, un rasgo intrínseco y esencial de cada individuo. Así lo establece Hannah Arendt cuando hace descansar la “condición humana” en su fragilidad y vulnerabilidad². Y Emmanuel Lévinas, que parte del concepto de vulnerabilidad para entender la naturaleza humana y el fundamento de la moralidad³. La moralidad es, para Lévinas, una compensación por la vulnerabilidad humana, de modo que el imperativo moral implica el mandato de cuidar del otro y la responsabilidad ética por el otro. En este sentido, es posible decir que la vulnerabilidad tiene un carácter relacional⁴. La vulnerabilidad encierra una normatividad inmanente que conlleva responsabilidad ante individuos y grupos, y, en un sentido ampliado, ante animales no humanos y el medio que habitamos⁵.

El hecho de que la comunidad humana comparta la condición de vulnerabilidad no implica que todas las personas tengan la misma capacidad para afrontarla. Existe una enorme asimetría y desigualdad al respecto. Aunque se parta de una vulnerabilidad común y primaria, existen individuos y grupos cuyo grado de susceptibilidad al daño, el sufrimiento, el dolor, el abandono o el desamparo está en relación con elementos sociales y ambientales⁶. Por tanto, más que asumir la ficción de que todos los individuos y grupos son iguales en vulnerabilidad, ha de afirmarse como un objetivo ético y político la lucha contra su desigual distribución, ya sea esta intrínseca o extrínseca. Mientras que la vulnerabilidad intrínseca se reduce a través de una igual protección de todos los miembros de una sociedad, la vulnerabilidad extrínseca requiere medidas diferenciales, específicas y activas de reparación y compensación, de acuerdo con el principio de equidad. Por tanto, responder a esa vulnerabilidad asimétrica es una responsabilidad también asimétrica, como se verá más adelante.

La vulnerabilidad no es una característica inmutable y estable, sino dependiente, selectiva y variable, un fenómeno cruzado y multidimensional que descansa en

Oxford University Press, 2013; Macklin, R., “A Global Ethics Approach to Vulnerability”, *JFAB*, 2012, 5 (2), pp. 64-81; Turner, B., *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, 2006.

² Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005 [1958].

³ Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001 [1972].

⁴ Delgado, J., “Re-thinking relational autonomy: Challenging the triumph of autonomy through vulnerability”, *Bioethics Update*, 2019, 5 (1), pp. 50-65.

⁵ Lara, F. y Campos, O., *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015; Riechmann, J., *Ética extramuros*, Madrid, UAM, 2017.

⁶ Young, I., *Responsibility for justice*, Oxford University Press, 2011.

factores que se pueden cambiar y sobre los que cabe intervenir. Se puede hablar entonces de “espacios de vulnerabilidad”, entendidos como aquellos contextos en los que se producen condiciones desfavorables que exponen a los individuos y grupos a mayores riesgos, a situaciones de falta de poder o control, a la imposibilidad de cambiar sus circunstancias y, por tanto, a la desprotección⁷. Así, es posible identificar una suerte de vulnerabilidad inducida y mecanismos sociales, económicos y ambientales productores de vulnerabilidad.

Esta asimetría en la distribución de la vulnerabilidad es clara en el ámbito de la salud: los resultados en este contexto están afectados adversamente por la pobreza, el desempleo y las malas condiciones de vida⁸. Estos factores que van más allá del control individual socavan la capacidad para hacer buenas elecciones en múltiples ámbitos de la vida, incluida la salud. En ese sentido, la salud pública y la epidemiología han puesto de relieve que la salud es más que la atención sanitaria; tiene que ver con la educación, los ingresos y el medio ambiente en el que se habita.

3. Cuidado

EN LA MEDIDA EN LA QUE LOS SERES HUMANOS están inevitablemente abiertos al daño, también lo están a la cura y el cuidado. Cura y cuidado están inextricablemente unidos. El verbo latino *curo* significa cuidar, preocuparse de; el término “cura” tiene también este sentido de cuidado, solicitud y tratamiento. Para impedir, minimizar o mitigar el daño, las áreas o espacios de vulnerabilidad, es necesario ser cuidadoso/a, es necesario cuidar (*to care for, to care about, to take care of*). En este sentido, la vulnerabilidad (intrínseca y extrínseca) tiene una dimensión positiva. Por un lado, porque promueve la cooperación, la solidaridad y la fraternidad⁹; por otro lado, porque es fundamento de la noción ética de responsabilidad. Desde este punto de vista, la interdependencia humana es una suerte, no un inconveniente. Aceptar y comprender que se es vulnerable, frágil, afectable —sin decimonónicos delirios de autonomía absoluta— se convierte en lo que embellece la vida, en su verdadera riqueza, pues da lugar a la hospitalidad, el cuidado y la asistencia recíproca¹⁰.

⁷ Delor, F. y Hubert, M., “Revisiting the concept of ‘vulnerability’”, *Social Sciences & Medicine*, 50, 2000, pp. 1557-1570.

⁸ ONU, Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, [informe electrónico], 2019. Disponible en: https://unstats.un.org/sdgs/report/2019/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2019_Spanish.pdf

⁹ Puyol, A., *Political Fraternity: Democracy Beyond Freedom and Equality*, Routledge, 2019.

¹⁰ Esquirol, J. M., *La resistencia íntima*, Barcelona, Acantilado, 2015.

La existencia humana es inconcebible sin relaciones de cuidado; no cabe reproducción social ni lazos comunitarios sin cuidados. Por su centralidad en las actividades de la vida humana, pensadoras como Carol Gilligan, Virginia Held, Joan Tronto o Eva Feder Kittay han puesto el cuidado en el corazón de la teoría ética y política contemporánea. Es importante resaltar este punto, pues representa uno de los elementos clave de la ética del cuidado. La novedad de la propuesta no es su referencia al valor del cuidado sin más, pues este aparece explícito en el marco de otras teorías con anterioridad¹¹; incluso puede inferirse de cierta concepción de la justicia¹². Lo que la distingue es el hecho de que sitúa el cuidado en el centro de la reflexión ética y lo hace a partir de la constatación del importante papel que desempeña en una determinada concepción de la moralidad. Su aportación fundamental es la idea de cuidar del otro como lo correcto o lo bueno.

Una definición estándar y compartida de cuidado es la que proponen Berenice Fischer y Joan Tronto: el cuidado es una actividad de especie que incluye todo aquello que se hace para mantener, continuar y reparar el mundo de tal forma que se pueda vivir en él lo mejor posible¹³. Ese mundo incluye el cuerpo, el propio ser y el entorno, todo lo cual se cultiva para entretejer la red compleja que sustenta la vida.

El cuidado se entiende así como una práctica que puede ser interpretada simultáneamente como etapas, objetivos o disposiciones con cuatro sub-elementos: 1) la atención (preocupación, interés); esto es, la propensión a tomar conciencia de la necesidad (empatía); 2) la responsabilidad, la voluntad de responder y atender las necesidades de otros; 3) la competencia, la habilidad de proveer cuidado bueno y exitoso; y 4) la capacidad de respuesta, la consideración de la posición de los demás y el reconocimiento del potencial de abuso en la atención¹⁴.

Como se ha dicho anteriormente, el cuidado tiene que ver con la reproducción social, esto es, con la creación y el mantenimiento de los vínculos sociales. Una parte de ello se relaciona con los lazos entre generaciones (el nacimiento y la crianza, la atención a las personas mayores) y otra parte con el mantenimiento de las relaciones horizontales de amistad, familiares, vecinales, comunitarias y medioambientales. Este tipo de actividad es absolutamente esencial, pues sin ella no habría organización social, economía, cultura o política. Vivir en sociedad es cuidarse entre sí.

¹¹ Gayllin, W., *Caring*, Nueva York, Avon Books, 1979; Mayeroff, M., "On Caring", *International Philosophy Quarterly*, 5 (3), 1965, pp. 462-474.

¹² Finemann, M. A., "Vulnerability and Social Justice", *Valparaiso University Law Review*, 53 (2), 2019, pp. 341-369.

¹³ Fisher, B. y Tronto, J., "Towards a feminist theory of care", en Abel, E. y Nelson, M. (eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives*, Albany, State of New York University Press, 1991, pp. 36-54: 40.

¹⁴ Ídem.

Eva Feder Kittay resume los valores y prácticas asociados a la ética del cuidado del siguiente modo: atención a los otros y al contexto, sensibilidad para las necesidades del otro, énfasis en la vulnerabilidad y la dependencia humanas y comprensión relacional del yo¹⁵. Desde esta perspectiva, se rechaza claramente el modelo moral individualista de inspiración kantiana que ha determinado, a su vez, las visiones de la madurez moral *à la Kohlberg*¹⁶. De acuerdo con este modelo, la persona argumenta su respuesta ante un conflicto moral justificándola a partir de principios éticos universales, como el derecho de cada individuo a la igual consideración de sus demandas en cualquier situación, fundamento de la sociedad democrática. En cambio, Murphy y Gilligan defienden que la persona define sus reglas de acuerdo con principios universales de justicia, pero evaluando la acción en función de los derechos y valores de cada sujeto, es decir, apoyándose en sus propias experiencias¹⁷.

4. Interdependencia

LA VULNERABILIDAD DEL SER HUMANO implica aceptar una antropología relacional frente al individualismo moderno y el *yo-desvinculado*, soberano e independiente. El reconocimiento de la vulnerabilidad supone una crítica del mito de un sujeto independiente y descorporeizado, un sujeto que no nace, ni enferma, ni envejece, ni pierde facultades. Como dice Joan Tronto¹⁸, el ser humano experimenta diferentes grados de dependencia e independencia, de autonomía y vulnerabilidad a lo largo de su existencia. En esa misma línea, Alasdair McIntyre¹⁹ enfatiza el hecho de que los humanos son animales racionales y dependientes, vulnerables a aflicciones diversas, mayoritariamente expuestos a alguna enfermedad grave en algún momento de sus vidas. La manera de afrontar esa circunstancia solo la controla cada individuo en una escasa medida y lo habitual es que, con el paso del tiempo, aumente su dependencia de los demás.

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad adopta un rol social, más allá de la disposición intrínseca y la mera contingencia. De ahí que surjan obligaciones sociales positivas para minimizar la inestabilidad y su distribución desigual y reducir el daño evitable (soportes básicos para la alimentación, la vivienda, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, la movilidad, la expresión). Los seres humanos constituyen

¹⁵ Kittay, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, London, Psychology Press, 1999.

¹⁶ Baier, A., "The Need for More than Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1987, pp. 41-56.

¹⁷ Murphy, J. M. y Gilligan, C., "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory", *Human Development*, 23 (2), 1980, pp. 77-104.

¹⁸ Tronto, J., *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, New York University Press, 1993, p. 135.

¹⁹ MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.

una especie social construida sobre la interdependencia, con vínculos recíprocos que generan derechos y deberes. No se trata de una yuxtaposición de individuos solitarios cuyas únicas obligaciones mutuas se limitan a no invadir el espacio ajeno. De acuerdo con Joan Tronto, es importante pasar de la dicotomía autonomía-dependencia a un sentido más sofisticado de interdependencia humana²⁰. A partir de ahí, es posible reconocer cómo las teorías éticas y políticas funcionan para mantener las desigualdades de poder y privilegio, por un lado, y degradar a quienes se ocupan de los trabajos de cuidado en la sociedad, por otro²¹. En esa misma línea, tanto desde la biología evolutiva²² como desde el evolucionismo teórico²³ se ha destacado la importancia adaptativa del cuidado y del apoyo mutuo.

Es posible decir incluso que la autonomía no debería interpretarse como independencia, porque para desarrollar y poner en práctica la propia autonomía, se necesita de los demás. Es lo que se ha llamado “autonomía relacional” o “autonomía con otros”²⁴. Las personas necesitan ser cuidadas y acompañadas a lo largo de sus vidas por sus semejantes y por instituciones sociales, algunas veces de modo más urgente y completo que otras, como en el momento de nuestro nacimiento y nuestra infancia, en la vejez o cuando se producen episodios de enfermedad.

5. Responsabilidad y cuidado debido

LA RESPONSABILIDAD DESEMPEÑA un papel central en la ética del cuidado. Existen desde esta perspectiva obligaciones de cuidado para afrontar la vulnerabilidad y su desigual distribución. Obligaciones de cuidado entendidas como *acciones debidas*, en la medida en la que son necesarias para la reproducción social, y también como *omisiones debidas*, pues no siempre es mejor prevenir que curar²⁵.

Las obligaciones de cuidado se han considerado tradicionalmente como una tarea doméstica, familiar, íntima, invisible, no productiva ni valiosa, basada en la ideología de la naturalización de los sentimientos de compromiso (de las mujeres), entendida como acción caritativa, voluntarista, altamente estigmatizante y sin nin-

²⁰ Tronto, J., *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, op. cit., p. 101.

²¹ Ídem.

²² Muñoz, E., *La crisis de la sociedad actual y los riesgos de involución*, Madrid, Libros de la Catarata, 2016.

²³ Kropotkin, P., *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018 [1907]; Singer, P., *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Barcelona, Crítica, 2000.

²⁴ Mackenzie, C.; Rogers, W. y Dodds, S., *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, op. cit.; Delgado, J., “Re-thinking relational autonomy: Challenging the triumph of autonomy through vulnerability”, op. cit.

²⁵ Triviño, R. y Ausín, T. (eds.), *Hacer o no hacer: la responsabilidad por acciones y omisiones*, Madrid, Plaza y Valdés, 2018.

gún tipo de responsabilidad social más allá de la individual o familiar²⁶. El sistema sanitario y los servicios sociales asumen una parte mínima del cuidado, de manera que el cuidado informal sigue siendo la fuente principal de sostenimiento de la vida en la sociedad actual en más de un 80% de los casos²⁷. Como consecuencia, muchas mujeres llevan a cabo la llamada “doble jornada” combinando el trabajo en el hogar con el trabajo para el mercado²⁸.

A pesar del empeño en mantenerlo en el ámbito privado, la centralidad del cuidado para la vida humana, para la creación y el mantenimiento de la misma organización social, hace que no se pueda obviar su dimensión social y pública. El cuidado requiere una planificación colectiva en instituciones, organizaciones y entidades y ha de formar parte de los valores públicos y de la forma de comprender qué es y en qué consiste la ciudadanía²⁹.

En concreto, el cuidado necesita que los estados ejerzan dos roles interconectados en lo que se podría llamar una “misión ética del gobierno”: la protección, que incluye no solo la policía o el ejército, sino también la seguridad social, la atención sanitaria, los suministros de alimento y agua, la protección medioambiental, así como la capacitación (*empowerment*) que conlleva la instrucción pública, las comunicaciones, el sistema judicial, la intermediación financiera. En palabras de George Lakoff³⁰, la ética del cuidado conforma el gobierno, cuyo objetivo es maximizar nuestra libertad por medio de la protección y la capacitación. Protección que ampara del daño, de la necesidad y del miedo; capacitación para alcanzar metas.

En consecuencia, existe una responsabilidad cuando no se contribuye a la adecuada y efectiva protección de los individuos, grupos y entornos vulnerables; cuando no se protege a las personas más débiles y expuestas al daño; cuando no se transforman las bases para que se minimice la vulnerabilidad; cuando no se pone el cuidado (debido) en el centro de las políticas públicas. Para Carol Gilligan el principal asunto de la ética del cuidado es el daño causado por las relaciones que adolecen de cuidado³¹. Desgraciadamente, como sostiene la “ley de cuidados inver-

²⁶ Kittay, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, op. cit.

²⁷ Rogero-García, J., “Distribución en España del cuidado formal e informal a las personas de 65 y más años en situación de dependencia”, *Revista Española de Salud Pública*, 83 (3), 2009, pp. 393-405.

²⁸ INE, “Conciliación trabajo y familia”, en: *Mujeres y hombres en España* [informe electrónico], 2019. Disponible en: https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INEPublicacion_C&cid=1259924822888&cp=%5C&pagina=ProductosYServicios%2FPYSLayout¶m1=PYSDetalleGratis¶m4=Ocultar

²⁹ Tronto, J., “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”, en: EMAKUNDE, editores, *Congreso Internacional Sare 2004 “¿Hacia qué modelo de ciudadanía?”*, Vitoria, Instituto Vasco de la Mujer, 2005, pp. 231-254; 249-250.

³⁰ Lakoff, G., *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to your Brain and its Politics*, Nueva York, Penguin, 2009, p. 48.

³¹ Gilligan, C., *Ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grifols i Lucas, 2013, pp. 12-39.

sos” de Julian Tudor Hart³², cuantos más servicios se precisan, menos se reciben, un principio que tiene un fiel reflejo, por ejemplo, en la orientación mercantilista de la atención sociosanitaria y sus nefastas consecuencias³³.

6. Irresponsabilidad privilegiada

JOAN TRONTO HA DEFINIDO la “irresponsabilidad privilegiada” como el conjunto de prácticas en las que la división del trabajo y los valores sociales existentes permiten a algunas personas excusarse de las responsabilidades básicas de cuidar porque tienen otro trabajo más importante que realizar. En sus propias palabras, “(...) la irresponsabilidad privilegiada es una especie de servicio personal en el que quien recibe las tareas de cuidado de los y las demás simplemente da por sentado tener derecho a ellas. Además, la existencia de ese derecho permite que se desarrolle de manera ‘un tanto oculta’, es decir, que no se perciba, comente ni mencione”, como ocurre con la división tradicional de las tareas del hogar³⁴.

Esta forma de distribución asimétrica de las tareas de cuidado se traduce en que los más favorecidos de la sociedad paguen por los servicios de cuidado, delegando esta tarea normalmente en sectores marginalizados de la población, como mujeres migrantes. En ese sentido, retomando a Joan Tronto, “la privatización del cuidado reproductor (...) refleja también el relativo poder social de los distintos grupos a la hora de realizar contribuciones más valoradas y reconocidas. (...) Las personas más poderosas pueden delegar esas tareas de cuidar en otras personas: los hombres en las mujeres, la clase superior en la inferior, los hombres libres en los esclavos”³⁵. En un mundo globalizado, se puede hablar además de lo que Arlie Hochschild ha denominado las “cadenas globales de cuidados”, entendidas como una serie de vínculos personales entre seres que están en distintos lugares del globo y que se basan en el trabajo asalariado y no asalariado de cuidados³⁶.

El sistema económico propicia una organización dual de las labores de cuidado: por un lado, están quienes tienen la posibilidad de pagar por el trabajo doméstico y de cuidados; por otro lado, están quienes no pueden atender a sus familias porque

³² Hart, J. T., “The Inverse Care Law”, *The Lancet*, 297 (7696), 1971, pp. 405-412.

³³ Sánchez Bayle, M. y Fernández Ruiz, S. “La estrategia privatizadora. Evolución de la sanidad pública en España”, *Acta Sanitaria*, 3 septiembre 2021. Disponible en: https://www.actasanitaria.com/opinion/punto-de-vista/la-estrategia-privatizadora-evolucion-de-la-sanidad-publica-en-espana_1604091_102.html

³⁴ Tronto, J., “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”, op. cit., p. 240.

³⁵ *Ibid.*, p. 242.

³⁶ Hochschild, A. R., “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, en: Hutton W. y Giddens, A. (eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Londres, Jonathan Cape, 2000, pp. 130-146.

se encargan precisamente del trabajo del primer grupo, habitualmente con salarios bajos y sin protección³⁷. Tilly³⁸ ha denominado esta forma de organización “el círculo vicioso del cuidado” que agranda las desigualdades: quienes tienen más recursos cuentan con un mayor acceso al cuidado y menos necesidades que atender. En cambio, la falta de recursos adecuados para el cuidado y sus desproporcionadas cargas colocan en una situación de desventaja a quienes menos tienen, que no pueden, así, obtener más recursos con los que solventar esas diferencias que los hacen distintos³⁹.

Este planteamiento neoliberal contempla el cuidado como mera mercancía (*commodity*), como una extensión del mercado hacia la esfera social y personal de los individuos que, además, refuerza la separación entre lo público y lo privado, devaluando el valor del cuidado, conectado con la emoción, lo íntimo, la necesidad, en una suerte de mercantilización de la fragilidad⁴⁰. Se adopta así una especie de “individualismo metodológico”, dando por supuesto que todas las actividades de cuidado son el resultado de acciones realizadas por individuos en un contexto de mercado y servicios. Esta perspectiva se está arraigando en mecanismos como la robotización del cuidado, inspirada por el llamado “solucionismo tecnológico”⁴¹. Sin embargo, es bien sabido que las actividades orientadas a sostener los lazos sociales contienen elementos personales irrenunciables porque son, por definición, interpersonales (por ejemplo, la comunicación intersubjetiva, el contacto físico, la caricia, la mirada).

Este escenario representa lo que Nancy Fraser⁴² denomina la “crisis capitalista del cuidado”: cuando una sociedad simultáneamente retira los apoyos públicos para la reproducción social, para el cuidado, y obliga a los principales proveedores de cuidado a largas jornadas de trabajos mal pagados, agota las mismas capacidades sociales de las que depende. Esta es exactamente la situación actual. El capitalismo financiero consume sistemáticamente las capacidades para sostener los vínculos sociales, como un tigre que se come su propia cola.

Precisamente la economía feminista ha puesto el acento en la invisibilización de los trabajos de cuidado, como han destacado, entre otras, María Ángeles Durán, Amaia Pérez Orozco, Lina Gálvez o Katrine Marçal⁴³, frente a la teoría económica

³⁷ Ídem; Tronto, J., “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”, op. cit., p. 242.

³⁸ Tilly, C., *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.

³⁹ Tronto, J., “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”, op. cit., p. 235.

⁴⁰ Brugère, F., *L'éthique du “care”*, París, Presses Universitaires de France, 2011.

⁴¹ Morozov, E., *La locura del solucionismo tecnológico*, Madrid, Clave Intelectual, 2015.

⁴² Fraser, N., “Capitalism’s crisis of care”, *Dissent*, 2016. Disponible en: <https://www.dissentmagazine.org/article/nancy-fraser-interview-capitalism-crisis-of-care>

⁴³ Durán, M. A., *La riqueza invisible del cuidado*, Valencia, Universitat de València, 2018; Gálvez, L. (dir.), *La economía de los cuidados*, Sevilla, DeCulturas, 2016; Marçal, K., *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una*

hegemónica. Estas autoras muestran cómo la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, unida a otros factores —nuevos modelos familiares, falta de corresponsabilidad en la asunción de las tareas de cuidado por parte de los hombres, caída de las tasas de fecundidad, incremento de la esperanza de vida, envejecimiento de la población y deterioro del Estado de bienestar— han conducido a una crisis de cuidados. Esta situación, que implica un desequilibrio entre la oferta y la demanda de cuidados, va en aumento. Según los datos del INE, si se mantienen las condiciones actuales, la tasa de dependencia en España pasaría del 54,3% en 2018 al 62,4% en 2033, alcanzando el 75,8% en 2068⁴⁴.

A pesar de que la crisis de los cuidados todavía no sea una prioridad en las agendas políticas, la preocupación por esta realidad ha pasado de ser estrictamente feminista a formar parte del análisis institucional. Así, de acuerdo con un estudio de la OIT, las mujeres dedican en España una media de 130 millones de horas al año a tareas de cuidado no remuneradas⁴⁵. Esto significa que 16 millones de mujeres trabajan gratis ocho horas diarias. Si se toma como base el salario mínimo por hora, la suma equivaldría al 14,9% del PIB español⁴⁶.

Comparado con los hombres, las mujeres emplean en torno al 75% de su tiempo al trabajo de cuidados no remunerado, tres veces más que los varones⁴⁷. En un año, esto supone 201 jornadas laborales de 8 horas frente a 63 días de trabajo por parte de los hombres. La realidad española no es única: la crisis de los cuidados es un fenómeno generalizado que afecta en mayor o menor medida a la totalidad de los países del mundo⁴⁸.

Este enorme desequilibrio en la distribución del cuidado tiene implicaciones relevantes en términos de justicia y equidad. A mayor dedicación a las tareas de cuidado no remuneradas, menor posibilidad de acceso a puestos de trabajo a tiempo completo por los que percibir un salario digno, y viceversa⁴⁹. Esto supone que la precariedad laboral y, por tanto, económica, recae mayoritariamente sobre

historia de mujeres y la economía, Barcelona, Debate, 2016; Pérez Orozco, A., *Subversión feminista de la economía*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

⁴⁴ INE, Indicadores de Crecimiento y Estructura de la Población. Tasa de Dependencia por año [informe electrónico], 2018. Disponible en: https://www.ine.es/prensa/pp_2018_2068.pdf. Se toman estos datos como la referencia más reciente exenta del impacto de la crisis causada por el COVID-19.

⁴⁵ OIT, “El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado. Para un futuro con trabajo decente. Agenda política feminista 2018-19”, *XXVIII Taller de Política Feminista*, Madrid, Fórum de Política Feminista, 2019, pp. 52-55.

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ OIT, “El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado. Para un futuro con trabajo decente. Agenda política feminista 2018-19”, op. cit., pp. 52-76.

⁴⁹ Blasco Martín, E., “Empleo, pensiones y sostenibilidad. Agenda política feminista 2018-19”, *XXVIII Taller de Política Feminista*, Madrid, Fórum de Política Feminista, 2019, pp. 42-51.

las mujeres. Los datos del SEPE⁵⁰ son elocuentes a este respecto: en 2018, siete de cada diez mujeres registradas en los servicios públicos de empleo estaban desempleadas; nueve de cada diez contratos suscritos por mujeres fueron temporales; la mayoría de los contratos a jornada parcial fueron suscritos por trabajadoras; la cifra de paradas de larga duración dobló a la masculina, especialmente entre las mayores de 45 años y aquellas con niveles formativos de formación profesional y universitarias, donde la tasa femenina superó el 70%, y la prestación por desempleo percibida por las mujeres se situó once puntos por debajo de los desempleados varones.

Estas cifras imposibilitan o dificultan en gran medida la independencia económica, la realización de un proyecto vital pleno, que incluya el desarrollo de las expectativas profesionales y existenciales, así como unas garantías dignas para la vejez. Los números hablan por sí solos: de acuerdo con el informe “Coste de oportunidad de la brecha de género en las pensiones”⁵¹, las pensiones medias percibidas por las mujeres en España requerirían un incremento del 53% para equipararse a las de los varones. Aproximadamente el 65% de las pensiones no contributivas y el 86% de las asistenciales están destinadas a mujeres. En estos casos, las cuantías percibidas varían entre los 100 y los 400 euros, cantidades inferiores al umbral de la pobreza.

6.1. Brecha de cuidados y maternidad

LA BRECHA DE GÉNERO relacionada con los cuidados se amplía notoriamente con la maternidad. Según muestran las estadísticas del INE, las mujeres incrementan enormemente su dedicación a las tareas de cuidado cuando se convierten en madres⁵². Estas condiciones de desigualdad suponen un factor explicativo para la escasa natalidad que existe en España, problema que pretende paliar el Real Decreto Ley 6/2019, de 1 de marzo, *de medidas urgentes para garantía de la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres en el empleo y la ocupación*. La Ley establece permisos iguales, intransferibles y completamente remunerados para madres y padres, que se han ido incrementando de las doce semanas en 2019

⁵⁰ SEPE, Informe del Mercado de Trabajo de las Mujeres Estatal. Datos 2018 [informe electrónico], 2019, pp. 12-13. Disponible en: <https://www.sepe.es/HomeSepe/que-es-el-sepe/comunicacion-institucional/publicaciones/publicaciones-oficiales/listado-pub-mercado-trabajo/informe-mercadotrabajo-estatal-mujeres.html>. Se toman estos datos como la referencia más reciente exenta del impacto de la crisis causada por el COVID-19.

⁵¹ ClosingGap, El coste de oportunidad por la brecha de género en las pensiones [informe electrónico], 2019. Disponible en: https://closinggap.com/wp-content/uploads/2019/04/Informe_Pensiones.pdf

⁵² INE, Encuesta de Población Activa. Módulo sobre conciliación entre la vida laboral y la familiar Año 2018 [nota de prensa electrónica], 2019. Disponible en: https://www.ine.es/prensa/epa_2018_m.pdf

a las dieciséis en 2021, aunque en este momento solo son obligatorias y simultáneas seis semanas.

Esta medida tiene sus riesgos, especialmente si se trata de parejas heterosexuales⁵³. Si se considera que en la maternidad el rol de cuidadora principal está marcadamente asignado a la mujer, como muestran las estadísticas, podría ocurrir que los padres asuman un papel secundario (“de ayuda”) e incluso que no dejen su actividad laboral completamente durante ese periodo de cuidado simultáneo y obligatorio. Por otro lado, se trata de un permiso que puede ser a tiempo parcial y que debe pactarse con la entidad empleadora. La capacidad de negociación en una relación tan asimétrica como la existente entre trabajadores y empleadores es limitada. Ello puede traducirse en que los periodos establecidos resulten favorables para la parte contratante, pero no necesariamente para la parte contratada. El cuidado de la criatura no sería, por tanto, una prioridad, de manera que se perpetuarían tanto la invisibilización y la falta de reconocimiento de esta tarea como los roles de género predominantes hasta ahora⁵⁴.

Una vez superado el primer año de vida, la situación no es necesariamente más sostenible. En España, el acceso a la educación infantil pública y gratuita hasta los tres años no está garantizada en todo el territorio y sus costes en el ámbito privado pueden no ser asumibles para madres y/o padres⁵⁵. Cuando esto ocurre, las circunstancias conducen de nuevo a los cuidados no remunerados, sea por parte de la madre, que o bien no se incorpora al mercado de trabajo o bien se retira del mismo parcial o totalmente; sea por parte de familiares (abuelos), quienes se ocupan de los niños hasta su ingreso en la educación obligatoria⁵⁶.

6.2. Brecha de cuidado y situaciones de dependencia

JUNTO CON LA MATERNIDAD y el periodo de crianza, la brecha de género ligada al cuidado se vuelve a abrir cuando surge la necesidad de atender a personas próximas en situación de dependencia por enfermedad o vejez. En España, en torno al 3% de la población requiere ayuda para el desarrollo de las actividades

⁵³ Nix, E. y Eckhoff Andresen, M., What causes Child Penalty. Evidences from Same Sex Couples and Policy Reforms. Statistics Norway Research Department [informe electrónico], Discussion Papers 902, 2019. Disponible en: <https://ideas.repec.org/p/ssb/disap/902.html>

⁵⁴ Pazos Morán, M., *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible*, Pamplona, Katakarak Liburuak, 2018.

⁵⁵ Badenes, N. y López, M. T., “Doble dependencia: abuelos que cuidan nietos en España”, *Zerbitzuan*, 49, 2011, pp. 107-125.

⁵⁶ Ídem.

básicas de la vida diaria⁵⁷. La deficiente aplicación de la Ley de Dependencia de 2006 por falta de recursos ha dado lugar a que aproximadamente el 20% de las personas dependientes reconocidas por el Estado no reciba las prestaciones y servicios a los que tiene derecho⁵⁸. Esta situación afecta a 266.000 personas y a sus familias⁵⁹.

El 42% de las personas que no reciben atención por parte del Estado (113.275 personas) son altamente dependientes (grados II-III), lo que significa que requieren una ayuda importante e incluso continua⁶⁰. Desde el 1 de abril de 2019, las cuidadoras no profesionales que conseguían las ayudas establecidas en la Ley de Dependencia pueden acogerse a un convenio con la Seguridad Social que las exime del pago de sus cotizaciones. A pesar de ello, las ayudas percibidas —que, además, sufrieron el impacto de la crisis financiera de 2008—, son verdaderamente escasas. La cuantía varía entre 140 y 340 euros al mes en función del grado de dependencia⁶¹. No existe un horario de trabajo ni se contemplan días libres. De nuevo, la precariedad recae implacable sobre las mujeres, que ven afectado no solo su nivel de ingresos, sino su salud física y mental y su bienestar vital⁶².

En aquellos casos en los que la retribución económica por parte del Estado está destinada al pago de una residencia, la parte que reciben las mujeres dedicadas al servicio domiciliario o institucionalizado sigue siendo baja, especialmente cuando las entidades contratantes son empresas privadas cuyo objetivo fundamental es la obtención de beneficios⁶³. El criterio de la escasez de recursos ha marcado tradicionalmente las políticas sociales, especialmente desde la crisis financiera de 2008, que ha implicado un cambio de paradigma en la gestión del Estado de bienestar y sus prestaciones. Se parte del presupuesto de que el gasto social es insostenible por definición, negando la posibilidad de cubrir necesidades esenciales como el cuidado de una población crecientemente envejecida.

⁵⁷ Asociación Estatal de Directores y Gerentes de Servicios Sociales. XX Dictamen del Observatorio de la Ley 39/2006 de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia [informe electrónico], 2020, p. 1. Disponible en: https://www.directoresociales.com/images/documentos/dictamenes/XX_Dictamen/INFO%20GLOBAL%20XX%20DICTAMEN%203-20_compressed.pdf

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Ídem.

⁶² García, M. M.; del Río, M. y Marcos, J. “Desigualdades de género en el deterioro de la salud como consecuencia del cuidado informal en España”, *Gaceta Sanitaria*, 25, 2011, pp. 100-117; Rogero, J., *Los tiempos del cuidado. El impacto de la dependencia de los mayores en la vida cotidiana de sus cuidadores*, Madrid, Instituto de Mayores y Servicios Sociales (IMSERSO), 2010.

⁶³ Martínez, R.; Roldán, S. y Sastre, M., “Propuesta de implantación de un sistema basado en el derecho universal de atención suficiente por parte de los servicios públicos. Estudio de su viabilidad económica y de sus impactos económicos y sociales”, *Papeles de Trabajo 5/2018*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 2018.

Sin embargo, hay autoras que defienden la viabilidad económica de un sistema de cobertura universal con financiación y funcionamiento públicos⁶⁴. De acuerdo con su propuesta, se necesitaría un aumento del presupuesto de 5.700 millones de euros. Este incremento haría posible la creación de 385.000 nuevos empleos a tiempo completo, que además supondrían la reconversión de los empleos precarizados del sector privado en empleos de carácter público. De la inversión inicial se podrían recuperar unos 4.500 millones de euros por el incremento de cotizaciones e impuestos procedentes de los empleos creados por este sistema. Además de estos beneficios directos, esta forma de organización de los cuidados facilitaría la contribución de las mujeres al PIB y a una mayor corresponsabilidad en tareas que son prioritarias para toda la sociedad.

7. Conclusiones

A LO LARGO DE ESTE TRABAJO, se ha intentado mostrar la necesidad de que se produzca una transformación radical en la consideración social, política y económica de los cuidados para lograr mayores cotas de igualdad y bienestar entre hombres y mujeres. Ello implica que se difuminen las fronteras que separan la esfera de lo privado del ámbito público, que lo personal se haga político, para alcanzar el reconocimiento de todas aquellas labores domésticas que sostienen el mundo productivo. Las vulnerabilidades consustanciales a la vida humana ponen de manifiesto la interdependencia que las personas tienen entre sí, con otros seres vivos y el medio que las rodea. De ahí que el cuidado sea una necesidad compartida que todos y cada uno de los miembros de la sociedad deben asumir solidariamente con responsabilidad.

⁶⁴ Ídem.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005 [1958].
- Asociación Estatal de Directores y Gerentes de Servicios Sociales. XX Dictamen del Observatorio de la Ley 39/2006 de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia [informe electrónico], 2020. Disponible en: https://www.directoressociales.com/images/documentos/dictamenes/XX_Dictamen/INFO%20GLOBAL%20XX%20DICTAMEN%203-3-20_compressed.pdf
- Badenes, N. y López, M. T., “Doble dependencia: abuelos que cuidan nietos en España”, *Zerbitzuan*, 49, 2011, pp. 107-125. <https://doi.org/10.5569/1134-7147.49.09>
- Baier, A., “The Need for More than Justice”, *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1987, pp. 41-56. <https://doi.org/10.1080/00455091.1987.10715928>
- Blasco Martín, E., “Empleo, pensiones y sostenibilidad. Agenda política feminista 2018-19”, *XXVIII Taller de Política Feminista, Madrid, Fórum de Política Feminista*, 2019, pp. 42-51.
- Brugère, F., *L'éthique du "care"*, París, Presses Universitaires de France, 2011.
- ClosingGap, El coste de oportunidad por la brecha de género en las pensiones [informe electrónico], 2019. Disponible en: https://closinggap.com/wp-content/uploads/2019/04/Informe_-Pensiones.pdf
- Delgado, J., “Re-thinking relational autonomy: Challenging the triumph of autonomy through vulnerability”, *Bioethics UPdate*, 2019, 5 (1), pp. 50-65. <https://doi.org/10.1016/j.bioet.2018.12.001>
- Delor, F. y Hubert, M., “Revisiting the concept of ‘vulnerability’”, *Social Sciences & Medicine*, 50, 2000, pp. 1557-1570. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(99\)00465-7](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(99)00465-7)
- Durán, M. A., *La riqueza invisible del cuidado*, Valencia, Universitat de València, 2018.
- Esquirol, J. M., *La resistencia íntima*, Barcelona, Acontilado, 2015.
- Feito, L., “Vulnerabilidad”, *Anuario del Sistema Sanitario de Navarra*, 2007, 30 (3), pp. 7-22. <https://doi.org/10.4321/S1137-66272007000600002>
- Finemann, M. A., “Vulnerability and Social Justice”, *Valparaiso University Law Review*, 53 (2), 2019, pp. 341-369.

Fisher, B. y Tronto, J., “Towards a feminist theory of care”, en Abel, E. y Nelson, M. (eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives*, Albany, State of New York University Press, 1991, pp. 36-54.

Fraser, N., “Capitalism's crisis of care”, *Dissent*, 2016. Disponible en: <https://www.dissentmagazine.org/article/nancy-fraser-interview-capitalism-crisis-of-care> <https://doi.org/10.1353/dss.2016.0071>

Gálvez, L. (dir.), *La economía de los cuidados*, Sevilla, DeCulturas, 2016.

García, M. M.; del Río, M. y Marcos, J. “Desigualdades de género en el deterioro de la salud como consecuencia del cuidado informal en España”, *Gaceta Sanitaria*, 25, 2011, pp. 100-117. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2011.09.006>

Gayllin, W., *Caring*, Nueva York, Avon Books, 1979.

Gilligan, C., *Ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

Hart, J. T., “The Inverse Care Law”, *The Lancet*, 297 (7696), 1971, pp. 405-412. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(71\)92410-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(71)92410-X)

Hochschild, A. R., “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, en Hutton W. y Giddens, A. (eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Londres, Jonathan Cape, 2000, pp. 130-146.

Hurst, S., “Vulnerability in Research and Health Care. Describing the elephant in the room?”, *Bioethics*, 2008, 22 (4), pp. 191-202. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00631.x>

Kittay, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Londres, Psychology Press, 1999.

Kropotkin, P., *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018 [1907].

INE, Indicadores de Crecimiento y Estructura de la Población. Tasa de Dependencia por año [informe electrónico], 2018. Disponible en: https://www.ine.es/prensa/pp_2018_2068.pdf

INE, Encuesta de Población Activa. Módulo sobre conciliación entre la vida laboral y la familiar. Año 2018 [nota de prensa electrónica], 2019. Disponible en: https://www.ine.es/prensa/epa_2018_m.pdf

INE, “Conciliación trabajo y familia”, en *Mujeres y hombres en España* [informe electrónico], 2019. Disponible en: https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INEPublicacion_C&cid=1259924822888&p=%5C&pagename=ProductosYServicios%2FPYSLayou¶m1=PYSDetalle-Gratuitas¶m4=Ocultar

Lakoff, G., *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to your Brain and its Politics*, Nueva York, Penguin, 2009.

Lara, F. y Campos, O., *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.

Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001 [1972].

Mackenzie, C.; Rogers, W. y Dodds, S., *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.001.0001>

MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.

Macklin, R., "A Global Ethics Approach to Vulnerability", *IJFAB*, 2012, 5 (2), pp. 64-81. <https://doi.org/10.3138/ijfab.5.2.64>

Marçal, K., *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de mujeres y la economía*, Barcelona, Debate, 2016.

Riechmann, J., *Ética extramuros*, Madrid, UAM, 2017. <https://doi.org/10.15366/etica.extramuros2016>

Rogero, J., *Los tiempos del cuidado. El impacto de la dependencia de los mayores en la vida cotidiana de sus cuidadores*, Madrid, Instituto de Mayores y Servicios Sociales (IMSERSO), 2010.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.008>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 155-174



*The abandoned minor and the coder.
A reflection on the performativity of family law*

*El menor desamparado ante el codificador.
Una reflexión sobre la performatividad
del derecho de familia*

RAQUEL MEDINA PLANA

Universidad Complutense de Madrid
rmedina@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 175-192



Recibido: 26/07/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Proveniente del ámbito de la filosofía del lenguaje, la noción de performatividad tiene, en el campo del derecho, un empuje crítico, al problematizar la noción de la determinación de los sujetos de derechos. La codificación, etapa paradigmáticamente performativa en sí misma, alcanza en el ámbito del derecho de familia su máxima expresión creadora, en torno a ese nuevo pater familias dotado de poder casi ilimitado en la familia cognaticia que le es propia. Las instituciones de la adopción y la tutela, en el cruce de estas tensiones, proporcionan un punto de partida excepcional para explorar esas operaciones de formación de sujetos, objetos y bienes jurídicos. La situación del menor desamparado, en el que se cruza una doble condición de marginado, tanto en lo patrimonial como respecto a los vínculos de sangre, cambiará de forma radical.

Palabras clave: Derecho de Familia, Menor, Codificación, Performatividad.

Abstract

Coming from the field of the philosophy of language, the notion of performativity has, in the field of law, a critical push, by problematizing the notion of the determination of the subjects of rights. Codification, a paradigmatically performative stage in itself, reaches its maximum creative expression in the field of family law, around this new paterfamilias endowed with almost unlimited power in the cognatic family that is his own. The institutions of adoption and guardianship, at the crossroads of these tensions, provide an exceptional starting point to explore these operations of performance of legal subjects, objects and rights. The situation of the helpless minor, in which a double marginalized condition intersects, both in terms of assets and blood ties, will be radically modified.

Keywords: Family Law, Minor, Codification, Performativity.

Derecho, realidad, ficción

LA NATURALEZA PERFORMATIVA del derecho, entendida como la capacidad de éste para configurar la realidad, constituye una de las características menos conocidas e investigadas del fenómeno jurídico. Frente a la idea extendida -tanto entre los ciudadanos de a pie como entre los mismos juristas- de que el derecho es una emanación de los condicionamientos sociales, la visión de que sea el derecho quien en ocasiones puede anteceder y de alguna forma crear determinadas configuraciones sociales aparece como contraintuitiva y, en el ámbito académico, reservada a enfoques críticos¹.

Sin embargo, hay determinados momentos en que el poder performativo del derecho queda muy en evidencia, y así es reconocido por los propios juristas. Uno de esos momentos es el momento codificador, performativo en sí mismo en tanto que el Código crea, en buena medida, la realidad que declara regular. Y, dentro del vasto escenario codificador, una rama del derecho en particular muestra todas las condiciones para constituirse como el paradigma de la performatividad. Se trata del derecho de familia, base del proyecto liberal-codificador, en el sentido de que es lo que dota de apoyo y materialidad al gran proyecto abstracto del nuevo derecho público y su retórica de nación, igualdad y derechos y cuya eclosión en el *Code Napoléon* da lugar al poder autoritario del *pater familias* por encima de todo el grupo familiar. Un grupo familiar restringido a la familia nuclear relacionada por vínculos de sangre, para mejor consolidar, también a nivel simbólico, ese poder masculino.

La repercusión que esta concepción napoleónica de la familia tiene para otros tipos de filiación, como es la adoptiva, es demoledora. La situación del menor desamparado, en el que se cruza una doble condición de marginado, tanto en lo patrimonial como respecto a los vínculos de sangre, cambia de forma radical. En

¹ La noción de lo performativo fue introducida por el filósofo del lenguaje J. Austin, que en su *How to Do Things with Words* (Oxford: The Clarendon Press 1962; edición en español, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós, 1992) indagaba en la capacidad del lenguaje ya no sólo para representar la realidad sino, en ocasiones, para crear ésta. Aplicada al ámbito del derecho, su desarrollo implica que el lenguaje del derecho construye los sujetos a los cuales se refiere. Más allá de su dependencia de una teoría del lenguaje, en el mundo jurídico ha sido de alguna forma desarrollada dentro de la tradición que analiza el problema de las ficciones en el derecho. Sobre la función de la ficción en el derecho, para facilitar la transición entre la tradición y las nuevas formas codificadas, vid. Berman, H.J., *Law and Revolution. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard 2003, pp. 280 y ss.

consecuencia, la tutela y la adopción, dos figuras que lo tienen como referente, han de reestructurarse completamente.

Este trabajo tomará estas figuras como paradigma del proceso performativo dado que parecen ser especialmente susceptibles a esa reconfiguración/creación de determinadas situaciones sociales por parte del legislador. Como a mediados del siglo codificador decía el civilista García Goyena, precisamente al hablar de estas instituciones, “*las buenas leyes acaban siempre por crear buenas costumbres*”². Parece claro que estas figuras concitan en el civilista una especial voluntad de manipulación. Dado que lo que ambas tienen en común es el menor en situación de desamparo, nuestra hipótesis de partida es que es este común sujeto, precisamente, lo que fomenta ese impulso, en una transposición metafórica que convierte la desprotección y desvalimiento del menor en un acicate para que el derecho pase a la acción, hasta el punto de crear al propio sujeto de sus desarrollos³.

Los antecedentes: tutela y adopción en el Antiguo Régimen

LA SITUACIÓN ANTERIOR a la eclosión de la regulación codificada es la compleja articulación del ordenamiento en el Antiguo Régimen, en la que se combinan las disposiciones medievales, y muy en especial las Partidas, con su elaboración y recreación doctrinal, en una labor de composición que incluye no sólo las disposiciones legislativas, sino también los formularios notariales, la manualística civilista y los proyectos codificadores.

Dado que en este artículo nos centraremos en lo ocurrido en el periodo codificador, nos remitimos a otros trabajos para un análisis más detallado que las instituciones que nos ocupan tienen en el género de los tratados notariales, el género por excelencia de los desarrollos civilistas durante los siglos XVI a XVIII⁴. No obstante y para facilitar la mejor comprensión de los desarrollos decimonónicos, debemos resumir aquí, si bien muy sumariamente, algunas de las

² García Goyena, F., *Concordancias, motivos y comentarios al Código Civil español*, t. I, Madrid 1852, p. 188.

³ Precisamente la noción de la performatividad encuentra en la actualidad un poderoso desarrollo en los análisis del complejo fenómeno de la construcción de identidades. Es el caso en particular de la filósofa Judith Butler y su problematización de la noción de derechos de las mujeres tomando como eje central la performatividad del lenguaje y la controversia en torno a la agencialidad y al sujeto pasible de obtener derechos. Vid. Butler, J., *Gender trouble. Feminism and the subversión of identity*, 1990; edición en español, *El género en disputa*, Barcelona, 2007; “Sovereign performatives», en *Excitable speech. A politics of the performative*, 1997; edición en español, “Soberanía y actos performativos”, www.accpa.org/numero4/index.htm); Butler, J.; Laclau, E., y Zizek, S. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE, 2003.

⁴ Medina Plana, R., “Tutela y adopción en España. Leyes, cambios y prácticas, siglos XVIII y XIX”, en García González F. y Alfaro Pérez, F. (eds.) *Vidas tuteladas. Familias, orfandad y dependencia en la España Moderna*. Ed. Trea, Madrid, 2022.

características del tratamiento que tales obras hacen de la adopción y la tutela en estos siglos.

El primer dato a subrayar es la recurrencia de la aparición de las instituciones de la adopción y la tutela: todos los tratados, sin excepción alguna para el caso de la tutela y con contadísimas excepciones para el caso de la adopción o prohijamiento, les dedican un apartado, título o sección. Esta recurrencia, más aún cuando tiene lugar en el género más apegado a la práctica, como es el de los formularios notariales, vendría a ser una prueba de la continuidad de estas instituciones; un extremo que, en el caso de la adopción, será puesto en duda, como veremos, por los codificadores⁵. El segundo rasgo a destacar es que la ubicación de las respectivas instituciones se mantiene, al igual que sucedía en Partidas, bien separada y en partes sistemáticamente diferentes: la tutela y curatela figuran entre las disposiciones sucesorias y la adopción entre las reglas de filiación.

En relación con la tutela y curatela, lo más destacable es la ausencia en los tratados, casi sin excepción, de cualquier mención a las obligaciones para con la persona del menor. Aún los formularios más casuistas, que detallan innumerables declinaciones de las obligaciones para con el patrimonio menor, no recogen ni siquiera mínimamente esas otras prestaciones más personales, por más que nominalmente sí se aluda a tutela y curatela como guarda de “la persona y los bienes” del menor.

En relación con la adopción, la postura de los tratadistas es de un progresivo endurecimiento de los requisitos de la adopción, acompañado de una reducción paralela de sus efectos. La cuestión de la transmisión de la patria potestad resulta central en esta operación doctrinal; si en los tratados de siglos anteriores al XVIII, apenas se hace mención directa de la cuestión de esta cuestión, a partir de ese siglo pasa a ser un tema de necesaria especificación en los desarrollos doctrinales, coincidiendo sin excepciones en defender la posición restrictiva de las Partidas: sólo en la arrogación y en la adopción de un descendiente -de un nieto por su abuelo es el caso paradigmático- se transmite la patria potestad al prohijado. En los formularios, por el contrario, se da por sentado que el traspaso de patria potestad se produce en

⁵ Apuntemos aquí únicamente que tan sorprendente operación doctrinal de eliminación es apuntalada también, cómo no, por la historiografía jurídica, que asienta el tópico de la inexistencia de la adopción, por encima de cualquier evidencia: véase así Otero Varela: “La existencia de algunos documentos *no prueba mucho* [...] Las alusiones a la adopción son *raras* en la Edad Media y en la Moderna, *aunque* en los formularios se *reproduzcan fielmente* los modelos según los que se deben redactar los documentos de adopción”. En A. Otero Varela, “Sobre la realidad histórica de la adopción”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 27-28 (1957-58), p. 1148 (nuestras cursivas). La continuada inclusión de la institución en el ordenamiento tampoco probaría nada, en tanto que, como ya vimos, este ordenamiento — eminentemente las Partidas— no sería, en orden a la adopción, sino “una recepción del Derecho justinianeo en total discordancia con el Derecho consuetudinario”. L. Rodríguez Ennes, *Bases jurídico-culturales de la institución adoptiva*, Santiago de Compostela, 1978, p. 149.

todos los prohijamientos, incluidas las adopciones de hijos de extraños, el caso que mayoritariamente se recoge en los formularios de escrituras.

En otro aspecto igualmente trascendental de la adopción, las consecuencias sucesorias del acto, se repite este mismo esquema que venimos viendo: el paso de una postura de laxitud y amplios efectos hacia la progresiva limitación doctrinal de los efectos. A partir del XVIII una nueva condición entra en juego: la existencia o no de herederos forzosos. Aunque no constituya un impedimento absoluto para realizar la prohijación, la existencia de hijos legítimos sí lo será para poder considerarlos herederos forzosos.

El balance general del análisis de los tratados notariales en relación con la tutela y la adopción se inclina con claridad, en el caso de la adopción, del lado de la progresiva exigencia formal, restringiendo, por otra parte, los efectos de la misma. En el caso de la tutela, el balance se orienta, recordémoslo, hacia una concepción casi exclusivamente patrimonial de la institución, con la eliminación de cualquier tipo de obligación para con la persona del tutelado. ¿En qué forma pueden resultar estas dos direcciones confluyentes?

Los nuevos parámetros decimonónicos: la manualística civilista

EN EL SIGLO XIX, el siglo codificador, el género de los tratados ha desembocado en una nueva forma de literatura doctrinal: los manuales de instituciones de derecho civil. Las novedades doctrinales aparecidas en este género en relación con la tutela y la adopción serán numerosas. En relación con la tutela, será en estos manuales en donde empecemos a ver aparecer obligaciones para con la persona del tutelado. Ausentes en los tratados, no será sino hasta el segundo tercio del XIX cuando éstas ganen una posición privilegiada respecto a las obligaciones patrimoniales. De ahí en adelante, el contraste no puede ser más llamativo: a partir de los años 40, el lugar de privilegio en la regulación de la tutela lo ocuparán las obligaciones personales, siendo expresadas en primer lugar y con gran despliegue filosófico alrededor. Veamos algunos ejemplos que muestran una evolución muy rápida entre el primer y segundo tercio del XIX.

Los primeros ejemplos pertenecen todavía al género de los tratados: así el tratado de Vicente Gibert, *Teórica del Arte de Notaría ó Manual de Escribanos* (1828). En contraste con lo visto hasta el momento, la definición de tutela que incluye menciona como función primera y principal del tutor -definida, repárese en ello, como *potestad* antes que como *obligación* o *deber-* la defensa de la persona del pupilo, y después la de sus bienes:

*“Tutela es: cierta potestad dada y permitida por derecho civil a un hombre libre para defender a aquel que en razón de la edad no puede hacerlo por sí mismo. Explicación: Potestad, esto es, facultad y derecho autorizado para hacer y disponer lo conveniente así en cuanto a la persona del pupilo, como en la administración de sus cosas. [...] Para defender a aquel que en razón de la edad no puede hacerlo por sí mismo, cuyas palabras indican el oficio del tutor, que es defender primeramente la persona, y en consecuencia también los bienes del pupilo, quien por la edad no puede cómodamente hacer estas cosas”*⁶.

Consecuencia directa de la consideración de la tutela como dirigida principalmente al cuidado de la persona es la forma en que hace la distinción entre tutela y curaduría, que en este tratado, por primera vez, descansa en la distinción de funciones, siendo las exclusivamente patrimoniales las propias de la curaduría. Esta distinción es otra novedad decimonónica: hasta ahora todos los tratados habían basado la diferencia entre tutela y curatela únicamente en la distinta edad de los pupilos; a partir de aquí se impondrá de forma rápida e inexorable en los manuales de derecho civil del siglo XIX.

En el siguiente tercio de siglo los autores tomarán partido uniformemente por esta consideración de la tutela centrada en la “defensa” de la persona del menor, para afirmar ahora que la razón de ser de esta figura es el cuidado y protección de la persona del menor. Es este último término, “*protección*”, el que empezamos a ver imponiéndose en las definiciones de tutela a partir de los años 30 del siglo, acompañándose de desarrollos de raigambre liberal sobre la naturaleza ciudadana del cargo y la relación de la tutela con los deberes del Estado. Los conceptos *protección* y *afectos* aparecen en el centro de su desarrollo, constituyendo una novedad que entendemos con facilidad, en tanto se corresponden con nuestra visión actual de la tutela y la adopción, que entendemos en conexión con esa función protectora y afectiva. Frente a la tentación de naturalizar esta conexión, retengamos tres cosas: lo tardío de la aparición de esta comprensión -segundo tercio del siglo XIX; la rapidez -casi brusquedad- con la que se impone, a partir de su aparición, en toda la literatura civilística, y, en tercer lugar, el modo en que se justifica, sirviéndose de una revisión iushistórica: la crítica al ordenamiento romanista en defensa de unas “*leyes españolas*”.

La idea de la desconexión de las Partidas respecto al derecho positivo es una concepción recurrente en los juristas españoles del siglo XIX⁷. Tenemos aquí otra

⁶ Gibert, V., *Teórica del Arte de Notaría ó Manual de Escribanos*, Traducido del latín por Eugenio de Tapia. Barcelona, Imprenta de J. Mayol, 1828.

⁷ Tal vez el mejor ejemplo de esta visión es la lectura del autor del *Ensayo Histórico-crítico* de 1808, Martínez Marina, que considera la Cuarta Partida, en especial, como “la más defectuosa e imperfecta de todas”, achacando a la unión de distintos derechos irreconciliables la creación de un “sistema misterioso e incomprensible” nacido del olvido de las costumbres y el derecho castellanos. *Vid.* Clavero, B., ““Leyes de la China”: Orígenes y ficciones de

muestra de maniobra doctrinal de carácter performativo: su crítica a las Partidas como un producto legislativo desconectado de la realidad, que importa las concepciones romanas restando atención al derecho de la práctica, deja patente su voluntad, en tanto codificadores, de superar este antecedente, bien sea por la vía de una mejor exploración del derecho tradicional, bien sea por la fuerza de la razón. Son conocidas las dificultades que presentaba tanto una como otra vía en toda Europa y particularmente en España⁸, de forma que se llega a la paradoja de que el elemento de *realidad* con el que se pretende enfrentar la *incomprensible* legislación del Antiguo Régimen queda incógnito. Permanece, sin embargo, la idea de que, en cualquier caso, esa realidad estaba desconectada de la regulación jurídica. Será esta idea, precisamente, la clave de la labor performativa que estamos viendo desarrollarse.

Frente a anteriores enfoques que se presuponen del todo obsoletos, el origen y razón de la tutela se encuentra ahora en un deber social y del Estado; es solamente por desembarazar la acción de gobierno por lo que el derecho delega este deber en los tutores y curadores, que, recordemos, detentan un cargo público⁹. Al tiempo que se destaca la naturaleza socio-estatal de este encargo, los civilistas del siglo XIX resumen los deberes del tutor en actuar “*como un buen padre*”¹⁰.

A finales de nuestra horquilla temporal, en el último tercio del siglo XIX, la consideración de la tutela como forma de protección del menor se ha exaltado, hasta el punto de entenderla ya como una extensión de la beneficencia pública¹¹. Los deberes

una historia del Derecho español”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 52 (1982), pp. 193-221; Coronas, S.M., “Martínez Marina y el “Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de León y Castilla” (1808)”, en *Glossae. European Journal of Legal History*, 10 (2013).

⁸ Vid. Clavero, B., *El Código y el fuero: de la cuestión regional en la España contemporánea*, Madrid 1982, y, del mismo autor, “La gran dificultad. Frustración de una ciencia del derecho en la España del siglo XIX”, en *Ius Commune*, 12 (1984), pp. 91-115. Petit Calvo, C., “El Código inexistente (I): Por una historia conceptual de la cultura jurídica en la España del siglo XIX”, y “El Código inexistente (II): Por una arqueología de la Civilística española”, en *Anuario de derecho civil*, vol. 48, nº 4, 1995, pp. 1429-1466 y vol. 49, nº 4, 1996, pp. 1415-1450. Y, por supuesto, los trabajos de Pío Caroni, desde sus *Lecciones catalanas sobre la historia de la codificación*, Madrid 1996, hasta los recientemente publicados *Escritos sobre la codificación*, Madrid 2012, y *Lecciones de historia de la codificación*, Madrid 2013.

⁹ “Pero como de encargarse la sociedad inmediatamente del cuidado de los huérfanos que tuviere en su seno, como lo hacían antiguamente los espartanos y persas, no solo se causaría embarazo a la acción del Gobierno, sino que tampoco podría procurarse á cada huérfano el cuidado y educacion que exigiera su posicion, se creyó conveniente instituir un oficio especial para que en nombre de la sociedad ejerciera esta vigilancia la persona que lo hubiere de desempeñar”. Del Viso, S., *Lecciones elementales de Historia y de Derecho Civil, Mercantil y Penal de España, Parte Segunda, Derecho Civil*. Valencia, Imprenta de El Valenciano, 1856. Págs. 246 y ss

¹⁰ Así Ortiz de Zúñiga: “es indispensable que á falta de padre tengan una especie de protector que mire por sus personas y sus intereses”. Ortiz de Zúñiga, M., *Biblioteca de escribanos, o sea, tratado teórico-práctico para la enseñanza de los aspirantes al Notariado*. Madrid, 1843, pp. 48 y ss., o Cirilo Álvarez: “El tutor sucede en lugar del padre que el huérfano acaba de perder y le sucede para reparar en lo posible esta pérdida: por consiguiente debe sucederle igualmente en sus afanes y desvelos por la felicidad del individuo, cuya suerte le confía la Ley”. Álvarez Martínez, C., *Instituciones de Derecho Civil*. Valladolid, Imprenta de Julián Pastor, 1840. Págs. 59-60.

¹¹ Así, el manual de Gómez de la Serna y Montalbán (1870), puede hablar de la tutela en estos términos: “La institucion de la tutela es altamente humanitaria y benéfica, pues que sin ella quedarían abandonados sin direc-

de protección al menor, incluso, como hemos visto, aún definiéndolos como proyecciones de los del padre, se entienden como deberes públicos. No cabe duda de que lo que se infiere es que esa actuación como padre se entiende como un deber social, un cargo público: estamos ante el *pater familias* napoleónico, esa especie de magistratura familiar en la que convergían todos los poderes, tanto privados como públicos¹².

Ante esta evolución de la tutela es lícito preguntarse si de esta forma no se acerca demasiado a otra institución de derecho civil: la adopción. Veamos cómo evoluciona ésta en el mismo marco temporal. Lo que encontramos es que, frente a esta revalorización de la tutela como institución de protección del menor, la adopción sufre un proceso paralelo de desvalorización. Además de la progresiva restricción de sus efectos paralela a la mayor exigencia formal, surge en los manuales la idea expresa de que la adopción es una institución rara, infrecuente, y, con frecuencia, peligrosa¹³.

Para las décadas finales del siglo XIX, el tópico aparece firmemente asentado, apareciendo sin variación en los manuales, incluidos los más prestigiosos¹⁴,

ción ni amparo los huérfanos, en la edad en que nada pueden por sí mismos, y en que su capacidad y fuerzas, aun no desarrolladas, necesitan una protección mas inmediata que la de las leyes [...] Al Estado corresponde la guarda suprema de los huérfanos y su obligación se extiende á procurar medios de educación y de subsistencia á todos los que han perdido ó no han conocido á sus padres, asunto en que no nos ocuparemos por pertenecer mas al derecho administrativo. En virtud de este deber, las leyes han autorizado, creado y elevado á público el cargo de tutor, para que aun con menoscabo de sus intereses no puedan escusarse de él los que no gocen de una escepcion marcada por el derecho. La misma naturaleza de esta institución, cuyo objeto principal es la dirección del huérfano y por consecuencia la administración de sus bienes, demuestra que no es arbitrario en el tener ó no tutores, porque la sociedad no puede dejar sin dirección y gobierno al mismo que es incapaz de conocer el mal que se origina (Ley 1, tít. XVI, Part VI)” Gómez de la Serna, P. y Montalbán, J.M., *Elementos de Derecho Civil y Penal de España, precedidos de una reseña histórica de la Legislación Española*. 9ª ed. Tomo I. Madrid, Librería de Sánchez, 1870. Págs. 530 y ss.

¹² Petit Calvo, C. *Un Código perfecto y bien calculado: el proyecto de 1821 en la historia de la codificación*, Madrid: Dykinson 2019, p. 182.

¹³ Los ejemplos son numerosísimos. Las *Lecciones* de Hernández de la Rúa (1838) introducen así la figura de la prohijación o adopción: “Examinada la causa ocasional de esta prohijacion, se alcanza desde luego su inutilidad para con la sociedad, y en algunos casos su perjuicio. El fanatismo entre los romanos fue el móvil de la adopcion: imbuidos de la idea de conservacion de las familias, y de la importancia que á estas daba la permanencia de sus dioses Lares, creyeron de su deber tener los medios que estuvieran á su alcance para dejar un sucesor que heredase estos, y llevara su nombre de familia: á este efecto admitieron la adopcion. En España no tuvo mas motivo que la rutina acostumbrada de copiar cuanto disponían las leyes civiles; pues ni tenemos que trasladar dioses, puesto que solo conocemos uno, y este para todos, ni el nombre de las familias se conserva por la adopcion, en virtud de que los adoptados solo pueden suceder en aquello que cualquiera extraño sucediera. El consuelo de los que perdieron sus hijos tampoco puede ser, y si lo fuese no es una razon fundada, porque ni el amor paternal se sacia mas que con los verdaderos hijos, ni el que los perdió ve en el adoptado, mas que un recuerdo que le representa á cada momento la triste idea de lo que perdió. Seria, pues, mas ventajoso no tolerar tales adopciones, y se evitaria ligar á los hombres con unos lazos que les pueden ser muy pesados, por tener que sufrir las desazones consiguientes á la discordancia de genios y educacion. La esperiencia patentiza con toda evidencia la impertinencia de la licencia adoptiva, puesto que en medio de la permission, se ven raras veces solicitudes de esta especie”. Hernández de la Rúa, V., *Lecciones...op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁴ “Poco frecuente entre nosotros, debe su origen á las leyes romanas, á las que siguieron las Partidas, á pesar de no existir aquí las razones políticas, economicas, civiles y aun religiosas que la recomendaban”. Gómez de la Serna y Montalbán, *Elementos...op. cit.*, p. 530.

como proemio a la exposición de la institución, que sin embargo se sigue exponiendo con características casi idénticas a los desarrollos doctrinales del siglo XVI o XVII.

En relación directa con este tópico de la rareza de la institución adoptiva “tradicional”, hace su aparición en los manuales un apartado del todo ausente en las obras anteriores al XIX: se trata de un añadido que alude al fenómeno concreto de las adopciones de expósitos, justificándolo por la falta de vigencia de la adopción tradicional¹⁵. La “adopción de expósitos” aparece categorizada como “*otra clase de adopción*”; una que, según se afirma, ha aparecido en los últimos tiempos, y de la que se destaca su carácter humanitario. A pesar de que pueda parecer relevante que los manualistas incluyan a los menores abandonados y los prohijamientos de que son objeto en sus exposiciones, reparamos que el lugar que estos añadidos proponen para tales prohijamientos es peculiar: en primer lugar, se sugiere que se trata de un fenómeno eminentemente *nuevo*; que, en tanto que es una clase *diferente* de adopción, separada de la *ordinaria*, tiene una naturaleza jurídica diferente; por último, que al basarse en intenciones *humanitarias*, no está sujeta a ningún tipo de *restricciones* civiles. La contraparte de esta última característica es que, junto a esa ausencia de límites, las adopciones de expósitos carecerían casi totalmente de vigilancia y garantías para con las partes, eminentemente para el adoptado, y apenas surtirían *efectos*.

Sede codificadora: proyectos y Código Civil

LOS MAYORES CAMBIOS los presenta, precisamente la adopción, que en los primeros proyectos se encuentra simplemente ausente. Así sucede en el primer proyecto de Código Civil, el redactado por N. Garelli en 1821, en el que la tutela, por el contrario, aparece ampliamente tratada y ubicada en el lugar que en la sistemática civilista anterior, desde las Partidas, ocupaba la adopción: inmediatamente después de las disposiciones sobre filiación y patria potestad. Tanto esta figura como su paralela de la curatela aparecen definidas ya como instrumentos de protección de menores o incapacitados, ligándolos incluso a lo benéfico¹⁶.

¹⁵ Así la edición de 1852 del *Febrero* realizada por García Goyena y Aguirre, las *Lecciones* de Del Viso (1856), el *Manual* de Lamas Varela (1868), los *Elementos* de Gómez de la Serna y Montalbán (1870), o la edición de 1876 del *Diccionario* de Escriche.

¹⁶ “Tal es el fundamento de las leyes sobre tutela y curaduría. La ley ampara al débil, cometiendo al fuerte en este encargo. De aquí se sigue, que toda tutela y curaduría dimana eminentemente de la ley; y con respecto al que la desempeña, no es otra cosa mas que el cumplimiento de la obligación constitucional de ser benéficos. La

En 1843 se creará la Comisión General de Codificación, que dará lugar al Proyecto de Código Civil de 1851. De nuevo aquí la desproporción entre ambas instituciones: si bien en este proyecto reaparece la adopción, llama la atención lo reducido de su tratamiento en comparación con el que se dedica a la tutela: la adopción no ocupará más que 8 artículos. En donde la tutela aparece definida con una clara delimitación de las obligaciones que lleva implícitas, para la adopción no hay una definición de la institución ni tampoco se establecen las obligaciones y derechos que lleva consigo, salvo lo establecido en el art. 141, en el que la adopción aparece con efectos muy limitados:

Art. 141: “*El adoptante y el adoptado se deben recíprocamente alimentos; pero no adquieren derecho alguno á heredarse sin testamento: el adoptado conserva los derechos que le corresponden en su familia natural*”¹⁷.

Vemos de nuevo aquí, como en el anterior proyecto, la centralidad de la “*familia natural*”, cuya existencia se presupone, lo que en la práctica deja fuera del supuesto de la adopción a la de menores abandonados. Frente a esta regulación somera, a la institución de la tutela se le dedican 100 artículos. Entre las obligaciones del tutor el cuidado de la persona del menor aparece en primer lugar: “*El tutor cuidará de la persona del menor y la representará en todo acto civil*” (art. 218); sigue a continuación del deber de alimentos y educación (art. 220). Las funciones relacionadas con el patrimonio aparecen a continuación, ocupando, eso sí, un número mucho mayor de disposiciones.

De forma que la traducción codificada de esa consideración doctrinal que privilegiaba las funciones personales sobre las patrimoniales queda en bien poco. ¿Podríamos estar ante una operación de encubrimiento, en el que la transformación de la tutela hacia lo personal es puramente nominal, dirigida a cubrir el hueco de una adopción que se quiere eliminar del ordenamiento por todos los miedos que destapa, pero sin tener una verdadera traducción en forma de regulación?

En relación con la adopción, las *Concordancias* de García Goyena resaltan la extrañeza de su regulación, atribuyéndosela a la falta de vigencia de la propia institución: “*La adopción no está en nuestras costumbres*”¹⁸. Esas *costumbres* no incluyen, de toda evidencia, las docenas de prohijamientos que sin embargo se están efectivamente produciendo por esos mismos años en torno a las inclusas y casas

beneficencia nos obliga á prestar al desvalido aquella protección que desearíamos obtener si ocupásemos el lugar suyo”. Proyecto de Código Civil de 1821, Preámbulo, p. 23.

¹⁷ *Proyecto de Código Civil de 1851*. Publicado en *El Derecho Moderno. Revista de Jurisprudencia de la Administración*, t. X, Madrid 1851.

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

de expósitos en toda España, numerosas y practicadas con formalidades y caute- las suficientes¹⁹. Estas adopciones al parecer no son, para él ni para sus colegas, tales, ni tampoco dignas de tenerse en cuenta como actos jurídicos de ninguna forma; tampoco forman parte, ya lo hemos visto, de las *costumbres*. Simplemente no existen.

Ya en el proceso de redacción del Código Civil de 1889, la Ley de Bases de 1888 se muestra decididamente partidaria, en cuanto a la tutela, de mantener su regulación; respecto a la adopción, su tratamiento se emprende ya desde el recelo explícito hacia una institución que se considera peligrosa para la familia: la función del Código sería la de fijar las condiciones “para prevenir los inconvenientes que el abuso de ese derecho pudiera traer consigo para la organización natural de la familia”²⁰.

En el Código Civil finalmente promulgado en 1889 se mantiene esta diferen- te valoración, visible, de nuevo, incluso en lo cuantitativo: mientras que la tutela sigue ocupando un título propio, la adopción aparece aún más reducida que en el proyecto de 1851, reservándosele únicamente un capítulo dentro del título VII, de- dicado a la patria potestad. Siendo ya esta falta de acogida llamativa, lo que resulta más palmario es lo refractaria que aparece la institución en cuanto al concepto de protección. Incluso el deber más básico, el de alimentos, aparece descrito como una obligación ya no de protección, sino recíproca²¹. Desde luego de los términos de esta regulación no se infiere ninguna concepción protectora o favorable a los intere- ses del adoptado: la vigilancia y la sospecha parecen constituir el enfoque principal, junto con la formulación más cauta y restrictiva posible de los derechos en juego.

¹⁹ La bibliografía sobre este hecho es robusta: Álvarez Santaló, L.C., *Marginación social y mentalidad. Expósitos en Sevilla (1613-1910)*, Sevilla 1990; Valverde, M^a D., “El abandono y la exposición de niños en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX: situación y reforma en la inclusa de Pamplona”, en *Príncipe de Viana*, Anejo, nº 4, 1986, pp. 93-118; Tarifa Fernández, A., “Aproximación a la práctica del prohijamiento en la casa-cuna de Úbeda (1665-1788): ¿los otros hijos?”, en Rodríguez Sánchez y Peñafiel Ramón (dirs.): *Familias y mentalidades: Congreso Internacional de Historia de la Familia: nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, 1997, pp. 81-91; Vassberg D. E., “Orphans and adoption in early modern Castilian villages”, en *The History of the Family*, vol. 3.4 (1998), pp. 441-458; de la Fuente Galán, *Marginación y pobreza en la Granada de la segunda mitad del siglo XVIII: los niños expósitos*, Granada 2000; Salas Auséns y Alfaro Pérez, “Inserción social de los expósitos en el Hospital de Gracia de Zaragoza en el siglo XVIII”, en *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 10, 2001, pp. 11-27; Torrubia Balagué y Tellechea Idígoras, *Marginación y pobreza: expósitos en Salamanca (1794-1825)*, Salamanca 2004; A.M. Rodríguez Martín, “El destino de los niños de la Inclusa de Pontevedra, 1872-1903”, en *Cuadernos de estudios gallegos*, 55, nº 121, 2008, pp. 353-388; Iglesias Rodríguez J. J.: “El prohijamiento o adopción en la Edad Moderna: ley, práctica y doctrina”, en F. Núñez Roldán (dir.), *La infancia en España y Portugal: siglos XVI-XIX*, Madrid 2011, pp. 111-132, pág. 120. También nuestro trabajo Medina Plana, R., *La adopción... op. cit.*

²⁰ Base 5^a, *Investigación de la paternidad, maternidad y autorización para las adopciones de la Ley de 11 de mayo de 1888, autorizando al Gobierno para la publicación de un Código Civil con arreglo a las condiciones y bases establecidas en la misma*. Publicada en *Gaceta de Madrid*, 22 de mayo de 1888.

²¹ Art. 176: “El adoptante y el adoptado se deben recíprocamente alimentos. Esta obligación se entiende sin perjuicio del preferente derecho de los hijos naturales reconocidos y de los ascendientes del adoptante a ser alimentados por éste”.

Frente a la deficitaria presencia de la adopción, la tutela mantiene en el Código Civil un título propio y una regulación extensa de casi 100 artículos. Para confirmar este enorme peso específico de la tutela en el ordenamiento, su desempeño sigue apareciendo como irrenunciable y además, y esto es novedad, se establece la actuación estatal por defecto: los jueces municipales del lugar de residencia están obligados a ejercer la guarda en tanto no se nombre tutor, lo que recalca la posición de esta institución en el ámbito de la protección social. Una novedad importante es la desaparición de la curatela o curaduría; en la definición de tutela²² la alusión a “*de la persona y bienes, o solamente de los bienes*” significa que se engloba la curatela. De nuevo un giro doctrinal, este aún más inusitado, que demuestra la facilidad con que las figuras del derecho privado van mutando al albur de las necesidades de la sistemática, como parece ser este caso²³, o de los parámetros ideológicos del legislador.

El tratamiento de la adopción es una clara muestra de esto segundo: parece evidente que en esos reparos hacia la institución y su inclusión en el *sancta sanctorum* de la legislación, en el mismo Código Civil, hay bastante de prejuicio contra la institución: en tanto que acto eminentemente caritativo, que sólo se ejerce sobre los más pobres de los niños pobres y por familias también, en su mayoría, pobres, pero que sin embargo tiene unas peligrosas relaciones con la sagrada patria potestad, los codificadores tienden a olvidarlo o dejarlo de lado²⁴. La institución que finalmente se recoge en el Código aparece con una configuración ciertamente extraña: transmite la patria potestad pero no por ello rompe los vínculos con la familia de origen; por otro lado, sus efectos patrimoniales son casi nulos, al no tener el adoptado nin-

²² Art. 199: “El objeto de la tutela es la guarda de la persona y bienes, o solamente de los bienes, de los que, no estando bajo la patria potestad, son incapaces de gobernarse por sí mismos”

²³ La asimilación de la curatela a la tutela en una sola figura jurídica se ha interpretado como una consecuencia de la importación de la unificación francesa de la capacidad de obrar en una sola edad, unificada por la Revolución francesa para crear una esfera de derechos para el hombre y el ciudadano: el nuevo y pujante derecho público, que requiere y fija una madurez unitaria para el ciudadano, marca el camino al privado y así esa edad única se traslada al Código civil. Con ello desaparece la justificación tradicional para distinguir entre tutela y curatela. Vid. Peset, M., “Los antecedentes de la unión de la tutela y la curatela en el Código Civil español”, en *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, XLVII/2, marzo-abril 1971, pp. 602-672. Esta figura quedará ausente del Código Civil hasta la reforma de esta materia en 1983 (ley 13/1983 de 24 de octubre de Reforma del Código Civil en materia de tutela).

²⁴ Así lo expresan con toda claridad los civilistas en sus síntesis doctrinales: “Como remedio de la orfandad y consuelo a las personas que no tienen sucesión, la adopción tendrá siempre de una parte la razón y a la equidad”, señala A. Falcón en su *Exposición doctrinal...*, p. 314; y unas páginas antes: “Es una institución muy ventajosa a la sociedad; porque además del bien que se produce a los que se ven sin descendencia, procura, por otra parte, a las familias de escasa fortuna los medios de asegurar una suerte feliz a sus hijos, y excita de este modo entre ellos, la noble emulación de las virtudes que ejercerán a porfía para merecer la estimación, la confianza y el interés de la beneficencia” (p. 304). “A nosotros nos parece que el autorizar esta institución puede conducir a sentimientos de humanidad y beneficencia y esta circunstancia nos decide a considerarlo de gran utilidad”, apunta Del Viso, *Lecciones...op.cit.*, p. 169.

gún derecho a suceder al adoptante, y casi tampoco a alimentos, pues le preceden en ello tanto los hijos naturales legitimados como los ascendientes.

El desprecio de los codificadores por las adopciones de expósitos tiene también un antecedente que, a pesar de la mención que vimos hacer a García Goyena sobre “*nuestras costumbres*”, se relaciona, más que con cualquier costumbre española, con la codificación francesa: el *Code* napoleónico, que recoge también una excepcionalmente restrictiva y contradictoria regulación de la adopción y que había sacado a los expósitos de esa institución, para introducirlos, por el contrario, en la regulación de otra figura. Cuál sea esta figura no puede sorprendernos a estas alturas, pues se trata, por supuesto, de la tutela, en su versión oficiosa:

*“Qualquiera persona de mas de 50 años sin hijos ni descendientes legítimos, que quiera durante la minoridad de otra, enlazarse con esta y contraer título legítimo, podrá ser su tutor oficioso, obteniendo el consentimiento de padre y madre del niño, ó del que viviere de ellos; o si ninguno de estos vive, de una junta de la familia; ó si el niño no tiene padres conocidos, de los administradores del hospicio que le haya recogido, y de la municipalidad del lugar de su residencia”*²⁵.

A estas alturas tal vez aún nos sorprenda la dirección tomada por los civilistas en España, en donde la vía estaba abonada hacia esta misma comprensión de la tutela, por parte de los numerosos autores de manuales de derecho civil que, como vimos, describían esta institución en términos asistenciales y de protección del menor. Sin embargo, nuestros codificadores no siguen ese camino. La operación doctrinal española sigue otros derroteros: la influencia francesa sirve para excluir a los expósitos de la regulación de la adopción en la codificación española, pero no para seguir, en cambio, el recurso de desviar esa práctica a la regulación de la tutela: en vez de ello, se opta por eliminar del Código, sin más, cualquier referencia específica a los menores en situación de abandono.

²⁵ *Código Civil francés*, publicado por *El Mercurio de España*, Imprenta Real, Madrid, julio 1803, pp. 56 y ss. Art. 352. Los informes preparatorios del Consejo de Estado mencionaban ya la oportunidad de regular civilmente esta situación, que sin embargo ha de ser cuidadosamente separada de la adopción: “[La tutela oficiosa] no es una promesa de adopción, no es un medio preliminar necesario é indispensable para verificarla; es un contrato que se limita al socorro que se quiere dar al menor; es un acto que completa nuestro sistema de beneficencia, que sin producir ninguno de los efectos que la adopción produce, ni ser tampoco el medio necesariamente preparatorio, es como su compañero y auxiliar”. *Exposición de los motivos en que se funda la ley relativa a la adopción y tutela oficiosa*, por M. Berlier, Consejero de Estado, en *Curso de Legislación formado de los mejores informes y discursos leídos y pronunciados al tiempo de discutirse el Código de Napoleón*. Imprenta y litografía de J. Roger, Barcelona 1839, p. 385. Aún así, entre esta tutela oficiosa y la adopción se establecen numerosas pasarelas, previendo el *Code* la posibilidad de adoptar al pupilo; de hecho, si una vez llegado a la mayoría de edad el tutor no adopta al pupilo, y éste no se halla en estado de ganarse la vida, el tutor debe indemnizarle con el objeto de proveer a su subsistencia. Recordemos que, al menos en nuestro ordenamiento, esta pasarela entre tutelaje y adopción aparecía explícitamente vetada -constituyendo incluso un impedimento para la adopción- tanto en las Partidas como en la tratadística civilista.

Queda ahora resaltar los efectos performativos inmediatos de estas operaciones doctrinales. Para cuando se promulga por fin el Código Civil, la institución adoptiva, cuya “extrañeza” habían venido proclamando los civilistas, como acabamos de ver, desde principios del siglo XIX, estará en efecto casi desaparecida de la práctica²⁶. El diagnóstico del jurista es en realidad un pronóstico y se convertirá en una profecía auto-cumplida que demuestra, en este caso, que los *hechos* siguen al *derecho*: doctrinalmente dictaminada la rareza práctica de una institución, a pesar de los hechos que avalan su existencia, ésta desaparece *de facto* tras el dictamen *técnico* del codificador. La defensa de la familia cognaticia propugnada en el *Code Napoléon*, basada en el poder y autoridad exclusivos del *paterfamilias*, tiene así un efecto demoleedor en los procesos de adopción de menores abandonados, que son expulsados hacia el campo administrativo, excluyendo con ello cualquier sospecha sobre la cuestión de la transmisión de la patria potestad, que, con toda claridad, constituía el *quid* del rechazo civilista por la adopción.

El desarrollo posterior de la legislación viene a apoyar muy claramente esta interpretación: ya fuera de nuestra horquilla temporal, en la primera mitad del siglo XX se asentarán tales tendencias. Cuando en 1958 una ley orgánica venga por primera vez a modificar la regulación de la adopción incluida en el Código de 1898, después de un prolongado pero de toda evidencia no muy vital periodo de vigencia, se esgrimirá como motivo principal de la reforma el de tener en cuenta las necesidades específicas de la modalidad que se reconoce, ahora sí, como la más frecuente de adopción: la de menores abandonados, que pasará a ser el supuesto principal de la institución. La principal de esas necesidades específicas se declarará sin rebozo: reducir al máximo la vinculación entre el expósito y la familia “natural” o de origen:

“El Código Civil influido por las tendencias, entonces dominantes, concibió la adopción con perfiles y efectos muy estrechos. Situó a los adoptados entre dos círculos parentales, sin adscripción clara a ninguno de ellos. Esta insuficiencia de la hasta ahora vigente ordenación legal se muestra más acusada ante la muy frecuente adopción de expósitos, donde al fallar los vínculos afectivos propios de la generación se acrecientan los derivados de la convivencia entre adoptante y adoptado, siempre expuestos al riesgo de que la familia natural, invocando pretendidos derechos cuyos

²⁶ Álvarez Santaló, en *Marginación social y mentalidad. Expósitos en Sevilla (1613-1910)*, tomando como referencia la Inclusa de Sevilla, menciona un descenso de casi 20 puntos porcentuales en el promedio de adopciones entre los siglos XVII y XIX del 10% sobre los expósitos ingresados; ese promedio incluiría cifras superiores al 20% en las últimas décadas del siglo XVII, que descienden hasta el 1-3% para el siglo XIX. De la Fuente Galán, en su estudio sobre la Inclusa de Granada, recoge un porcentaje del 15,7% para 1753, mientras que en 1800 ese porcentaje no llegaría al 3%. En otro lugar -Medina Plana, R., *La adopción... op.cit.*, pp. 176 y ss.- yo misma he tenido ocasión de comprobar, por lo que respecta a Madrid, el progresivo descenso de los prohijamientos formales, hasta su cese absoluto a mediados del XIX, sustituyéndose por actos administrativos.

*deberes correlativos no afrontó, rompa los afectos nacidos de la adopción y arranque al adoptado del ambiente familiar y social en que se formó*²⁷.

Esta modificación supone una verdadera refundación de la institución adoptiva, que deja expuesta cuál era la principal dificultad de los codificadores con respecto a la misma. Cuando los civilistas de mediados del siglo XX, rindiéndose ante las evidencias del predominio numérico absoluto de las adopciones de expósitos, deciden dar el paso de abrir el Código Civil de forma expresa a este tipo de adopción, se sentirán obligados a cambiar la institución de arriba abajo. Tras certificar, de nuevo, la inexistencia práctica de la adopción -cualquier adopción- antes de la fecha, el camino queda expedito para refundar la institución, vinculándola ahora íntimamente con la infancia abandonada. Si los codificadores habían negado que las entregas de expósitos realizadas en su época tuvieran efecto jurídico, los civilistas de mediados del siglo XX integran tales procedimientos al Código, haciendo aparecer la adopción como institución intrínsecamente relacionada con los expósitos, pero totalmente desconectada del pasado. Gracias a esta desconexión, podrá reclamarse para esta nueva configuración de la institución unos efectos ampliados con respecto a la versión codificada original, en relación con la patria potestad y los derechos patrimoniales. El precio de esta ampliación es sin embargo elevado: eliminar de la ecuación, de forma absoluta, a la familia de origen. La voluntad de “cortar de raíz el temor de interferencias abusivas de la familia natural” se extrema hasta el punto de eliminar a ésta, también, de la tutela legítima. La operación doctrinal orquestada desde el siglo XIX en torno a los menores abandonados cobra así todos sus efectos.

²⁷ Disposición preliminar Segunda de la *Ley 25 de abril de 1958, por la que se modifican determinados artículos del Código Civil*. Publicada en *Boletín Oficial del Estado* nº 99, de 25 de abril de 1958, pp. 730-738.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Butler, J., “Sovereign performatives», en *Excitable speech. A politics of the performative*, 1997 (edición en español, «Soberanía y actos performativos», www.accpa.org/numero4/index.htm);

Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, 2003.

Caroni, P., *Lecciones de historia de la codificación*, Madrid 2013.

Latour, B., 2004: “Scientific objects and legal objectivity”, en Pottage y Mundy (eds.) *Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge, 2004.

Medina Plana, R., *La adopción en los albores de la codificación civil: procesos de circulación y redistribución de expósitos en la Inclusa de Madrid, siglos XVIII-XIX*, Madrid, 2015.

Medina Plana, R., “Tutela y adopción en España. Leyes, cambios y prácticas, siglos XVIII y XIX”, en García Gonzalez F. y Alfaro Pérez, F. (eds.) *Vidas tuteladas. Familias, orfandad y dependencia en la España Moderna*. Ed. Trea, Madrid, 2022.

Petit Calvo, C. *Un Código perfecto y bien calculado: el proyecto de 1821 en la historia de la codificación*, Madrid, 2019.

Pottage, A., “Introduction: the fabrication of persons and things”, en Pottage y Mundy (eds.) *Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge, 2004.

Supiot, A., *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires, 2005.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 175-192



Privacidad: entre bioderechos y deseos

*Privacy: between
biorights and desires*

MARTA ALBERT MÁRQUEZ

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid
marta.albert@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 193-210



Recibido: 12/02/2022

Aprobado: 09/08/2022

Abstract

The article examines the evolution in the jurisprudential construction of the right to privacy, particularly the extension of its scope of protection to include the effective protection of one's own personal development.

In particular, it examines this evolution in the case law of the ECtHR and its impact on Spanish constitutional jurisprudence. The article suggests some problems to which this broad understanding of privacy may give rise. The confusion between desires and rights and the devaluation of the latter as a legal category are fundamental aspects of the analysis.

Keywords: Privacy. Biorights. Personal Autodetermination.

Resumen

El artículo examina la evolución en la construcción jurisprudencial del derecho a la intimidad, particularmente, la ampliación de su ámbito de protección, hasta comprender el desarrollo efectivo de la propia personalidad.

En particular, se examina esta evolución en la jurisprudencia del TEDH y su impacto en la jurisprudencia constitucional española. El artículo sugiere algunos problemas a los que puede dar lugar esta comprensión amplia de la intimidad. la confusión entre deseos y derechos y la devaluación de estos últimos como categoría jurídica son aspectos fundamentales del análisis.

Palabras clave: Privacidad. Bioderechos. Autodeterminación personal.

1. The right to privacy and the biolaw

1.A. Privacy as right to self-fulfillment

NOT SO MANY YEARS AGO, the link between privacy and biolaw was by no means an obvious connection within the context of the European legal culture.

For the latter, privacy was undoubtedly a fundamental right, failing within the so-called “first generation” rights. It was, therefore, a genuine expression of the exercise of freedom of the “modern”, according to Constant¹. Privacy protected the exercise of a negative idea of freedom² that conferred a citizen, rather than a power to act in the public sphere, a capacity to prevent the illegitimate interference of others in his or her private life (as far as “political liberty” in negative sense “is simply the area within which a man can act unobstructed by others”³).

Meanwhile, biolaw was conceived as something fundamentally linked to the right to life and to its relationship with new technologies, both in the field of reproduction and in terms of health care in the early and final stages of human life⁴.

The link between privacy and the challenges and issues that give meaning to the existence of biolaw did not seem too explicit, not to say that it was frankly difficult to establish.

But the world of law is essentially dynamic one. It can create new meanings for already existing concepts, in order to make them suitable for dealing with new issues, or to satisfy new sensitivities regarding the need to protect certain legal assets. This feature of legal historicity (even more so, the creative character of legal practice) was to some extent blurred in the normative vision of law that had been prevalent for so long in continental Europe, but is easily identifiable in the American legal tradition⁵.

¹ Constant, Benjamin, “De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes”, *Ecrits politiques*, 1849, Paris, Gallimard, 1997, p. 594.

² Berlin, Isaiah, “Two concepts of liberty”, *Four Essays on Liberty*, (1969) Oxford, Oxford University Press.

³ *Ibid.* 15-16.

⁴ See D’Agostino, Francesco, “Dalla Bioetica alla Biogiuridica”, *Persona y Derecho*, 24, 1991, pp. 9-22. Ollero, Andrés, “Bioética, bioderecho, biopolítica”, *Bioderecho, entre la vida y la muerte*, Cizur Menor, Aranzadi, 2006, p. 23; Aparisi Miralles, Ángela, “Bioética, bioderecho, biojurídica (Reflexiones desde la Filosofía del Derecho)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 24, 2007, pp. 63-84. Jonsen, Albert R, *The Birth of Bioethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 14 ff.

⁵ Suffice it to recall the well-known “Law in Books and Law in Action” Pound, Roscoe, “Law in Books and Law in Action”, *American Law Journal Review*, 1910, 44, p. 12. Cfr. Halperin, Jean-Louis, “Law in Books and Law

According to Ollero, the existence of law is a “becoming”. Law creation is a process in which the ideas or preconceptions about fairness and play an unusually key role⁶.

In general, it could be said that privacy is no longer considered a negative freedom but a true positive freedom. Privacy is no longer a “being free from” but a “being free to”⁷.

This development has not only broadened its scope of protection, which is the subject of this paper, but has also substantially modified the idea of the kind of power that the right to privacy confers to the citizens. This means that even within its “classic” scope of protection, privacy has come to mean a positive power: that of determining which parts of our lives we wish to keep “hidden from others”⁸.

On the European continent, it can be said that this new line of legal interpretation of the concept of privacy has been led by the European Court of Human Rights (hereinafter ECHR), which has played a crucial role in the expansion of the idea of privacy, and consequently, of the set of conduct protected by the right to private life.

Among the new profiles that the ECHR has added to its configuration of the right to privacy, this paper focuses on its connection with personal self-determination. Thus, privacy protects the development of the personal life project (which our constitutional text calls “free development of the personality”, article 10 of Spanish Constitution)⁹.

To be entitled to privacy does not only mean having the possibility of preventing others from interfering in a particular sphere of my existence which I have the right to keep from their sights. The new feature is that privacy includes a positive power of control over one’s own “personal life project” or “free development of personality”. Let us see how it works.

in Action: a Problem of Legal Change”, *Me. L. Rev.* 2011, p. 45. Available at: <https://digitalcommons.maine.edu/mlr/vol64/iss1/4>

⁶ Ollero, Andrés, “El papel de la personalidad del juez en la determinación del derecho. Derecho, historicidad y lenguaje en Arthur Kaufmann” In *VVAA., Libro Homenaje al Profesor Dr. D. Eduardo Font Serna*, Madrid, Ministerio de Justicia, I, 2004, p. 413 ff; Ollero, Andrés, *El Derecho en Teoría. Perplejidades jurídicas para crédulos*. Pamplona, Thompson Aranzadi, 2007 p. 218 ff.

⁷ It is also a strongly individualistic right. However, new challenges, such as those arising from the need for personal data protection, call into question this “individualistic” character of the right to privacy. Costelo, Roisin Á, “Genetic Data and the right to Privacy: towards a Relational Theory of Privacy?”, *Human Rights Law Review*, 22, 2022, pp. 1-23.

⁸ See Ollero, Andrés, *De la protección de la intimidad al poder de control sobre los datos personales. Exigencias jurídico-naturales e historicidad en la jurisprudencia constitucional*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2008. Available at <http://www.racmip.es/publicaciones/discursos.cfm>

⁹ Official translation of Spanish Constitution available on Boletín Oficial del Estado, <https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionINGLES.pdf>

The ECHR case-law on the concept of privacy is based on the wording of article 8 of the Rome Convention, which reads as follows:

Right to respect for private and family life

1. *Everyone has the right to respect for his private and family life, his home and his correspondence.*

2. *There shall be no interference by a public authority with the exercise of this right except such as is in accordance with the law and is necessary in a democratic society in the interests of national security, public safety or the economic well-being of the country, for the prevention of disorder or crime, for the protection of health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.*

As it should be noted, Article 8 does not explicitly link privacy with the positive legal protection of the free development of one's own life project. However, the ECHR case-law has already undertaken this line of interpretation, particularly in relation to cases involving bio-legal issues (access to assisted human reproduction, voluntary termination of pregnancy, medically assisted suicide, etc.), which are considered as closely related to personal development or to personal projects.

Therefore, instead of being legally under Article 2 (right to life), they are considered as belonging to the scope of protection of the right to "private and family life" (Article 8).

In order to formulate the interpretation of the content of the right to privacy, the ECHR relies, to a great extent, on the U.S. Supreme Court's doctrine.

Although the U.S. Constitution does not expressly recognize the right to privacy, the Supreme Court case-law has not only acknowledged it, but has also established some areas of this right as constitutionally guaranteed. Even long before the explicit inclusion of privacy in the constitutional doctrine, the right "to be left alone" was conceived as a true fundamental right in the words of Judge Louis Brandeis. In the classic article "The right to privacy" published in the 1890 Harvard Law Review, Brandeis and Samuel Warren, define the protection of privacy as the foundation of individual freedom in Modernity. And they go one step further: privacy is represented to us, right from the start, not only linked to the protection of the personal or family sphere, but also to the idea of comprehensive personal development, to the protection of our feelings, our emotions, our thoughts...:"the intense intellectual and emotional life, and the heightening of sensations which came with the advance of civilization, made it clear to men that only a part of the pain, pleasure, and profit of life lays in physical things. Thoughts, emotions, and sensations demanded legal recognition, and the beautiful capacity for growth which characterizes the common law

enabled the judges to afford the requisite protection, without the interposition of the legislature”¹⁰.

Years later, important issues that materially used to belong to the sphere protected by the right to life began to be raised in terms of the right to privacy. Thus, for example, *Griswold v. Connecticut*, which addresses the right to access and use contraceptive methods¹¹; *Roe v. Wade*, with regard to the right to abortion¹²; *Quinlan*, with regard to the right to refuse medical treatment in certain situations¹³.

The adoption of privacy as perspective of analysis and resolution of this kind of conflicts is due to the fact that the idea of privacy allows us to explore these issues in light of the right to make our own decisions in the context of a personal life project, a space where we have the right to be “left alone”, and in which the State assumes a positive responsibility to ensure the non-interference.

The conceptual link between privacy and self-fulfillment thus becomes the key to understanding the contemporary relevance of the right to privacy in bio-legal matters.

This same evolution (from the right to life to the right to privacy) is reproduced, years later, on the European continent by the case-law of the ECHR. It could be called, in terms of the Rome Convention, the transition from Article 2 (right to life) to Article 8 (right to respect for private and family life) as a perspective of bio-legal disputes analysis.

The Court has stated, at least since 2002 (*Pretty v. U.K.*), that “privacy” is a broad term which does not allow an exhaustive definition, since “it covers the physical and psychological integrity of a person. It can sometimes embrace aspects of an individual’s physical and social identity. Elements such as, for example, gender identification, name and sexual orientation and sexual life fall within the personal sphere protected by Article 8”.

In the same judgment, the Court connects privacy and self-fulfillment: “*Article 8 also protects a right to personal development*, and the right to establish and develop relationships with other human beings and the outside world”¹⁴.

The central point is that the conversion of personal development into a human right (privacy) significantly broadens the range of conduct or decisions that can be considered constitutionally protected. In fact, as Marina Wheeler has pointed out,

¹⁰ Brandeis, Louis; Warren, Samuel, “The right to privacy”, *Harvard Law Review*, 4, (5), 1890, pp. 193-220, 195.

¹¹ *Griswold v. Connecticut*, 381, US 479 (1965).

¹² *Roe v. Wade*, 410 US, 113 (1973).

¹³ *In re Quinlan* 70 N.J. 10; 355 A.2d 647 (1976).

¹⁴ *Pretty v. United Kingdom*, 29/07/2002, Application n° 2346/02, (our emphasis).

this speech on individual autonomy “has taken the ambit of Article 8 beyond that which the domestic courts are willing to recognize”¹⁵.

For example, the hypothetical right to die is no longer seen as another dimension of the right to life (which would include both the protection of life and the capacity to dispose of it, as stressed in *Pretty*), but as a claim that falls within the scope of the right to private and family life, since it would be a decision that must be taken in privacy, without legitimate interferences from either the State or third parties¹⁶.

Similarly, when it comes to issues related to assisted human reproduction, the discussion no longer revolves around the content of the right to life or the duty to protect the legal good represented by embryos whose viability is at stake in this type of process. The discussion focuses on the projects of potential parents, their desire to be parents and how to determine to what extent such wishes should become a legal claim protected by Article 8.

In this way, the right to privacy has an ever-larger scope, to the point where it allows some judges to state that this right constitutes “the least defined and most unruly of the rights enshrined in the Convention”¹⁷. As Javier Borrego pointed out, Article 8 has become a “ring road” that allows us to avoid the explicit approach to the problem of content and scope of protection of other fundamental rights, such as the right to life, as follows:

“Big cities have roads or highways (the peripheries) that permit them to be contoured, without having to enter the city center. The peripheral method is to use light-mindedly Article 8, the right to privacy, as a peripheral way in order to transit (examine) and decide cases, avoiding the difficulty of getting to the heart of the matter, and examining the real rights affected in the claim”¹⁸. As with the rights to life, to die, to have a child, to marry a person of the same sex ...

As Ollero pointed out, the fundamental question is removed from the debate, that is, “whether dignity can be identified with autonomy or whether the former sets limits which the latter cannot deviate from”¹⁹.

¹⁵ Wheeler, Marina, *The unruly article 8*, 2008, Text online at 1 Crown Office Row. Icor.com. <http://www.preview2.1cor.enstar.net/1155/records/1186/mw%20talk.pdf>

¹⁶ ECHR, *Gross v. Switzerland*. 14/05/2013 (Application 67810/10). The same perspective is assumed by the Spanish legislator in the recent Organic Law 3/2021, on the Regulation of Euthanasia. BOE-A-2021-4628. Vid, Explanatory Statement of the Law.

¹⁷ *Wright v. Secretary of State for Health*, EWHC, 2886 (2006).

¹⁸ Borrego Borrego, Javier, “Problemas de frivolidad en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, Kugler, Maurice; Contreras, Francisco J, *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*. Madrid, Stella Maris, 2014, pp. 241-253, p. 244 (our translation).

¹⁹ Ollero, Andrés, “El impacto del artículo 8 del Convenio de Roma”, *Sobre la protección de la vida privada en la jurisprudencia del Tribunal de Estrasburgo*, Madrid, Aedos, 2016, p. 174 (our translation).

1. B. Particular reference to the case-law of the Spanish *Tribunal Constitucional* (TC):

We have just referred to the progressive breadth of the scope of conducts which fall within the right to privacy, and how this extension of the content of the right is not in line with the doctrine of national courts²⁰.

This is exactly what happened in the case of Spain. The right to privacy is enshrined in our Constitution in Article 18, as follows:

“1. The right to honour, to personal and family privacy and to the own image is guaranteed.

2. The home is inviolable. No entry or search may be made without the consent of the householder or a legal warrant, except in cases of flagrante delicto.

3. Secrecy of communications is guaranteed, particularly regarding postal, telegraphic and telephonic communications, except in the event of a court order.

4. The law shall restrict the use of data processing in order to guarantee the honour and personal and family privacy of citizens and the full exercise of their rights”²¹.

It should be noted that the Spanish Constitution refers to “personal and family privacy” and not to “private and family life”, as the Rome Convention does.

It was a repeated doctrine of our TC that the right to privacy and the right to private and family life were different rights, whose scopes did not coincide entirely.

Intimacy was understood as something linked to the area of life that people “wish to keep hidden from others because it belongs to their most private sphere”²². So much so that the right to an inaccessible nucleus of privacy is recognized even for those most exposed to the public²³, since it is a requirement related to dignity and the free development of the personality (Article 10.1 of the Spanish Constitution).

Freedom of information, employment²⁴, the domain of special subjection relations, such as prisons²⁵... were considered areas where privacy must be effectively protected.. Also, since the famous ruling of the ECHR in the *López Ostra* case²⁶, the protection of privacy has been linked to the interference not only of other

²⁰ Gómez Montoro, Ángel, “Vida privada y autonomía personal o una interpretación *passé-partout* del art. 8 CEDH”, en VVAA, *La Constitución Política de España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016, p. 619.

²¹ Official translation available on Boletín Oficial del Estado, <https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionINGLES.pdf>

²² STC 151/1997, 29 September.

²³ STC 134/1999, 1 July.

²⁴ STC 186/2000, 10 July and, STC 98/2000, 10 April.

²⁵ STC 204/2000, 24 July and STC 218/2002, 25 November.

²⁶ *López Ostra v. Spain*, Application 41/1993, 09/12/1994.

people, but also of noise, smell or any other aggression that can be understood as a violation of environmental protection. Since the Preysler case, the TC begins to recognize a positive power of self-determination in the right to privacy²⁷.

But even so, as previously mentioned, the scope of legal protection provided by article 18 had not been considered comparable to the aforementioned Article 8 of the Rome Convention up to Nerea case²⁸ which acknowledges the right of one mother (Nerea) to incinerate the remains of the legally aborted fetus, in a secular ceremony with her partner. In this case, the TC considers that the scope of article 18 of Spanish constitution and article 8 of European Convention on Human Rights are coincident.

The three dissenting opinions of the judgement underline that with this decision the Court makes a substantial shift in its interpretation of the right to privacy. The signatory judges (Pérez de los Cobos, Ollero Tassara and Roca Trías) agree that the areas protected by Article 8 of the Convention and article 8 of the Spanish Constitution have never been considered totally overlapping²⁹.

Thus, “the interpretative criterion prescribed in article 10.2 of the Spanish Constitution cannot lead to the integration of the content of the right to privacy ex art. 18.1 of the Spanish Constitution by means of an automatic and indiscriminate translation of the doctrine established by the European Court of Human Rights in relation with the right to respect for private and family life referred to in article 8.1 of the Rome Convention”³⁰.

Article 10.2 of Spanish Constitution (*The principles relating to the fundamental rights and liberties recognised by the Constitution shall be interpreted in conformity with the Universal Declaration of Human Rights and the international treaties and agreements thereon ratified by Spain*) cannot be used to create *new* fundamental rights which do not exist in the constitutional text, such as the right to family life. Nor does it “require that the different types of rights contained in each legal text be transposed exactly into national law”³¹.

According to Judge Roca Trías, the ECHR doctrine about the right to personal and family life would fit better into Article 10 in our constitutional conceptual map, particularly within the concept of “free development of personality”. In her support, she mentions the background of the Court’s doctrine: “The “right to family life” derived from Articles 8.1 ECHR and 7 of the Charter of Fundamental

²⁷ STC 115/2000, 10/05/2000.

²⁸ STC 11/2016; 1 February.

²⁹ Dissenting Opinion of Francisco Pérez de los Cobos, relying on the judgment of the Court in cases SSTC 236/2007, FJ 11; 60/2010, FJ 8 and STC 186/2013, FJ 7.

³⁰ Ibid.

³¹ Dissenting Opinion of Roca Trías, parag. 3.

Rights of the European Union is not one of the dimensions covered by the right to family privacy ex Article 18.1 SC and its protection, within our constitutional system, is found in the principles of our Constitution which guarantee the free development of the personality (art. 10.1 SC). They ensure the social, economic and legal protection of the family (art. 39.1 SC) and children (art. 39.4 SC), the effectiveness of which, as mentioned in art. 53.2 SC, cannot be required through the appeal for constitutional protection, without prejudice to the fact that its recognition, respect and protection will inform judicial practice (art. 53.3 SC) (STC 183/2013)³².

In other words, until 2016, the Spanish TC understood that the right to privacy recognized in Article 18 of our Constitution could not be interpreted as a claim that could shelter and provide legal protection to “personal development”.

However, in order to legally protect this idea of personal self-determination, it was necessary to appeal to Article 10 of our Constitution, which expressly refers to the concept of “free development of the personality”. Neither dignity nor the free development of personality (both contained in Article 10) are considered fundamental rights in the strict sense.

Repetitively (and, in a paradigmatic way, in the ruling of the constitutional action against the first assisted human reproduction law³³), our TC has denied the category of fundamental right to the constitutional principles contained in Article 10 of the Constitution.

This does not mean that the free development of the personality is not an essential part of our legal system. As Gabaldón pointed out³⁴, this is a constitutional principle (STC 120/1990) that embodies the higher value of freedom (art. 1.1 of the Spanish Constitution), the general principle that inspires the individual’s autonomy to choose between the various life options according to his own interests and preferences (STC 132/1989). Insofar as it is a constitutional principle, the free development of the personality is binding on public authorities (Article 9.3. SC) and must be taken into account in the development of the rights, duties and freedoms proclaimed in Title I of the Spanish Constitution.

But even so, the free development of the personality lacked expansive force to create fundamental rights not recognized in the Constitution itself³⁵.

³² Ibid. Our translation.

³³ STC 116/1999, 17 June.

³⁴ Gabaldón, José, “Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida”, *Persona y Derecho*, 44, 2001, pp. 133-172.

³⁵ Cfr. Espinar Vicente, José M, “Consideraciones en torno al libre desarrollo de la personalidad desde un planteamiento social”, García San Miguel, Luis, *El libre desarrollo de la personalidad (artículo 10 de la Constitución española)*. Madrid, Universidad de Alcalá, 1998. De Verda, Jose R, “La incidencia del principio constitucional

This line of interpretation seems to be interrupted by the judgment in the Nerea case, in which the TC affirms the identity of the spheres of protection of Articles 8 ECHR and 18 EC. However, neither can it be said that this interpretative shift has been consolidated or will be consolidated in the near future.

It is worth mentioning that the TC has again pronounced itself on the principle of free personality and its link with privacy in the judgment that resolved the question of constitutionality raised in relation to Law 7/2003, regarding whether trans minors can request a change in the mention of their name and sex in the civil registry.

The issue was resolved by judgment 199/2019, affirming the unconstitutionality of article 3 of the aforementioned law, which did not recognize the ability to make such a request to minors.

What is relevant is that the TC did not cite on any occasion the Nerea case, nor did it particularly echo its doctrine for the resolution of the case, returning to the “classic” conception of privacy that we have summarily described.

It will be necessary to await future rulings of our Constitutional Court to determine the final direction of this interpretative question.

2. Selffulfilment: basic bioright or desire turned into legal claim?

AFTER THIS BRIEF PRESENTATION, a new question arises: could the understanding of the free development of the personality (self-fulfillment) as a human right involve turning the mere wishes into legal claims? Does this mean granting constitutional protection to any volition or desire that constitutes an essential part of citizen's vital projects?

Let's review the caselaw of the ECHR in search of answers. On August 28th, 2012 the Second Section of the European Court of Human Rights delivered the long-awaited judgment in the case of *Costa and Pavan v. Italy*³⁶.

Having a healthy child, not suffering from cystic fibrosis that his parents could transmit to him, was an essential part of the family's project of Costa Pavan couple. The legal ban on preimplantation diagnoses was considered by the couple as a violation of their right to family life. The Court concluded that this claim constituted a legal requirement under Article 8: *‘the desire of the applicants to have a child who would not be a sufferer of the genetic defect that they carried and to*

de libre desarrollo de la personalidad en la configuración del matrimonio”, *Revista boliviana de derecho*, 17, 2014, pp. 10-31.

³⁶ Application no. 54270/10, lodged with the European Court on 20 September 2010.

resort to medically assisted procreation and PGD' is protected by the right to a private and family life in the ECHR and not only (indirectly) by Article 12 of the Oviedo Convention³⁷.

A year later, Mrs. Gross's case raised the issue of the legal status of the decision to die. Mrs. Gross did not suffer from any significant pathology, and therefore, her request to be given a prescription for a lethal dose of pentobarbital sodium was declined according to the medical guidelines regulating the right to medically assisted suicide in Switzerland. The Court considered *that the applicant's wish to be provided with a dose of sodium pentobarbital allowing her to end her life falls within the scope of her right to respect for her private life under Article 8 of the Convention*³⁸.

Paradiso and Campanelli are an Italian couple that resorted to a surrogacy agreement in Russia, considered by Italy to be null and void. The new-born baby had no biological link with the applicants, and being the contract null and void, the Italian State considered that there was no valid reason for the establishment of parentage. The child was placed under guardianship and given up for adoption. Paradiso and Campanelli alleged a violation of their right to privacy by the Italian authorities due to the non-determination of parentage in their favor.

In the first instance, the Court held that their desire to become parents was an essential element of their life project, and it therefore considered the claim to determine parentage worthy of legal protection, because the claim of the potential parents was protected as part of their right to privacy.

But the Grand Chamber's final conclusion corrected this approach by stating that: "the public interests at stake weigh heavily in the balance, while comparatively less weight is to be attached to *the applicants' interest in their personal development* by continuing their relationship with the child"³⁹.

As it should be noted, personal development is considered as an element of the right to privacy, and therefore all the claims whose effective fulfillment must be achieved in order to satisfy this legally protected life project become potential rights.

But what does "legal protection" mean in this context? And how far should the legal guarantee for the development of personal projects be extended?

³⁷ ECHR, *Costa Pavan v. Italy*, 28/08/2012 (Application 54270/10), parag. 50.

³⁸ ECHR, *Gross v. Switzerland*, 14/05/2013 (Application 67810/10), parag. 60 (our emphasis). See also ECHR, *Gross v. Switzerland*, Grand Chamber, 30/09/2014 (Application 67810/10), where the Court holds that "by reason of the applicant's abuse of the right of application within the meaning of Article 35 § 3(a) of the Convention, the application is inadmissible".

³⁹ ECHR, *Paradiso y Campanelli v. Italy*, Grand Chamber, 24/01/2017 (Application 25358/12). Conclusion, Parag. 215 (our emphasis).

In order to address these questions, it is useful to appeal to a classic distinction in the theory of law, which makes the difference between liberty rights and claim rights⁴⁰.

Liberty right concept has to do with the performance of conduct for which explicit permission is necessary. To be in possession of such a freedom does not imply that others have the obligation to collaborate in the attainment of the desire that drives those who exercise a liberty right.

On the other hand, being in possession of a claim right implies that others are not authorized to prevent you from doing what you wish to do, and it can even be said that they assume a positive obligation to act in order to make the achievement of the claim possible.

From my point of view, the recent case-law directions that we have voiced so far point to an understanding of privacy that is closer to claim right than to liberty right.

Let me mention one more ECHR decision. In the case of *Hass v. Switzerland*, the Court addresses the issue of the existence of a “right to decide by what means and at what point his or her life will end”, within the scope of Article 8 from the point of view of whether there is “a *positive obligation on the State* to take the necessary measures to permit a dignified suicide”⁴¹.

From this perspective, the ECHR considers that the recognition of a “right to die” is unfeasible; since it considers that no European State can assume the obligation to guarantee the death of its citizens.

I think the Court observation helps us to understand the difference that we have tried to show before: It is not so much a question of not providing any legal protection for the claims related to the realization of one’s own life project, but properly discerning what the legal consequences are in order to consider all these claims as genuine legal claims (and, incidentally, how to discriminate between them?).

3. Privacy as bioright and human rights theory: some remarks on the problem of the theoretical foundation of human rights

AS WE HAVE SEEN SO FAR, the ECHR case-law considers personal self-determination as a basic human right, protected under Article 8. The Spanish TC seems to have

⁴⁰ See Hohfeld, Wesley N, *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, Yale University Press, 1919; Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, New York/Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 199. For an analysis of the distinction between liberties and claims in the scope of Biolaw, see also May, William E, “The difference between a ‘right’ and a ‘liberty’ and the significance of this difference in debates over public policy on abortion and euthanasia”, 2002. Available at <http://www.christendom-awake.org/pages/may/rights.html>.

⁴¹ ECHR, *Hass v. Switzerland*, 20/01/2011, (Application 31322/07), parag. 51 & 53. Our emphasis.

opened up the possibility of conceiving any conduct or claim protected under Article 8 of the Rome Convention as liable to fall within the scope of protection of Article 18 of the Spanish Constitution.

From my point of view, the assumption of this thesis of privacy as self-fulfillment and of self-fulfillment as a claim right, invite us to rethink the whole conception of human rights. If privacy, thus understood, is a human right, then, what are human rights?

The final reason for the profound theoretical impact of these new profiles of privacy lies in the fact that privacy become the capacity to act according to one's own will, of which the personal life project is expressive, with no other limits than not causing harm to third parties.

Privacy would become the right to act in accordance with the law. But in our legal culture there is no right to do what is not illegal. We can do everything that is not forbidden, but we have no right to do it. We cannot demand that the State or a third party be positively involved in the achievement of our claims, unless they have the status of a subjective right.

However, the progressive recognition of privacy as a claim right, taken to the extreme, would lead us to affirm that a human right is something that is not prohibited, does not harm third parties and is intensely desired by its holder.

This conception raises the issue of the impossibility of conceptually limiting the notion of subjective right, and, logically, the issue of the progressive devaluation of this concept. Virtually, any claim that does not constitute a crime or a legally prohibited conduct can be considered as a right if somebody decides that carrying it out is central to his or her personal life project.

Perhaps the time has come to recall that autonomy and civil liability principles are not the essence of legal logic. The latter has more to do with giving to each individual his due than with respect for the autonomy of the will. Certainly the "no harm" and the autonomy principles correspond to the logic of the market, but the position that theses wishes may hold in the market cannot be reproduced in the legal sphere.

Firstly, because, as long as law is involved, the idea of the common good must come into play. This implies that, for a claim to be legal and constitute a right, it must have a positive impact on the common good. This positive impact can be assessed to the extent that rights are based on public reasons.

As we have seen from the aforementioned examples, we rather contemplate the affirmation of certain wishes and their categorization as "belonging to private life". Desire and human will replace reason when justifying the existence of rights. This deprives the very notion of subjective right of any rationality, and prevents any

distinction between the different claims that might be made. Why protect some claims and no others if they can all be brought back to “private life”?

Also, the notion of subjective right is devoid of intelligibility. We cannot fully understand the notion of subjective right if we link it to a desire and disconnect it from the discourse in which it had been making sense, that is, from the normative sense of an essentially social human nature⁴².

Perhaps now is the time to reflect on the anthropological and cultural causes behind this shift in the conception of a category as absolutely central to the theory of law as that of human rights⁴³. What place do our volitions and desires have in our own self-understanding, in our understanding of the reality which surrounds us and in our relationships with our equals? Are we determined to restructure reality and turn our desires into rights with the sole aim of satisfying them at all costs?

It is impossible, conceptually, and practically, to give legal cover to every human desire.

Then, what desires and from whom would obtain the protection of law?

As Zanuso wrote, if we identify law with legal protection of desire, there is no possibility of biolaw. It will only remain the irresponsible acting of the strongest⁴⁴.

⁴² See Puppinc, Grégor, “Objection de conscience et droits de l’homme. Essai d’analyse systématique”, *Société, droit et religion* 2016/1, 6:209-275. DOI 10.3917/sdr.006.0209: “l’autonomie individuelle en revanche ne requiert pas la preuve de sa rationalité, et accepte une part d’arbitraire produisant des «choix» individuels que la société n’a pas à interroger”, p. 250.

⁴³ According to Sarthea, this misunderstanding of the category of right also concerns the idea of an objective order of Law: “estamos colocando en el corazón mismo del sistema legal una bomba de relojería: cada vez que un individuo, en el nombre de su privacidad, pida protección para un interés arbitrario, no sería posible oponerle exigencias de coherencia y de justificación racional de su pretensión, con excepción del caso en que su pretensión ponga en peligro la libertad de otros análogamente reconocidos y protegidos por el ordenamiento”. Sarthea, Claudio, “Aventuras y desventuras del derecho a la privacidad”, Santos, Jose A. Albert, Marta. Hermida, Cristina, *Bioética y Nuevos Derechos*, Granada, Comares, 2015, p. 193.

⁴⁴ Zanuso, Francesca, “Prefazione”. In Zanuso, Francesca (ed) *Diritto e Desiderio. Riflessioni bioguidiche*. Franco Angelo, Milano, 2015.

BIBLIOGRAPHY

- Aparisi Miralles, Ángela, “Bioética, bioderecho, biojurídica (Reflexiones desde la Filosofía del Derecho)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 24, 2007, pp. 63-84.
- Berlin, Issaiah, “Two concepts of liberty”, *Four Essays on Liberty*, (1969) Oxford, Oxford University Press.
- Borrego Borrego, Javier, “Problemas de frivolidad en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, Kugler, Maurice; Contreras, Francisco J, ¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad. Madrid, Stella Maris, 2014, pp. 241-253.
- Brandeis, Louis; Warren, Samuel, “The right to privacy”, *Harvard Law Review*, 4, (5), 1890, pp. 193-220.
- Constant, Benjamin, “De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes”, *Ecrits politiques*, 1849, Paris, Gallimard, 1997.
- Costelo, Roisin Á, “Genetic Data and the right to Privacy: towards a Relational Theory of Privacy?”, *Human Rights Law Review*, 22, 2022, pp. 1-23.
- D’Agostino, Francesco, “Dalla Bioetica alla Biogiuridica”, *Persona y Derecho*, 24, 1991, pp. 9-22.
- De Verda, José R, “Principio de libre desarrollo de la personalidad y “ius connubii” (A propósito del auto del Tribunal Constitucional 222/1994)”, *Revista de Derecho Privado*. 82.10, 1998, pp. 683-736.
- De Verda, Jose R, “La incidencia del principio constitucional de libre desarrollo de la personalidad en la configuración del matrimonio”, *Revista boliviana de derecho*, 17, 2014, pp. 10-31.
- Espinar Vicente, José M, “Consideraciones en torno al libre desarrollo de la personalidad desde un planteamiento social”, García San Miguel, Luis, *El libre desarrollo de la personalidad (artículo 10 de la Constitución española)*. Madrid, Universidad de Alcalá, 1998.
- Gabaldón, José, “Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida”, *Persona y Derecho*, 44, 2001, pp. 133-172.
- Gómez Montoro, Ángel, “Vida privada y autonomía personal o una interpretación passe-partout del art. 8 CEDH”, en VVAA, *La Constitución Política de España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016.

Halperin, Jean-Louis, “Law in Books and Law in Action: a Problem of Legal Change”, *Me. L. Rev.* 2011, Available at: <https://digitalcommons.maine.edu/mlr/vol64/iss1/4>

Hohfeld, Wesley N, *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, Yale University Press, 1919; Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, New York/Oxford, Clarendon Press, 1980.

Jonsen, Albert R, *The Birth of Bioethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998.

May, William E, “The difference between a ‘right’ and a ‘liberty’ and the significance of this difference in debates over public policy on abortion and euthanasia”, 2002. Available at <http://www.christendom-awake.org/pages/may/rights.html>.

Ollero, Andrés, “Bioética, bioderecho, biopolítica”, *Bioderecho, entre la vida y la muerte*, Cizur Menor, Aranzadi, 2006.

Ollero, Andrés, “El papel de la personalidad del juez en la determinación del derecho. Derecho, historicidad y lenguaje en Arthur Kaufmann”, VVAA., *Libro Homenaje al Profesor Dr. D. Eduardo Font Serra*, Madrid, Ministerio de Justicia, I, 2004.

Ollero, Andrés, “El impacto del artículo 8 del Convenio de Roma”, *Sobre la protección de la vida privada en la jurisprudencia del Tribunal de Estrasburgo*, Madrid, Aedos, 2016.

Ollero, Andrés, *El Derecho en Teoría. Perplejidades jurídicas para crédulos*. Pamplona, Thompson Aranzadi, 2007.

Ollero, Andrés, *De la protección de la intimidad al poder de control sobre los datos personales. Exigencias jurídico-naturales e historicidad en la jurisprudencia constitucional*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2008. Available at <http://www.racmyp.es/publicaciones/discursos.cfm>

Pound, Roscoe, “Law in Books and Law in Action”, *American Law Journal Review*, 1910, 44.

Puppincq, Grégor, “Objection de conscience et droits de l’homme. Essai d’analyse systématique”, *Société, droit et religion* 2016/1, 6:209-275. DOI 10.3917/sdr.006.0209

Sartea, Claudio, “Aventuras y desventuras del derecho a la privacidad”, Santos, Jose A. Albert, Marta. Hermida, Cristina, *Bioética y Nuevos Derechos*, Granada, Comares, 2015.

Wheeler, Marina, *The unruly article* 8, 2008, Text online at 1 Crown Office Row. 1cor.com. <http://www.preview2.1cor.enstar.net/1155/records/1186/mw%20talk.pdf>

Zanuso, Francesca, “Prefazione”. In Zanuso, Francesca (ed) *Diritto e Desiderio. Riflessioni bioguiridiche*. Franco Angelo, Milano, 2015.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.010>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 193-210



Pain, sickness, and search for meaning

*Experiencia en torno del dolor y
enfermedad en el centro penitenciario
de Ocaña. Dolor, enfermedad
y la búsqueda de sentido*

SAMUEL FERNÁNDEZ-SALINERO SAN MARTÍN

Departamento de Psicología. Universidad Rey Juan Carlos.
Samuel.fernandez@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 211-224



Recibido: 20/06/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El presente trabajo nace fruto de la experiencia de trabajo en los talleres impartidos en el seno del proyecto Filosofía en Prisión, en la prisión de Ocaña. Concretamente, la sesión dedicada al trabajo sobre el dolor y la enfermedad ofrece un marco para la búsqueda de sentido a estas experiencias. El objetivo del presente artículo es abordar la naturaleza del dolor y la enfermedad, y llevar a cabo una exposición sobre la necesidad de aportar un significado que brinde la posibilidad de crecimiento psicológico de los individuos. Se lleva a cabo una breve reflexión sobre algunas consideraciones de carácter técnico y ético. Se discuten las limitaciones y las sugerencias para futuras investigaciones.

Keywords: Dolor, enfermedad, búsqueda de sentido, constructivismo, narrativa.

Abstract

The present essay has its starting point in the project “Filosofía en prisión”. We conducted some philosophy sessions in the Penitentiary Center of Ocaña. Specifically, the session related to pain and sickness offers a framework for promoting a search for meaning process. The objective of this article is to discuss about the nature of pain and sickness and to carry out a brief exposition about the search for meaning construct. This is very important for the individual psychological growth. Besides, a brief reflection about some ethical and technic considerations are be exposed. Finally, limitations and future research suggestions are discussed.

Palabras clave: Pain, sickness, search for meaning, constructivism, narrative..

La realidad es una construcción lingüística sobre un objeto o vivencia. La búsqueda de sentido y la elaboración de la experiencia son universales en la vida de todos nosotros, tal como apunta Bettelheim (1977). Viktor Frankl (1946) llegará a afirmar que la búsqueda de sentido es la principal motivación humana. Desde la perspectiva cognitiva, el ser humano lleva a cabo procesos de construcción del conocimiento, y en función de dicha construcción la persona tendrá unas respuestas emocionales y conductuales determinadas (Roe y Garland, 2011). Además, desde el punto de vista de la psicología cognitivo-conductual, la forma habitual de un sujeto de interpretar y responder al medio define la personalidad y fragua actitudes, valores y creencias que se relacionan con formas futuras de interpretación y respuesta. El objetivo del presente artículo breve es reflexionar acerca de cómo la construcción de sentido alrededor del dolor y la enfermedad, en el entorno del proyecto de Filosofía en prisión de la Universidad Rey Juan Carlos y llevado a cabo en la prisión de Ocaña¹, puede influir en la adaptación y salud de los reclusos. Además, se justificará la utilización del mito como forma de construcción de sentido.

Parte de la salud mental de un individuo radica en sus circunstancias vitales externas. Bertrand Russell, en su obra *Conquista de la Felicidad*, (Russell, 2015) planteó que mucha gente puede ser feliz mediante un esfuerzo hábilmente dirigido. Por ello, es importante atender a los procesos internos y a la forma de pensar de los individuos. Las variables cognitivas, aparecen como correlato de las circunstancias y reflejan la idiosincrasia individual y cultural a la hora de aprehender la realidad. Sin embargo, esta dimensión puede ser obviada con frecuencia, ya que conocer el mundo interno de un individuo no es tarea sencilla. Ejemplo de ello es la dificultad con la que nos encontramos a la hora de comunicar nuestras vivencias más íntimas o profundas a cualquier persona; incluso a nuestros familiares. Es frecuente darnos cuenta de que nos resulta complicado encontrar palabras para comunicar las experiencias dolorosas, o reflejar con claridad cómo nos estamos sintiendo en un momento determinado. Necesitamos tiempo para elaborar la ex-

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Cooperación al Desarrollo de la Universidad Rey Juan Carlos "Filosofía en Prisión. Aprender a pensar, saber vivir. II Edición", que coordina la profesora Delia Manzanero durante el curso (2021-2022) en el Centro Penitenciario Ocaña I de Toledo y que tuvo como precedente el Seminario impartido sobre el concepto de Persona y Justicia en el Centro Penitenciario Madrid 6 de Aranjuez en 2018-2020 y 2020-21, en el marco de los talleres periódicos de iniciación a la filosofía práctica en prisión, coordinado por la profesora Marta Albert Márquez.

perencia. Incluso, hay vivencias que no quedan correctamente simbolizadas, y que ciertas personas no pueden -o no tienen oportunidad- de hablar nunca de ellas. Autores como Cantillo (2004) afirman que el dolor puede llevar a experiencias como estancamiento o fracaso, pero también puede favorecer la reflexión y la búsqueda de sentido.

Las situaciones dolorosas suelen ser aquellas que el individuo tiende con mayor frecuencia a procurar olvidar. Freud (1900) planteó que la función principal de la represión era evitar el *displacer* y el malestar. Pero indudablemente, aunque pretendamos evitarlo, el dolor va a aparecer en numerosas ocasiones de nuestras vidas. Una de las funciones del dolor es indicar aquellas circunstancias a evitar para garantizar la supervivencia. Ejemplo claro es el dolor producido al acercar la mano a una fuente de calor. Sin dolor, no habría evitación y se produciría una lesión. El dolor ha resultado tan útil para la supervivencia que gozamos de un sistema neuronal específico para su procesamiento y respuesta. *Sensu stricto*, es una experiencia sensorial localizada y subjetiva que se siente en una parte del cuerpo. Es una experiencia sensitiva y emocional desagradable, asociada a una lesión tisular real o potencial (Puebla, 2005). Por tanto, el análisis del dolor excede únicamente a la dimensión biológica. El dolor tiene un componente subjetivo, y no solamente es producido por un estímulo físico. En los tratamientos que abordan el dolor centrados únicamente en el componente biológico se modifica y anestesia la capacidad de sentir de los seres humanos (Fenili et al., 2006). Esto no quiere decir que haya que evitar recurrir a procedimientos farmacológicos para contribuir a la mejora de la calidad de vida, pero no debe ser el único recurso. Podemos considerar otros aspectos igual de relevantes a la hora de analizar y trabajar con el dolor.

Desde la Psicología, una de las teorías clásicas que ofrece una visión más amplia es la teoría multidimensional del dolor (Melzack y Casey, 1968). Desde esta óptica, para comprender la experiencia del dolor, debemos centrar la atención en las dimensiones sensorial, motivacional-afectiva y cognitivo-evaluativa (Montañés, 1994). La dimensión sensorial estaría relacionada con las concepciones y abordajes físicos del dolor. Por otro lado, la dimensión motivacional-afectiva estaría relacionada con aspectos humanos como el sufrimiento, el rechazo, la pérdida o los cambios emocionales asociados a la experiencia de sentir dolor. Por último, la dimensión cognitivo-evaluativa hace referencia a variables como los valores, la percepción de control, las consecuencias, el significado del dolor, etc. Además, generalmente el dolor tiene asociado patrones de evitación -que pueden ser adaptativos o desadaptativos según la persona y la situación-, y pensamientos o actitudes relacionados con el mismo. Es interesante notar que estos patrones evitativos son tanto cognitivos como conductuales. Como vemos, el funcionamiento del ser humano es holístico,

y es necesario tener en cuenta todos los niveles a los que se puede producir el dolor. Una aproximación desde únicamente una de sus dimensiones daría lugar a una visión sesgada y limitada de realidad.

Por otro lado, muy asociado al dolor, se encuentra el sufrimiento. Como aproximación diferencial, podemos plantear que el sufrimiento se relaciona con aspectos subjetivos y globales de la propia existencia (Fenili et al., 2006). Más concretamente, el sufrimiento puede hacer referencia al deseo de escapar, de fugarse de la experiencia dolorosa, de no enfrentar o no significar la propia vida y podría estar relacionado con la incapacidad de aportar sentido a la experiencia. Cuando no descubrimos qué sentido tiene el sufrimiento, este conduce a la desesperación (de la Flor y Fernández, 2005). Además, otra de las características habituales a la hora de manejar el dolor es el esfuerzo activo de todos los sujetos por no sufrir. Esto desemboca en un proceso de resistencia ante la experiencia de dolor, pérdida, abandono, o cualquier tipo de vivencia que resulte dolorosa (Castenedo et al., 1991, citado en Stecca, 2009). El sujeto llevará a cabo un trabajo activo para evitar tomar contacto psicológico con la experiencia dolorosa. Debido a esto, y como veremos más adelante, tenemos que ser muy cautos a la hora de trabajar con eventos dolorosos en cualquier contexto, pero aún más si cabe, en la prisión.

El dolor puede aparecer en relación con una necesidad que impulsa a ser satisfecha. Concretamente, en el ambiente de la prisión, una persona que se encuentra en una situación de privación de libertad es seguro que deba transitar esa sensación de falta y dolor en numerosas ocasiones. El dolor de echar de menos, la culpa por aspectos del pasado o la ansiedad derivada del futuro incierto, son vivencias que se pueden amplificar debido a la soledad y el aislamiento.

El filósofo existencialista Albert Camus. El mito, la narrativa, la pintura o la música han surgido como formas de intentar elaborar el dolor o distintos estados emocionales. El artista utiliza su obra con objeto de transmitir su visión personal de su mundo emocional, lo que incluye el dolor, el sufrimiento, el amor, o cualquier recoveco de la experiencia. Prometeo, el Laocoonte, Medea o Casandra, sirven de ilustración como figuras trágicas (Lopez-Maya et al., 2014). La importancia de encontrar una vía para significar el dolor es central, debido a que las personas que experimentan dolor o sufrimiento de forma reiterada, o muy intensa y no consiguen manejarlo adecuadamente pueden verse abocados a una pérdida de sentido vital que puede conducir incluso a un intento de suicidio o su consumación (Velásquez Córdoba, 2009).

Diversos trabajos han planteado que la regulación del organismo y la promoción de la salud, puede verse interrumpida debido a experiencias dolorosas o desagradables (Stecca, 2009). Desde el humanismo, en la búsqueda del crecimiento, la

persona debe poder incorporar lo nuevo y desechar lo que no le sirve para vivir plenamente. Cuando el individuo se niega a conectar o elaborar su situación de doliente, se produce un estancamiento que drena la posibilidad de autorrealización, así como evita la posibilidad de cambio y de llevar una vida plena (Stecca, 2009). De modo que, ciertos abordajes como el pensamiento filosófico pueden contribuir a deconstruir el sufrimiento y volver a construirlo con otra óptica.

En los diversos talleres de Filosofía en Prisión, a través del trabajo con diversos productos culturales, se puede contribuir a la elaboración de sentido particular respecto a las diferentes temáticas tratadas.

Muy vinculado al proceso de dolor, se encuentra el proceso de enfermedad. Al mencionar la enfermedad como proceso se hace referencia a una forma de existencia, una manera de “estar en el mundo”. La enfermedad puede ser definida como la alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible (Herrero, 2016). Pero ¿dónde queda lo subjetivo? La enfermedad es una vivencia total, holística, que engloba, al igual que el dolor, componentes biopsicosociales. La persona enferma se enfrenta a una transformación, no solo de su cuerpo y su organismo biológico, sino también de su psiquismo y sus procesos psicológicos. La persona se sabe enferma, y también debe construir la vivencia de enfermedad. A través de su identidad social -y personal- se construye una imagen de sí misma, que va a redefinir su esencia y su forma de presentarse ante el mundo. La enfermedad, el dolor y el sufrimiento impactan en el estado de ánimo y convierten al individuo en un existente particular que refleja este sentir. Al igual que los reclusos deben enfrentarse a ciertas experiencias de dolor en soledad, también pueden enfrentarse al proceso de sentirse enfermos solos.

No olvidemos que la salud es un proceso multifactorial y que no solo recoge la ausencia de enfermedad, sino también la presencia de ciertos factores, como son el bienestar físico, mental y social. Sin embargo, mientras que en la concepción de la salud se ve patente la multidimensionalidad, esto no es tan claro en la aproximación a la enfermedad, que continúa enfocada en la fisiología.

La enfermedad excede la concepción médica y biológica y puede haber personas orgánicamente sanas, pero con procesos psicológicos terriblemente enfermos que pueden, por supuesto, desembocar en patologías orgánicas como alteraciones digestivas, úlceras, o accidentes cardiovasculares. De hecho, la definición de los trastornos psicosomáticos hace referencia a las manifestaciones físicas del dolor mental (Holloway y Zerbe, 2000). Es bien sabido, desde la psiquiatría clásica, que las alteraciones psicosomáticas pueden tener como causa un bloqueo de la expresión emocional (Sarason et al., 1996) o una manifestación del estrés somático (González y Landero, 2006).

Ante el malestar, el dolor, o la enfermedad, las personas difieren en cómo abordan estos estados. Es claro que nuestro aparato psíquico va a luchar por evitar el dolor y aproximarse al placer, por ello, ante dichas vivencias desagradables, todos, los individuos van a poner en marcha diversas formas de afrontamiento que ayuden a escapar de la experiencia de malestar. La valoración del dolor y su afrontamiento son procesos unidos que determinan la evolución de la sintomatología y el estancamiento de la persona (Rodríguez Franco et al., 2004). Encontramos en este punto personas que pueden desarrollar conductas de riesgo con el objeto de escapar de un proceso mental enfermizo. Por ejemplo, a través del consumo de drogas, delincuencia, o búsqueda de emociones fuertes que actúen como contrapeso frente a su mundo emocional. Ante el dolor de echar de menos o sentirse vulnerable, la emoción puede ser reprimida, negada o suprimida. También aceptada, por supuesto, pero esto es algo menos frecuente y que requiere cierta educación y conocimiento. Generalmente, el afrontamiento pasivo como la catastrofización o la desesperanza ha tendido a asociarse con resultados más desadaptativos (Rodríguez Franco et al., 2004). Por ejemplo, la investigación previa ha mostrado que procesos como la pérdida de esperanza se relacionaban con altos niveles de discapacidad emocional (Jensen et al., 1992). Al pensar en emociones como culpa, vergüenza, ira o ansiedad, nos damos cuenta lo difícil que puede resultar verbalizarlas y gestionarlas. Al no entrar la emoción en el circuito simbólico de la palabra se puede vivir como una excitación casi somática que busca una descarga constante. Nuestro organismo tiende a la homeostasis, y la emoción es una alteración fisiológica ligada a estímulos ambientales (Lange, 1884). Cualquier estado emocional va a ser compensado y afrontado de una u otra manera. Es en este punto de procesamiento emocional donde entra de pleno el concepto de inteligencia emocional, trabajado extensamente por Goleman (1995).

La inteligencia emocional es la capacidad de acceder, reconocer, gestionar y responder ante el mundo emocional. La educación y el entramado social proveen aquellos elementos que nos ayudan a aportar sentido a nuestra experiencia, tanto emocional como social. En función de qué narrativa interna tenga disponible el sujeto, su experiencia vital y de gestión será de una índole u otra. Algunas investigaciones han vinculado el trabajo con la filosofía y el arte con mejoras en la consciencia emocional. Esto se ha relacionado con un impacto en la visión de la moral y el sufrimiento del individuo, ayudando a reprocesar estos elementos (Kollontai, 2015). Por esto es tan importante que el sujeto cuente con opciones para simbolizar su malestar y reflexionar acerca de su subjetividad. Estos aspectos pueden favorecerse a través del trabajo de la Filosofía en la prisión.

Debido a los factores mencionados arriba, se plantea un dilema fundamental a la hora de llevar la filosofía -y la psicología- a la prisión.

Podemos intentar acceder a las construcciones personales que cada individuo ha elaborado en su proceso de dolor y privación de libertad. Sería una forma de navegar “hacia dentro”, de intentar desentrañar el universo interno que cada uno ha construido. En este proceso hay que ser cautos debido a que, como hemos dicho antes, el aparato psíquico se protege del dolor y encapsula aquellas representaciones que pueden resultar conflictivas para el yo. Por lo tanto, podemos encontrar reacciones emocionales no deseadas a modo de protección. Algo totalmente comprensible, ya que el dolor es una experiencia íntima, que uno comparte con quien elige. Querer acceder a la intimidad de una persona sin tener en cuenta esta advertencia, es una práctica poco acertada y puede resultar poco saludable. Ya desde la filosofía clásica, autores como Confucio, Epícteto, Séneca y Marco Aurelio plantearon que las personas llevan a cabo esfuerzos activos por evitar cambiar (Viaplana et al., 2002). Concretamente, Freud planteó que la persona muestra una resistencia a poder hablar libremente, debido a la represión de contenidos amenazantes. Uno se prepara cuando acude a una sesión de psicoterapia para hacer frente al dolor, pero no así cuando se asiste a un taller de filosofía, y esto tenemos que tenerlo en cuenta a la hora de la planificación de las sesiones. Será a través del trabajo reflexivo, como la persona podrá contar con más elementos para darse cuenta de su situación, y poder plantearse la posibilidad del cambio.

Por otro lado, no podemos obviar los aspectos éticos que rigen el trabajo con personas. Siempre debe primar el derecho a la intimidad de las personas con las que trabajamos, y a su vez, respetar la autonomía del individuo para decidir qué aspectos quiere compartir, y cuales no. Además, debemos garantizar el cumplimiento del principio de no maleficencia, y no abrir procesos que en el entorno de la prisión, y con unos talleres con una frecuencia mensual, quizá no podemos comprometernos a cerrar.

De este modo, y debido a lo mencionado anteriormente, lo más adecuado es intentar promover un proceso de resignificación, y es donde la alternativa de talleres formativos se vuelve interesante. Desde los planteamientos existencialistas, se considera al sufrimiento y al dolor como un vacío de sentido (Prini, 1992). Por un lado, el sufrimiento responde a eventos biográficos como pueden ser la reclusión, pero por otro lado obedece a un proceso de toma de consciencia y búsqueda de un sentido en la vida (Pizzi et al., 2001). El dolor y el sufrimiento devastan la vida de muchos individuos. Por consiguiente, es necesario resignificar estos procesos para procurar evitar que aparezca la desesperanza y el estancamiento.

Como fuerzas que sirven de contrapeso al estancamiento, el ser humano tiene la tendencia natural de la búsqueda de proyectos, perspectivas y esperanzas. (Gevaert, 2003). Siguiendo a Frankl (1946), lo fundamental es la actitud que las personas

asumen ante un evento doloroso y uno de los aspectos más importantes de las experiencias negativas es la capacidad de extraer un sentido transformador. No hay que confundir esto con la búsqueda voluntaria e incesante del sufrimiento. La tarea fundamental de la búsqueda de sentido es desarrollar otro temple ante el sufrimiento y que el único recurso no sea la tentativa de evitarlo (Velásquez Córdoba, 2009). Es importante recalcar que la experiencia de la persona no se da como algo ya realizado, sino que es un proyecto. En palabras de Velásquez Córdoba (2009), la existencia es un proyecto de realizarse, una invitación a la búsqueda de sentido. Esto es muy interesante, ya que, el docente, en nuestro proyecto, funciona como una figura que propone -no impone- un nuevo sentido y favorece el debate y la reflexión. Es interesante remarcar que, desde un planteamiento constructivista, el sujeto debe desarrollar una aproximación activa y significativa al conocimiento. No es un mero receptor y repetidor de conceptos, sino que el individuo debe construir el sentido. Sin entrar demasiado en metodologías constructivistas, podemos afirmar que el aprendizaje significativo implica una reconstrucción activa de percepciones, ideas, conceptos y esquemas. Es por esto por lo que las personas que se enfrentan de forma activa a los talleres no solamente van a lograr una visión intelectual de la filosofía, sino que también pueden cambiar su forma de posicionarse ante su experiencia. En términos cognitivos, de lo que se trata es de fomentar un proceso de acomodación de los esquemas individuales, trascendiendo la mera asimilación conceptual.

Es decir, que cada uno pueda comprender su situación y sus procesos mentales relacionados con el dolor, aprendiendo a dar sentido a su historia y a sus experiencias, y poder pensar en conjunto de una forma no directiva y voluntaria. Adquirir nuevos conceptos para introducir en el pensamiento, conocer la función de algunas de las emociones dolorosas y aprender a interpretarlas correctamente han sido los objetivos propuestos en la sesión “dolor y enfermedad”.

El modo de trabajo en este taller se fundamenta en la reflexión sobre el mito. Con el objetivo de dar sentido a las grandes incógnitas de la existencia, el ser humano ha ido creando diversas obras artísticas. Los productos artísticos intentan responder y dar sentido de manera simbólica a la experiencia y ejemplificar como cada personaje responde a las situaciones a las que se enfrenta y qué consecuencias tiene. Por lo tanto, acercar el mito o productos culturales de cierta profundidad y calidad, acompañado de una interpretación plausible, puede contribuir a mejorar la comprensión de la experiencia propia y ajena.

Pensamos que el beneficio es doble, ya que, la persona puede proyectar sus vivencias y reconocerse en el personaje, a la vez que se posiciona a cierta distancia. Es decir, la persona habla a través del mito, pero no necesariamente se siente señalado por ello. A modo de ejemplo y viñeta breve, desde el proyecto de filosofía en prisión

se ha procurado trabajar ofreciendo a uno de los mayores dolientes que ha regalado la historia de la literatura: Ulises/Odiseo.

La odisea nos ofrece un reflejo del dolor de Ulises, añorando su regreso a Ítaca. Durante su camino tendrá que sortear diversas tentaciones y peligros que lo podrían alejar de su objetivo; drogas, sensualidad, y gigantes que solo pueden ser vencidos con ingenio, habrán de ser superados para lograr llegar a casa. El mismo Homero describe en su obra un medicamento que tomado con el vino produce el olvido de las penas (Perez-Cajaraville et al., 2005). Como hemos visto antes, esto puede tener relación con los diferentes mecanismos de afrontamiento y sus consecuencias.

En esencia, Ítaca funciona como un motor vital, una tierra pérdida que produce dolor, una esposa, un hijo y un reino que esperan después de los 10 años de viaje. Conectar con el dolor, la incertidumbre y la desesperación y transformar el sentido que le aportamos, redundará en un cambio transformador del individuo (Kelley, 1995).

No solamente la Odisea ofrece un marco de trabajo interesante, si queremos trabajar temáticas diferentes, podemos encontrar un reflejo excepcional de la envidia leyendo Abel Sánchez, un reflejo desolador de la culpa leyendo El corazón delator, o unas reflexiones soberbias sobre la angustia en la obra de Kierkegaard. A su vez, podríamos encontrar en los diálogos platónicos temas como la razón, lo honesto o la ley.

Para finalizar esta breve exposición, es adecuado mencionar a Victor Frankl quien concibió su logoterapia en el seno de Auschwitz. El autor plantearía que las circunstancias externas pueden despojarnos de todo menos de la libertad de elegir cómo responder a esas circunstancias. Creo que es interesante que las personas cuenten con suficientes elementos de pensamiento como para lograr encontrar su sentido.

A través de esta experiencia en la prisión, se ha podido encontrar personas que han tenido la valentía de compartir su dolor, y poderlo hacer grupal, recibiendo, desde un clima de respeto y cooperación, un interés y apoyo sincero de las personas que en ese momento estaban en los talleres. Por otro lado, el trabajo con los funcionarios, con tintes y problemáticas diferentes también ha resultado enriquecedor.

Nuestra labor social como académicos es, además de preparar a nuestros estudiantes, ofrecer aquellos elementos que nos ayuden a pensar bien, a vivir mejor. Por ello, el taller de filosofía en prisión aporta un indudable valor para todas aquellas personas que tengan la determinación de cuestionarse sus constructos personales y buscar el sentido de sus itacas.

Como conclusión, creo que el trabajo con la mitología, después de una breve formación teórica acerca del dolor y la enfermedad y su abordaje filosófico y psicológico, ha resultado enriquecedor tanto para docentes como para asistentes. El trabajo con los talleres permite pensar la situación actual, analizar los patrones de

afrontamiento habituales y reflexionar sobre diferentes maneras de comprender dicha situación y de enfrentarla. Obviamente, nuestro trabajo presenta ciertas limitaciones como son la ausencia de medidas pre-post y la aplicación de los talleres en diferentes centros penitenciarios de la geografía española. Por lo tanto, es recomendable que futuras investigaciones recojan datos acerca de factores relacionados con la desesperación, el sufrimiento, o la sintomatología depresiva, y evalúen si se observan diferencias estadísticamente significativas después de la asistencia a los talleres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bettelheim, B. (1977). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Crítica.
- Cantillo, I. A. P. (2014). Apropriación del sufrimiento y búsqueda del sentido. *Tesis psicológica: Revista de la Facultad de Psicología*, 9(1), 36-49.
- Camus, A. (2021). *El mito de Sísifo*. Literatura Random House. (Originalmente publicado en 1942).
- De la Flor, M. A. N. y Fernández, M. I. R. (2005). Logoterapia, una ayuda para afrontar la adversidad. *Aloma: Revista de Psicología, Ciències de l'Educació i de l'esport Blanquerna*, 105-116.
- Fenili, R. M., Gonçalves, L. T. y dos Santos, S. A. (2006). El dolor y el sufrimiento. Una conexión entre el pensar filosófico y el espiritual. *Enfermería global*, 5(2). <https://doi.org/10.6018/global.5.2.383>
- Frankl, V. (1946). *El hombre en busca de sentido*. Herder
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Amorrortu Editores.
- Gevaer, J. (2003). *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*. Sígueme.
- Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Kairós.
- González, M. T. y Landero, R. (2006). Síntomas psicósomáticos auto-informados y estrés en estudiantes de psicología. *Revista de psicología social*, 21(2), 141-152. <https://doi.org/10.1174/021347406776591558>
- Herrero Jaén, S. (2016). Formalización del concepto de salud a través de la lógica: impacto del lenguaje formal en las ciencias de la salud. *Ene*, 10(2).
- Holloway, K. L. y Zerbe, K. J. (2000). Simplified approach to somatization disorder: when less may prove to be more. *Postgraduate medicine*, 108(6), 89-95. <https://doi.org/10.3810/pgm.2000.11.1290>
- Jensen, M. P., Turner, J. A. y Romano, J. M. (1992). Chronic pain coping measures: individual vs. composite scores. *Pain*, 51(3), 273-280. [https://doi.org/10.1016/0304-3959\(92\)90210-3](https://doi.org/10.1016/0304-3959(92)90210-3)
- Kelley, P. (1995). Integrating narrative approaches into clinical curricula: Addressing diversity through understanding. *Journal of Social Work Education*, 31(3), 347-357. <https://doi.org/10.1080/10437797.1995.10672270>

- Kollontai, P. (2015). Emotional intelligence in higher education: Using Art in a Philosophical Discussion on God, Evil and Suffering. *Research in Education*, 93(1), 66-76. <https://doi.org/10.7227/RIE.0012>
- Lange, J. (1884). *Theory of Emotion*. Oxford University.
- López-Maya, L., Lina-Manjarrez, F. y Lina-López, L. M. (2014). El dolor y su expresión en las artes. *Revista Mexicana de anestesiología*, 37(2), 91-100.
- Melzack, R., y Casey, K. L. (1968). Sensory, motivational, and central control determinants of pain: a new conceptual model. *The skin senses*, 1, 423-43.
- Montañés, M. C. (1994). El dolor como experiencia multidimensional: la cualidad motivacional-afectiva. *Ansiedad y estrés*, 77-88.
- Pérez-Cajaraville, J., Abejón, D., Ortiz, J. R., & Pérez, J. R. (2005). El dolor y su tratamiento a través de la historia. *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 12(6), 373-384.
- Pizzi, T., Muñoz, A. L. y Fuller, A. (2001). *El dolor la muerte y el morir*. Mediterráneo.
- Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo: De Kierkegaard a hoy*. Herder.
- Puebla Díaz, F. (2005). Tipos de dolor y escala terapéutica de la OMS: Dolor iatrogénico. *Oncología (Barcelona)*, 28(3), 33-37.
- Rodríguez Franco, L., Cano García, F. J. y Blanco Picabia, I. (2004). Evaluación de las estrategias de afrontamiento del dolor crónico. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 32 (2), 82-91.
- Roe, C., y Garland, A. (2011). The use of poetry in the construction of meaning in cognitive behavioural psychotherapy and mental health studies. *Mental Health Review Journal* 16(3), 93-101. <https://doi.org/10.1108/13619321111178032>
- Russell, B. (2015). *La conquista de la felicidad*. Debolsillo. (Originalmente publicado en 1930).
- Sarason, I. G., Sarason, B. R., Brock, D. M. y Pierce, G. R. (1996). Social support: Current status, current issues. En C. D. Spielberger, I. G. Sarason, J. M. T. Brebner, E. Greenglass, P. Laungani y A. M. O’Roark (Eds.), *Stress and emotion: Anxiety, anger, and curiosity*, Vol. 16, pp. 3-27. Taylor & Francis.
- Stecca Battistella, C. (2009). Sufrimiento existencial relacionado al bloqueo con las fuentes de sentido en la persona mayor paciente paliativa. *El dolor*, 52.

Velásquez Córdoba, L. F. (2009). Logoterapia con personas que experimentan dolor, sufrimiento y pérdida del sentido de la vida. *Revista CES psicología*, 2(2), 95-105.

Viaplana, G. F., García, G. G. J., Rodríguez, V. S. y Laso, E. (2002). La resistencia en psicoterapia: El papel de la reactancia, la construcción del sí mismo y el tipo de demanda. *Análisis y Modificación de Conducta*, 28(118), 235-288.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 211-224



*Educational Approach of The Time of the Hero (1963):
Necessary Acquisition of Violence for the Characters*

*Enfoque educativo de La ciudad y
los perros (1963): adquisición necesaria
de la violencia para los personajes*

JESÚS MIGUEL DELGADO DEL AGUILA

(Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
tarmangani2088@outlook.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.012>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 225-238



Recibido: 11/05/2021

Aprobado: 09/08/2022

Este artículo se deriva de mi tesis titulada *Protagonismo violento y modos de representación en La ciudad y los perros (1963)*, la cual ha contado con la subvención de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú) a través del Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis (2012) del VRI-UNMSM. La última versión se terminó de elaborar en el 2017. Este trabajo de investigación recibió el asesoramiento del Dr. Marco Gerardo Martos Carrera y se sustentó el 18 de marzo del mismo año.

Resumen

Este trabajo retoma las concepciones básicas de la violencia, comprendidas por autores como Benjamín, Domenach, Žižek, Sen, entre otros. El propósito es configurar empíricamente el recorrido de la violencia en *La ciudad y los perros*. Este procedimiento será graficado con un triángulo jerárquico, en el que se percibirá la orientación cíclica e iterativa de ese indicador negativo. Por lo tanto, se cerciorarán calificativos como los de víctima o afines, que se condicionan a los protagonistas. En ese sentido, este texto cumple la función de revelar las múltiples adaptaciones subjetivas y explicar sus razones.

Palabras clave: *Violencia, análisis literario, identidad, empirismo, educación.*

Abstract

This work takes up the basic conceptions of violence, understood by authors such as Benjamín, Domenach, Žižek, Sen, among others. The purpose is to empirically configure the path of violence in *The Time of the Hero*. This procedure will be graphed with a hierarchical triangle, in which the cyclical and iterative orientation of this negative indicator will be perceived. Therefore, qualifiers such as victim or similar, which are conditioned to the protagonists, will be verified. In that sense, this text fulfills the function of revealing the multiple subjective adaptations and explaining their reasons.

Keywords: *Violence, literary analysis, identity, empiricism, education..*

Introducción

LA CIUDAD Y LOS PERROS (1963) de Mario Vargas Llosa ha atravesado por diversas clasificaciones como obra literaria y género por parte de la crítica literaria en cuanto tipología. Verbigracia, se la ha considerado novela policial, social, realista, psicológica, etc. Sin embargo, en esta oportunidad, sostengo que el postulado más afín es el de atribuirle la noción de novela de educación. Esto es debido a la cercanía que tiene con las múltiples manifestaciones de agresión y diversos mecanismos para contrastarlas.

Se asume que en esta novela está presente la violencia explícita. No obstante, internamente, se trata de un canal de autodestrucción para los personajes. El Jaguar experimenta el homicidio, un modo de expresar la violencia en su forma álgida dentro de un colegio, lo que conlleva que el protagonista se automaltrate. Se trata de un recorrido psicológico conflictivo en búsqueda de su identidad concomitante, que termina siendo cíclico y repetitivo. Al ser fallido, implicará que se aluda a su posición ambivalente: el arrepentimiento sincrónico. Eso se nota más en el Poeta, quien no hace más que olvidarse del caso y llevar una vida paralela que la desarrolla y la disfruta fuera del colegio, luego de haber fracasado con la posibilidad de vengarse del cadete asesinado.

Sobre la base de ese tema, se han añadido cuestionamientos en función de que si es imprescindible que en la literatura rija un modelo de enseñanza para el lector; es decir, si es que cada obra literaria debe instruir como fin ético. Asimismo, se abarcará este mismo tópico de la violencia, pero en situaciones en las que los personajes se hallan inmersos en esa característica atmósfera conflictiva y hostil.

1. La novela de educación. ¿La violencia con enfoque positivo?

CON ESTE TÍTULO, se replantea el concepto de violencia, por encontrar consecuencias que no se asumen: un enfoque positivo. Indefectiblemente, ¿es favorable aplicar la violencia en un medio social? Pues sí. De todas formas, la humanidad no hubiera concientizado su accionar sin la existencia de ese periodo crítico. Esa realidad será sustentada en esta ocasión: la configuración violenta con perspectivas positivas para

la sociedad. En una primera oportunidad, explicaré la génesis de la violencia; luego, su capacidad innata y justificada por la espontaneidad o el requerimiento de las circunstancias. Para finiquitar, desplegaré el modo de impugnarla sin necesidad de extrapolarla.

1.1. El surgimiento de la violencia

FELIPE MAC GREGOR Y MARCIAL RUBIO CORREA¹ plantean que la violencia se produce cuando se procura homogeneizar a los seres humanos, como también si se intenta negarles su igualdad básica. Eso debe respetarse a cabalidad. En el Colegio Militar, el trato castrense es equitativo para todos. Los privilegios y las preferencias no son notorios. Los cadetes están incluidos en un adiestramiento violento a cabalidad. Por eso, se origina un problema: se asume erróneamente que los alumnos adoptarán una configuración semejante y violenta.

1.2. La violencia innata

JEAN-MARIE DOMENACH² sostiene que la violencia no se disocia de la condición humana por su aspecto ontológico. Las personas acusarán y denunciarán un acto agresivo, pero están no exentos de librarse de este. ¿Acaso el Poeta deja de ser violento al acusar al Jaguar? Asimismo, ¿no recurre a la agresión para enfrentarse al homicida? Pues, la violencia resulta universal³. No repercute ni se culpabiliza a alguien.

1.3. La violencia temporalmente necesaria

UMBERTO ECO⁴ indica que para saber bien es insoslayable primero conocer el mal, ya que si se pretende alcanzar lo contrario (el conocimiento intelectual), no será tan solo adoptando la generosidad y la tolerancia. En el plano literario, una historia debe tener sus conflictos para que no pierda consistencia e interés (también, tendrá que predominar una estandarización entre el bien y el mal), puesto que mientras

¹ Carrillo, J. L. (Ed.), *Violencia en la región andina: caso Perú*, Lima, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, 1993, p. 14.

² Domenach, J. M., *La violencia y sus causas*, París, Editorial de la Unesco, 1981, pp. 37-39.

³ Žižek, S., *¿Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 13.

⁴ Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, p. 57.

más adversas sean las circunstancias exógenas, más benéficos resultarán sus vínculos emocionales. ¿Cómo se define una educación militar supeditada a la democracia y el respeto? ¿No es objeto de burla y una causa para acarrear otro el desorden estructural? El hombre requiere de un incentivo violento para dominar y alcanzar su destino. De no ser así, el futuro de cada uno dependería del azar. ¿Cómo se percibirá al Jaguar si no se hubiera sublevado contra los alumnos de quinto año al ingresar?

Las consecuencias de la violencia y su accionar son fortuitos, no permanentes. Por eso, se cuestiona su eficacia. El método corroborado no es pacífico. Esa es la razón por la que la violencia como instrumento es racional hasta el instante en que resulta efectiva para alcanzar el propósito que la valide. Es necesaria para resguardar los bienes temporales. Por ende, su uso no se discute para defensa propia, porque el peligro no solo es evidente, sino que es actual. Además, el fin que justifica los medios es inmediato. En ese sentido, si el Esclavo se hubiera protegido de las constantes agresiones de sus compañeros, la justificación estaría legalizada. La violencia se entiende desde el deber mismo al empleársela como factor que soluciona conflictos. De ese modo, suscitan nuevas posibilidades de interpretación y manifestación (positivas o negativas). Se puede tratar como un medio para autodescubrirse o formarse como hombre, al igual que para mejorar un proyecto civilizador y ético. Estos y otros argumentos se explicarán a continuación.

- I. La violencia es consuetudinaria, por más que se la apacigüe. Cuántas veces lo bueno se convierte en malo (actos o personajes). El poder como verbo se transmuta, y es insoslayable. Cuando se establece y se institucionaliza, será sustantivo y perverso. No desaparecerá. Solo los malos erradicarán. Debido a esto, el hombre irá generando mecanismos para llevar el orden con equidad. Se adaptará con permanencia entre el bien y el mal para mejorar la civilización. Un ejemplo específico de esta regularidad de supervivencia es con el Poeta, quien alcanza en su mayoría acoplarse al medio con violencia y sin esta. En esa búsqueda permanente, el sujeto consigue ser creativo. Muchas veces, la violencia arraigada en su condición humana se plasma en la mística, el arte, el sentimiento de rebeldía o el amor. Amartya Sen⁵ planteaba que odiar a la gente no era tarea fácil y citaba para ese contexto un poema de Orden Nash, en el que se expresaba que cualquier individuo puede empezar a amar con facilidad, pero no ocurre lo mismo con odiar. Eso sí sería todo un arte. Recuérdese el dominio que tiene el Poeta para escribir cartas de amor, ni siquiera conoce

⁵ Sen, A., *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (traducción de Weinstabl, V. y De Hagen, S.), Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 232.

a las chicas a quienes se dirige y, peor aún, no está enamorada de ni una de sus destinatarias. En cambio, compárese esa actitud con la del Jaguar cuando quiere vengarse: odia, crea mecanismos de resistencia, como el cinismo, la mentira y la ofensa ante quienes lo culpan. También, la parte creativa permite que se estructure el arte según la preferencia temática del autor. En el caso de Mario Vargas Llosa, se observa esa adhesión entre arte y vida que se manifiesta en la construcción interna de sus novelas. El crítico literario Rafo León Rodríguez⁶ validaba la idea de que *La ciudad y los perros* se trataba de una novela de aprendizaje, en la que el autor evidenciaba sus modos de crianza en el Colegio Militar Leoncio Prado. En ese sentido, el texto alude a un tipo de novela de educación⁷. Este se caracteriza por presentar al héroe como una constante. Su finalidad es mostrar su desarrollo humano dentro de la historia (una transformación visualizada en un tiempo cíclico), al igual que su apreciación acerca del mundo (inalterable y producto tan solo de la experiencia).

- II. La violencia servirá para autodescubrirse y formarse como hombre. Muchas veces, cuando los hijos no obedecen a sus padres, acarrea que los individuos conozcan más la realidad por su proximidad ante lo inmoral y lo violento. Rubén Baldes arguye que el poder no corrompe, sino que revela⁸. En ese caso, tiene sus ventajas que cada individuo vaya experimentando en la realidad sus posibilidades y sus limitaciones. *La ciudad y los perros* muestra ese contacto que posee el hombre con el medio en el que se desenvuelve. El Jaguar es tomado como prototipo humano de lo mucho que atraviesa en vida cualquier persona en su ipseidad, además de oscilar por etapas riesgosas que lo perjudicarán para siempre.

- III. La violencia se emplea con un propósito civilizador y ético. Si esta puede justificarse como necesaria para la humanización de las relaciones interpersonales e internacionales, es tolerable, como también si es útil para retener cualquier tipo de amenaza y garantizar que las acciones vuelvan a su normalidad. Walter Benjamín⁹ plantea que la primera función de la agresión se supedita a ello: funda y conserva el derecho. Esta obra literaria muestra esa condición desde el ámbito de la educación y la superación,

⁶ León, R., "Lima, los lugares de Mario Vargas Llosa", en *Localización: Viajar: la Primera Revista Española de Viajes*, n.º 379, 2010, pp. 86-99.

⁷ Bajtín, M., *Estética de la creación verbal*, Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp. 211-214.

⁸ Álvarez, Á., *Guía para mujeres maltratadas*, La Mancha, Junta de Comunidades de Castilla, 2002, p. 130.

⁹ Benjamín, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001, p. 30.

pero no es controlable. Se presencian injusticias, chantajes, robos u homicidios. En consecuencia, su extrapolación resulta cuestionable. Solo hubiera alcanzado un humanismo mayor de tener una justificación válida. Hasta el momento, no existe un canal seguro ni impecable que brinde testimonio de la predilección óptima y ética de cada individuo. A veces, prevalece el requerimiento de las violencias para emprender o constituir los procesos formativos humanos. En otras ocasiones, el hombre más farfante ha manifestado mayor número de verdades que de mentiras, mientras que el más malvado resulta hacer más acciones buenas o indiferentes que malas. El Jaguar es un ejemplo identificable. Él se delata como autor del crimen de Ricardo Arana, y a partir de allí dedica su vida a practicar el bien.

IV. El uso de la violencia tiene ventajas si se desentraña su participación en la formación y la institución de una nueva sociedad, tal como la argumentaban los marxistas. Para Sartre y V. P. Shupilov, es un soporte que consolida a la sociedad. En rigor, logra la transmutación de un estado primero a otro segundo. Su objetivo es alcanzar intereses concretos de grupos sociales. Eso es lo que se pretende en *La ciudad y los perros*. Se alterará la formación de los ciudadanos al regularse mediante una pedagogía castrense y militar. La violencia pura no se puede vivir ni profesar. Esta se encuentra considerada solo en función de un nuevo futuro, que caricaturiza la inmundicia de la razón y el amor. Mientras que se tenga como finalidad una mejor sociedad, la violencia seguirá mostrando rasgos de urgencia: agresión física y verbal entre los individuos, un indicador indispensable de retraso en un grupo de personas, que aprovecha la utilidad de la agresión para volverse más poderoso, ya que sus relaciones ventajosas generarán la economía de su trabajo y sus palabras. Por eso, en la novela de Vargas Llosa, quienes no resultan afectados por la muerte de Ricardo Arana son las autoridades militares, como revelar un homicidio en su institución aminora su prestigio y hasta la desaparición del cargo que cumplen esas entidades poderosas.

1.4. Erradicación de la violencia sin incluirla

¿La violencia será imprescindible para el desarrollo vital de las personas? Esta interrogante permite dilucidar cuál es el objetivo de esta sección. Este se basa en analizar la génesis del incentivo de incurrir en la violencia, cómo ataca a la huma-

nidad y qué métodos se emplean para escatimarla. Para ello, tomaré como referente la novela de Mario Vargas Llosa.

Mahatma Gandhi tiene una postura extremista y humanista al enunciar que nada justifica la violencia, puesto que esta no es capaz de desintegrar la violencia inmanente. No hay modo de librarse de ella, más que por el medio de la no violencia. No se debe actuar mal si uno tampoco quiere recibirlo. Se tendrá que preferir lo bueno sobre lo malo. Solo el amor está capacitado para vencer el odio. Optar por otra vía implicará agravar más sus efectos. Confucio afirmaba que “el que domina su cólera domina a su peor enemigo”¹⁰. Entonces, toda forma de pacificación será un esfuerzo por organizar la convivencia social para el respeto a la igualdad básica y sus diferencias. Por ello, ¿se permitirá que el serrano Cava robe exámenes, el Jaguar asesine y los cadetes asimilen vicios? En ese caso, ¿qué acontece sin la violencia? Lo bueno también suscita el mal. Si se recurre a la política, ese indicador se aprecia con mayor determinación. El bien no producirá necesariamente el bien. El mal tampoco acarreará el mal. No habrá explicaciones lógicas para justificar el destino de cada uno. Jiddu Krishnamurti¹¹ argumenta que la práctica misma de la no violencia crea violencia. Esta se comprende como una contranorma y es condenada por la sociedad. Por lo tanto, para estar exentos de ella, se deben entender las implicaciones de la violencia, no invadir esos espacios, no ser violento y considerar las demarcaciones de las fronteras. Para ello, uno tendrá que reorientar su atención, sin estar implicado en un rol de poca exigencia: anhelar un ideal, como el hecho de pensar y haber sido educado con el concepto de que uno puede apropiarse de un paradigma es erróneo. Si se ejecuta esto con eficacia, uno logrará acuerdos consigo mismo y los demás.

Fernando Savater¹² indicaba que es mentira enseñar que la violencia nunca se contestará con violencia. Más bien, es lo contrario: dependerá del medio para contrarrestarla y que es, en rigor, esa concatenación desalmada de estímulo y respuesta que la hace temible e impulsa en lo posible evitarla. Desde la pedagogía, una sociedad humana desprovista de cualquier atisbo de violencia será una sociedad perfectamente inerte.

Ante las posturas de los teóricos de la violencia, se plantean dos soluciones encargadas de neutralizarla: una a nivel individual y otra a nivel colectivo.

- I. Si se trata a nivel individual, el sujeto debe estar dispuesto al cambio. Esta es una tarea compleja que lo motiva a involucrarse con su entorno social

¹⁰ Savater, F., *Los siete pecados capitales*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005, p. 81.

¹¹ Krishnamurti, J., *La crisis del hombre. Conferencias de J. Krishnamurti pronunciadas en la India*, Buenos Aires, Kier SA, 1982, pp. 126-129.

¹² Savater, F., *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 38-39.

más cercano: la familia. En el caso de *La ciudad y los perros*, es una situación más difícil: el cadete pasa más tiempo en el Colegio Militar Leoncio Prado y, mientras se demuestre en ese ambiente que lastimar e insultar es correcto, habrá menos posibilidades de que uno acepte la permutación de la actitud o se retire del grupo. El Jaguar autoafirma su identidad victimaria al percibir que es insoslayable ser violento y pertenecer a una banda delincuencial. Por lo tanto, resultará absurdo que el individuo opte por una transformación ética, mientras que no se cree un ambiente pacífico. El único resultado que se conseguirá de estudiar en esa institución es el daño ocasionado a la persona en sí, ya que, de no existir un medio confiable y pacífico de desenvolvimiento, será necesaria la participación de los grupos de apoyo, los tratamientos médicos y la psicoterapia, dispuestos a analizar el proceso de victimización.

- II. Si la solución se genera a nivel colectivo, las alternativas serán distintas. En primer lugar, se debe observar cuáles son los patrones que rigen la cultura de las sociedades más significativas, porque estas sancionan o promueven una visión panorámica e inmutable. Si propalan la figura de un hombre violento como principal instrumento que genera desarrollo y respeto, la concientización se apropiará de esa defectuosa actitud. Igual sucederá si se establece una jerarquía por edad, sexo, religión, vicio, política, entre otras alternativas que configuran a un sujeto distinto de otro. Estos enfoques globales se adquieren a través de la educación, la economía, la religión o los medios de comunicación. A partir de allí, al hombre se le ofrecen los mejores servicios que lo satisfarán. Optan por costumbres que tienen como principal incentivo diversos tipos de violencia y coacción. A la vez, estarán complementadas con un sentimiento de culpa. En el caso de la novela de Vargas Llosa, el colegio será un medio de convivencia en el que se empezarán a establecer los primeros patrones de conducta. Sin embargo, ¿se considera otra actitud para que se articule en ese ámbito caótico? El hombre solo se sentirá motivado para adecuarse cuando no encuentre un respaldo para seguir comportándose con violencia. Si su cultura valida actitudes cooperativas para que resuelva sus problemas, es obvio que recurrirá a estas. No obstante, no sucede así en *La ciudad y los perros*: la lucha, el asesinato, los chantajes, la traición y los vicios serán los más promulgados en esa institución. Entonces, ¿desde cuándo se inicia el cambio? Este es factible desde el nivel individual e interno, con una mira social y cultural que abarque una nueva legislación. Esas tradiciones y diversas culturas que se instalan erróneamente con la violencia deberán ser sancionadas (existen leyes penales en caso de que se infrinjan los derechos de

otras personas), desde la violencia intrafamiliar hasta cualquier tipo de violencia. No se asumiría que golpear a alguien es bueno. Con dificultad, se justifica que su empleo es para dominar o corregir al otro. Recuérdese que casi al final de la novela los alumnos de la sección del Jaguar se han convertido en violentos como él. Ellos justifican la agresión sobre una falta o una traición. Querrán golpear a su líder por ser un soplón. Los daños que se generarán no solo serán para la víctima, sino también para la sociedad circundante. Esta sufre con él.

2. El recorrido de la violencia

EN CUANTO A SU CONSTRUCCIÓN, las limitaciones se perciben dentro de cada individuo. Estas se adaptan a la idea de “un ser para la muerte”. Acerca de ello, Lacan¹³ sostiene que las personas logran aproximarse a su deceso concomitante tan solo por medio del goce. En la realidad violenta de *La ciudad y los perros* (1963), ese goce está encubierto de un agudo fatalismo. Es notorio cuando uno transgrede las leyes establecidas. De allí, el responsable terminará insertándose en un plano de culpabilidad y vandalismo. Ese fatalismo acarreado propiciará que el individuo alcance su frustración de forma diacrónica. Así se detectará el tránsito o la evolución del mismo. Para tratar este modo de recorrido y regirse bajo actitudes convencionales, es indispensable abordar sobre el ciclo de la violencia que propone Álvarez¹⁴. La violencia no comenzará repentinamente. Se manifestará por procesos más cortos de tiempo con reiteraciones de conductas afines. Este teórico plantea el desarrollo de la violencia en tres momentos neurálgicos: la cima, la escalada y el descenso.

La cima consiste en la afirmación contundente del dominio; es decir, una reacción intensa de fuerza destinada a asustar y establecer definitivamente el control, ya sea con riesgos, amenazas e injusticias que alteran la integridad de las personas. Estos comportamientos se presentan de manera irracional e incomprensible, porque el hombre ha empleado mal su libertad: se ha desasociado de la realidad para destruir a quien considera su enemigo. A la vez, se ha justificado con el sustento de que no tiene libre albedrío y que se encuentra determinado a cometer delitos. En esta etapa, se adhiere el homicidio efectuado por el Jaguar al Esclavo, ya que el acto criminal confrontado es el más grave de los apreciados y acumulados en esa novela. Las acciones violentas realizadas dejan de ser muy graves, como agredir físicamen-

¹³ Lacan, J., *El seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 17.

¹⁴ Álvarez, Á., *Guía para mujeres...*, op. cit. p. 34.

te con objetos contundentes, usar armas o destruir objetos de la propiedad de la víctima para convertirse en fatales; verbigracia, los actos agresivos que producen la muerte. Spinoza afirmaba que la muerte es el resultado de la violencia.

La escalada es la oportunidad en la que se producen la dependencia y el aislamiento por parte del agresor a su víctima. Existe una amplia gama de tácticas coercitivas, como la de colocar a su víctima en un estado de soledad. El Jaguar dominó a toda la sección y a unos más, por ser el más violento y nadie se atrevió a delatarlo. Las tácticas de control del maltratador difieren y el progreso hacia la agresión será paulatino, con ataques cada vez más frecuentes y peligrosos: de algo moderado como amenazas, burlas y rotura de objetos, pasa a un estado más grave, como el de patear, controlar y golpear. Las señales de identificación se desvanecerán hasta que el individuo atraviere por una auscultación poco convincente y muy difícil. En esta etapa, el sujeto reflexiona en torno a su ambiente circundante. Dependerá de la mecánica de sobrevivencia. Él empezará a dominar actitudes convencionales. En *La ciudad y los perros* (1963), se detecta esa atmósfera violenta. Es más, si los personajes observan que la práctica de la violencia es una forma de adiestrar al alumnado por los superiores, es probable que asimilen este modo de interactuar con los demás como si se tratase de implantar algún correctivo. Eso es evidente cuando ellos reciben una patada en el trasero por las autoridades militares, en el castigo denominado “ángulo recto”. De todas maneras, esos comportamientos los convertirán en víctimas de la violencia, debido a que resulta complicada la práctica de dos conductas opuestas. La envidia es distinta de la compasión.

El descenso abarca el arrepentimiento del agresor. Este proceso de mitigación solo se manifestará en las primeras ocasiones que se haya producido una agresión, hasta disolver el sentimiento de culpa, que provoca desconcierto y crea falsas expectativas en la víctima. Los teóricos Silvia Tendlarz y Carlos Dante¹⁵ confirman que asesinar concluye en una etapa de remordimiento y depresión. En *La ciudad y los perros* (1963), esa actitud en el Jaguar es dudosa. Su cambio repentino se exonera de su condición de violento. Al inicio, no acepta su responsabilidad como homicida. Además, es la primera vez que se lamenta frente al teniente Gamboa de un acto agresivo. La violencia será solo el suicidio.

¿Pero qué sucede cuando se acepta ese juego cíclico de la contrición? ¿Qué ocurre luego de que la pesadumbre se ha reducido tanto hasta desaparecer por completo? Estos planteamientos se sustentarán después de la gráfica del triángulo jerárquico del recorrido de la violencia.

¹⁵ Tendlarz, S. y Dante, C., *¿A quién mata el asesino?*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2009, pp. 167-168.

RECORRIDO DE LA VIOLENCIA

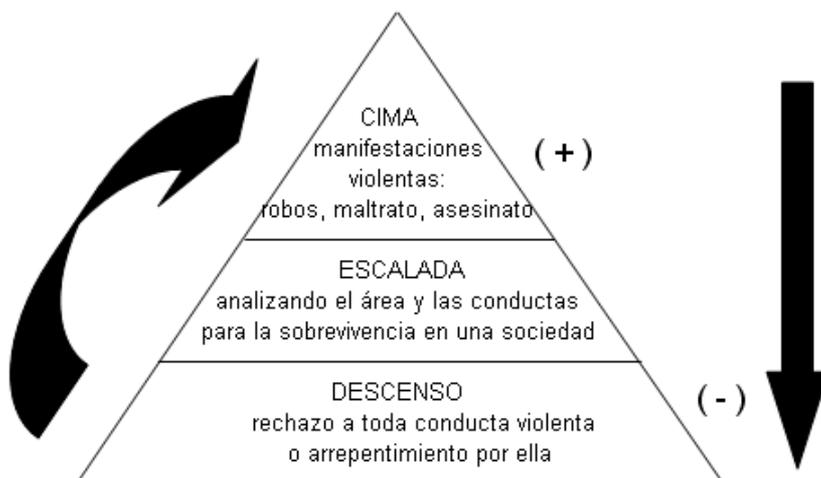


Gráfico 1. Recorrido de la violencia: cima, escalada y descenso

II. Alteración: todo movimiento que sobrevive a la represión impone respeto. Su objetivo es alcanzar el éxito y la victoria. La existencia también consiste en eso, tal como la define Bichat¹⁶; es más, este autor agrega que la vida es el conjunto de fuerzas que se resisten a la muerte. Manteniendo esa idea, se evidencia el progreso en el maltrato, distinguido por sus mecanismos de ascensión progresiva. En rigor, el triángulo jerárquico del recorrido de la violencia no solo atraviesa un trayecto descendente, sino que se altera al asumir nuevamente roles agresivos, que se hallan en una posición superior. Desde el punto inicial e inferior, la violencia aparece sin justificación ni control alguno por parte de la víctima. Con respecto al Jaguar, es al final cuando este protagonista opta por una vida buena y responsable, aunque no se claudica a cabalidad en relación con su actitud violenta, aún tiene almacenada la agresión que lo caracteriza, la cual se expondrá en situaciones de peligro. Para Silvia Tendlarz y Carlos Dante¹⁷, adoptar una postura criminal devela dos formas de trastorno para el agresor. La primera se vincula con una identidad disociativa.

¹⁶ Lacan, J., *El seminario...*, op. cit. p. 16.

¹⁷ Tendlarz, S. y Dante, C., *¿A quién mata el asesino?*, op. cit. pp. 139.

El criminal en su defensa argumenta que la acción la desarrolló otra personalidad u otra identidad. El Jaguar oscila por dos momentos semejantes. Niega con cinismo el crimen y luego lo acepta, porque ya no puede seguir con el cargo de conciencia. La segunda trata sobre una personalidad disocial, en la que se reconoce el crimen para el cuidado y la protección de la sociedad. En el caso del Jaguar, se pondrá a disposición del teniente Gamboa para merecer el castigo respectivo.

Conclusiones

EN ESTE TRABAJO, se infiere que el uso de la violencia no solo tiene consecuencias negativas. Posee un enfoque óptimo y necesario para la sociedad. Por lo tanto, esta obra literaria de Vargas Llosa puede ser catalogada como novela de educación. Los motivos son los siguientes. Se recurre a la violencia con un fin civilizador y ético, para la institución de una nueva sociedad. Sirve para que cada uno se descubra, se corrija y se consolide como hombre. Para Umberto Eco, la única manera de conocer el bien es sabiendo primero en qué consiste el mal. Los métodos para lograr ese cambio se basan en la decisión de optar por la vía del bien y la práctica de una democracia en las acciones de los sujetos, que se supedita al beneficio de las actitudes óptimas y el castigo de lo impropio. Eso se pretende con prioridad, después de emplearse la violencia. Esas formas de resolver el caso estarán desbridadas del uso de la agresión, aunque no es seguro. La violencia es consuetudinaria, por más que se la escatime. Muchas veces, lo bueno terminará transformándose en malo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, Á., *Guía para mujeres maltratadas*, La Mancha, Junta de Comunidades de Castilla, 2002.
- Bajtín, M., *Estética de la creación verbal*, Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Benjamín, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001.
- Carrillo, J. L. (Ed.), *Violencia en la región andina: caso Perú*, Lima, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, 1993.
- Delgado Del Aguila, J. M., *Protagonismo violento y modos de representación en La ciudad y los perros (1963)*, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.
- Domenach, J. M., *La violencia y sus causas*, París, Editorial de la Unesco, 1981.
- Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.
- Krishnamurti, J., *La crisis del hombre. Conferencias de J. Krishnamurti pronunciadas en la India*, Buenos Aires, Kier SA, 1982.
- Lacan, J., *El seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- León, R., “Lima, los lugares de Mario Vargas Llosa”, en *Localización: Viajar: la Primera Revista Española de Viajes*, n.º 379, 2010, pp. 86-99.
- Savater, F., *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Savater, F., *Los siete pecados capitales*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.
- Sen, A., *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (traducción de Weinstabl, V. y De Hagen, S.), Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- Tendlarz, S. y Dante, C., *¿A quién mata el asesino?*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2009.
- Vargas Llosa, M., *La ciudad y los perros*, Italia, Alfaguara, Real Academia Española, 2012 [1963].
- Žižek, S., *¿Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.012>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 225-238



*What if hell is us? Arendtian insights
on world, immanence and otherness*

*¿Y si el infierno somos nosotros?
Perspectivas arendtianas sobre el mundo,
la inmanencia y la alteridad*

JULIÁN GARCÍA LABRADOR

Universidad Rey Juan Carlos

julian.labrador@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.013>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 239-264



Recibido: 03/04/2020-

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El presente artículo se centra en la visión arendtiana de los campos de concentración como imagen del infierno. Se explica que esta imagen aparece en la medida en que el hombre moderno es capaz de establecer una imagen en términos de dominio. Arendt asume que la producción moderna de la imagen del infierno descansa sobre dos supuestos: la inmanencia del mundo secularizado y la fenomenología de la apariencia. En este marco interpretativo, dependiente de la heideggeriana ontología de la totalidad, los campos de concentración fueron la imagen del infierno porque la deshumanización de las víctimas aparecía como una posibilidad factible. Se concluye destacando, de la mano de Lévinas, que esta interpretación arendtiana de los campos de concentración revela sus limitaciones al no poder pensar la alteridad más allá de la inmanencia del mundo.

Palabras clave: Arendt, infierno, mundo, inmanencia, alteridad.

Abstract

The present article focuses on the Arendtian conception of concentration camps as an image of hell. It is explained that this image appears to the extent that humans can build an image in terms of domination. Arendt assumes that the modern production of the image of hell rests on two assumptions: the immanence of the secularized world and the phenomenology of appearance. In this interpretative framework, dependent on the Heideggerian ontology of totality, the concentration camps were the image of hell because the dehumanization of the victims appeared as a possibility at hand. It is concluded by emphasizing, hand in hand with Lévinas, that this Arendtian interpretation of the concentration camps reveals her limitations in not being able to think otherness beyond the immanence of the world.

Keywords: Arendt, hell, world, immanence, alterity.

Introducción

Los campos de concentración han dado lugar a variedad de imaginarios, lugares comunes, motivos recurrentes, etc. Novelas, obras de teatro, documentales, adaptaciones cinematográficas tratan de recrear una y otra vez la atmósfera, los personajes, la intrahistoria de este acontecimiento tan espantoso como desconcertante¹. La producción de la muerte humana bajo estándares industriales no deja de cuestionar nuestro sentido de realidad. Los relatos sobre los campos de concentración abundan en este sentimiento de extrañeza, abominación e irracionalidad. A través de diversas metáforas apenas alcanzamos a describir el horror y el sinsentido de lo que allí ocurrió. Sin embargo, autores como Giorgio Agamben o Zygmunt Bauman señalan que, aunque excepcional, se trata del paradigma de nuestra época, un espejo en que mirar nuestro propio tiempo². Antes que ellos, Arendt indicaba que en los campos de concentración vemos, como en un espejo, la imagen del infierno.

En el presente texto abordo el significado del infierno en la filosofía de Arendt. Mi objetivo es explorar el alcance de la expresión y su relación con el sentido arendtiano de lo político. Mi hipótesis es que el mundo aparece en la filosofía de Arendt como el lugar donde los seres humanos expresan su diferencia, alcanzando con ello lo que los hace propiamente humanos. Se trata de un mundo inmanente y autosuficiente que se constituye desde la fenomenología del aparecer, pues en la filosofía de Arendt, ser y aparecer coinciden. Pero basta con que se impida la aparición de los seres humanos para que lo político no sea posible y vivamos sin mundo y sin solidaridad. Tal es lo que ocurrió en los campos de concentración. Deudora de la ontología de la totalidad heideggeriana, Arendt no puede imaginar la alteridad sin mundo. Por ello, el infierno, negación de toda alteridad posible, es la imagen anti-política por excelencia.

Mi argumentación se despliega en tres fases. En primer lugar, me centro en los textos “La imagen del Infierno” y “Dominación total” en los que Arendt describe

¹ Por citar algunas de ellas: *Noche y niebla* (1955), *Memory of the camps* (1985), *Shoah* (1985), *La solución final* (2001), *La lista de Schlinder* (1993), *El niño con el pijama de rayas* (2008) *La vida es bella* (1999).

² Agamben, G. “Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo” en *Homo sacer III*, [trad. de Antonio Gimeno Cuspinera], Valencia, Pre-Textos, 2005; Bauman Z. *Modernidad y holocausto*, [trad. de Ana Mendoza], Madrid, Sequitur, 1997.

la creación del infierno en los campos de concentración. Al hilo de las críticas de Emmanuel Faye plantearé la cuestión de la alteridad radical en la filosofía arendtiana. En segundo lugar, partiré de dos textos de Arendt inmediatamente anteriores a “La imagen del infierno” para situar el análisis de Arendt en la órbita heideggeriana. Con ello, vincularé la aparición del infierno en los campos de concentración con el poder representativo-productor de la modernidad y con la inmanencia del mundo a partir de la secularización de la Edad Moderna. En último lugar, explicaré la relación de la inmanencia del mundo con la posibilidad de que pueda producirse el infierno, explicitando las limitaciones arendtianas en torno a la alteridad, las cuales derivan de la asunción de la ontología de la totalidad.

1. La imagen del Infierno

EN SEPTIEMBRE DE 1946 apareció “La imagen del Infierno”, reseña en la que Hannah Arendt discutía dos textos de diferente factura.³ El primero, *El libro negro. El crimen nazi contra el pueblo judío*, promovido por el Comité antifascista judío, recogía testimonios y documentos sobre el exterminio de los judíos y su resistencia armada en territorios de la Unión Soviética que, durante la Segunda Guerra Mundial, había ocupado el ejército alemán. En el libro coordinado Ilyá Ehrenburg y Vasili Grossman participaron 38 autores⁴. El segundo texto, *Los profesores de Hitler* de Max Weinreich, estaba dedicado a mostrar la vinculación de algunos intelectuales alemanes con el régimen nazi⁵. Los dos textos corrieron suerte dispar en la evaluación de Arendt. De los autores del *Libro negro* Arendt indica que “han sido incapaces de entender o clarificar la naturaleza de los hechos con que se confrontaban”⁶, mientras que del libro de Weinreich decía: “posee todas las cualidades de que el otro carece tan llamativamente, y dadas sus implicaciones y la justa presentación de los hechos, constituye la mejor guía a la naturaleza del terror nazi que yo haya leído hasta ahora”⁷. Resulta llamativo que, en esta reseña, Arendt despache, casi con cajas destempladas, las descripciones del *Libro Negro* que habían servido como

³ Arendt, H. “The image of Hell” en *Commentary* 2/3 (September 1946), 291-295. Traducido como “La imagen del Infierno” por Agustín Serrano de Haro en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 245-254.

⁴ AA.VV. *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People*, Nueva York, Jewish Black Book Committee, 1946.

⁵ Weinreich, M. *Hitler's Professors, The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*, New York, Yiddish Scientific Institute-Yivo, 1946.

⁶ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 245.

⁷ Ibid., p. 249.

soporte al proceso de Núremberg, entre las que destaca el texto de Vasili Grossman *El Infierno de Treblinka*.

En *El infierno de Treblinka*, Grossman decía que en el campo de concentración de Treblinka todo había sido dispuesto para provocar la muerte “como si se tratara del cultivo de coliflores o de patatas”⁸. La ideación del campo de Treblinka respondía a criterios industriales, lo cual enorgullecía a sus directores, ya que superaba las capacidades de otras fábricas de la muerte como Maidánek, Sabibur o Bélzhitsa. Grossman había sido el primero en describir los horrores de los campos de concentración tras entrar en Treblinka en julio de 1944. Por eso, a modo de testimonio decía “hoy, ante la conciencia del mundo, ante los ojos de la humanidad, podemos, de manera minuciosa, paso tras paso, atravesar los círculos del infierno de Treblinka, en comparación con el cual, el de Dante resulta un juego inofensivo e inocente de Satán”⁹.

En “La imagen del Infierno” Arendt también destaca el carácter industrial de los campos de concentración, calificados ya entonces como “fábricas de la muerte”. Partiendo de esta aparente coincidencia con Grossman podríamos preguntarnos por qué Arendt dice que los autores del libro negro han sido incapaces de entender los hechos. Para comprender la postura arendtiana partamos del siguiente fragmento:

Vinieron finalmente las fábricas de la muerte —y morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello.¹⁰

Arendt continúa señalando que “en esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad —igualdad que perros o gatos podrían haber compartido— es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno”¹¹. Esta igualdad, monstruosa a los ojos de Arendt, impide que podamos comprender los acontecimientos, porque “destruye la base misma en que la narración de la historia se produce”¹². Se trata de una igualdad fabricada. Para que la propaganda nazi pudiera ser creída desde el aparecer de estos hechos “los nazis tenían que fabricar la realidad

⁸ Grossman V. *El infierno de Treblinka*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ Arendt, H. “La imagen del Infierno” *op. cit.*, p. 246

¹¹ *Ídem.*

¹² *Ibid.*, p. 247.

misma y tenían que hacer que los judíos *apareciesen* infrahumanos”¹³. Arendt señala que los autores del *Libro Negro* no sólo no se han percatado de la destrucción narrativa operada por este poder de nivelación, sino que ellos mismos habían hecho uso de este poder. Es más, Arendt establece un paralelismo entre la capacidad de los nazis para hacer aparecer infrahumanos a los judíos y la capacidad de los autores del *Libro Negro* para hacer aparecer culpables a los alemanes, reprochando, entre exclamaciones, que los autores del *Libro Negro* habían levantado acta de acusación desde un pueblo judío absolutamente inocente contra un pueblo alemán absolutamente culpable. En efecto, Grossman había escrito que “los vicios y los terribles crímenes cometidos por estas gentes tuvieron su origen en las taras del carácter nacional alemán”¹⁴, algo que Arendt, como alemana, no pudo admitir.¹⁵ Ese es, precisamente el poder que imprime a los campos de concentración su carácter infernal “pues el establecimiento y mantenimiento de tales distinciones significaría la instalación permanente del Infierno en la Tierra”¹⁶. En Arendt, el poder de distinguir descansa sobre el poder de nivelar. Una vez se ha privado a los seres humanos de su propia capacidad de distinción, reduciéndolos a la monstruosa igualdad, podrían establecerse distinciones arbitrarias por doquier, como Arendt reprocha, tanto a los nazis, como a los autores del *Libro Negro*.

En “Dominación Total”, apartado con el que concluía la primera edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt profundizará más tarde en el carácter infernal de los campos. Aquí describe la atmósfera de irrealidad que rodeaba a los internos, apartados del mundo de los vivos. La muerte no era lo peor que podría pasarle a un interno, sino el olvido al que los sometía el régimen de terror: “el auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido”¹⁷. Describir tal separación del mundo de los vivos sólo puede hacerse en palabras de Arendt “mediante imágenes extraídas de una vida posterior a la muerte, es decir, de una vida, desprovista de cualquier tipo de propósito terrenal”¹⁸. En

¹³ Ídem.

¹⁴ Grossman V. *El infierno de Treblinka*, op. cit., p. 13.

¹⁵ Arendt refería a Jaspers que Alemania era para ella la lengua, la poesía, la filosofía, es decir, el mundo cultural en que había formado (Köhler, L. (ed.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, New York Harcourt Brace Jovanovich, 1992). A pesar de vincularse con organizaciones sionistas (ver: Gago Gago Martín, A. “Las instituciones militares como herramienta soberanista en el sionismo de Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 20, 2019, pp. 143–160), de insistir en su carácter judío, de escribir en inglés, etc., Arendt nunca dejó de pensar desde su lugar de enunciación primordial: Alemania.

¹⁶ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 247.

¹⁷ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 596.

¹⁸ *Ibid*, p. 598.

este sentido, Arendt distingue las tres imágenes occidentales para la vida después de la muerte: Hades, Purgatorio e Infierno. El Hades sería la imagen de formas relativamente suaves de aislamiento social en países no totalitarios, destinados a “refugiados, apátridas, asociales y parados”, así como los “campos de personas desplazadas”. El Purgatorio es identificado con los campos de trabajos forzados de la Unión Soviética. “El Infierno, en el sentido más literal, fue encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible”¹⁹.

Para Arendt, “el infierno totalitario demuestra sólo que el poder del hombre es más grande de lo que se habían atrevido a pensar y que el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra”²⁰. Este poder infernal, expresión del mal radical, priva a algunos seres humanos del mundo de los vivos y establece una separación más allá de “normas políticas, ni históricas, ni simplemente morales”²¹. Es decir, los campos de concentración, institución central del régimen de terror totalitario, no pueden ser juzgados con las categorías políticas ni jurídicas al uso, ya que su misma constitución, crea la “atmósfera de locura e irrealidad”²² en que los condenados están fuera del orden de los vivos. El terror totalitario ha creado instituciones al margen de la vida pública, en las que los condenados a muerte son expuestos a un régimen de muerte en vida. Es decir, políticamente hablando, han dejado de ser humanos. El estado de excepción, por el que se suspende lo político, se ha convertido en el día a día de los campos²³.

Para comprender el alcance de lo que venimos diciendo conviene apuntar siquiera brevemente el concepto arendtiano de lo político. Lo político se cifra en Arendt en la posibilidad de distinguirse en un espacio de aparición, constituyendo así el mundo de los vivos²⁴. En estos primeros textos y al hilo del desastre totalitario, Arendt tantea conceptos que puedan dar cuenta de lo que ha ocurrido. De un modo muchas veces dubitativo y desconcertante para el lector, Arendt desarrolla una fenomenología de lo político a través de la cual trata de comprender el significado

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ibid., p. 600.

²¹ Ibid., p. 696. Sobre el mal radical ver: Serrano de Haro A. “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico*, N° 36, 1996, pp. 421-430; Leiva Bustos, J. “Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 22, 2019, pp. 57-80.

²² Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 599.

²³ Ver: Ávila, M. C. “Hannah Arendt y los campos de concentración: una imagen del infierno” en *Alpha*, n° 39, 2014, pp.177-187.

²⁴ Los fragmentos recogidos en *Qué es política* y, sobre todo, *La condición Humana* son claves para entender que la política en Arendt surge en el “espacio entre” en que los seres humanos actúan (Arendt, H. *Qué es política*, Barcelona, Paidós, 1997; Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015).

político del totalitarismo y su novedad respecto a la tradición política anterior²⁵. La interpretación arendtiana de los campos de concentración ha de entenderse en este sentido. La muerte física, corolario de la muerte jurídica y moral de la persona, es una muerte anónima. Una vez desprovisto de propósito terrenal, los internados no pueden realizar una vida propiamente humana y su muerte carece de significado. Si los campos de concentración suponen “asesinato de la persona moral en el hombre [...] haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia”²⁶, aparece lo que Arendt llama la “gran realización” o la “auténtica obra maestra de las SS”: la imposibilidad de solidaridad humana. En este sentido, Arendt decía: “han corrompido toda solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos no puede haber testimonio”²⁷. En este punto Arendt infiere una consecuencia, cuando menos polémica, al señalar que en los campos “se hallara constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima”²⁸. Con ello repite lo que ya había indicado en “La imagen del Infierno”: la monstruosa igualdad de los seres humanos, sin fraternidad ni humanidad.

Contrasta la postura de Arendt con la alteridad irreductible de la filosofía de Lévinas. En “¿Es fundamental la ontología?”²⁹, Lévinas critica la filosofía de Heidegger por, precisamente, dejar de lado al otro. Si bien es cierto, indica Lévinas, que puedo matar al otro como quien tala árboles o abate animales, esa muerte, producida en el horizonte del mundo, se realizará sin mirar su rostro, pues el rostro del otro aparece ante mi como infinito, como instancia última que cuestiona el asesinato: “estar en relación con el otro cara a cara es no poder matar”³⁰. En este sentido, la postura de Arendt suscita preguntas inquietantes. Emmanuel

²⁵ La posición de Arendt no es uniforme. Se mueve entre la cristalización conceptual de los acontecimientos (tipología) y la comprensión sujeta a revisión permanente (hermenéutica). Ver: Baehr, P. “Identifying the unprecedented: Hannah Arendt, totalitarianism, and the critique of sociology” en *American Sociological Review*, 67(6), 2002, pp. 804-831; García Labrador, J. “Tipología o hermenéutica ¿Tensión fenomenológica en las dos fases de juicio arendtiano?” en *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 55, 2020, pp. 233-252.

²⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 606.

²⁷ Ídem.

²⁸ *Ibid.*, p. 608.

²⁹ Lévinas, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?” en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1), 1951, pp. 88-98 [trad. José Luis Pardo en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 11-23]

³⁰ *Ibid.*, p. 21. Según García-Baró “*Visage* es el rostro, ciertamente, pero aquí está sustituyendo a la *visée intentionnelle* en su papel filosófico primordial. Es, pues, el rostro en un sentido muy próximo al de la mirada que a mí me mira ya antes de que la luz me haga posible ver desde mí las cosas del entorno -para, quizá, tomar el partido de apuntar con violencia contra los rostros del prójimo.” (García-Baró, M. “El desafío de Lévinas” en *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* (5), 1996, p. 37). Al igual que en los campos de concentración, la mirada del otro, se revela como elemento esencial de la construcción del sí mismo y como límite último del actual desafío transhumanista (Portillo Peñuelas, S. A. “Los otros significativos en la construcción del sí mismo” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 2020, pp. 152-161; Barraca Mairal, J. “El transhumanismo ante el límite de la dignidad personal” en *Techno Review. International Technology, Science and Society Review*, 10(2), 2021, pp. 173-184;).

Faye ha indicado que “las manifestaciones de Arendt tienden a reflejar la visión de los verdugos”³¹. Es más, para Faye resulta inaceptable que Arendt aplique el término “monstruoso” tanto a las víctimas como a los nazis. Se trataría de un “sofisma” que “perpetúa en el ámbito del pensamiento tanto la pérdida de toda referencia moral como la deshumanización que resulta de aquella, al sostener una indiferenciación última entre los exterminadores y sus víctimas”³². Faye se hace eco de la tesis de Wasserstein, para quien Arendt, al haber utilizado fuentes nacionalsocialistas, habría interiorizado una buena parte de lo que ellos pensaban³³. Es más, Faye acusa a Arendt (a propósito de su “Dedicatoria a Karl Jaspers” de 1948) de pretender “despolitizar por completo el exterminio nazi”³⁴. Con estos presupuestos, la lectura de Faye sobre el “La imagen del infierno” de Arendt se realiza en los siguientes términos:

Arendt vacía de contenido la dimensión moral de los crímenes nazis y recurre a un registro teológico –el del infierno, el pecador y el santo– cuya pertinencia, aplicada al exterminio nazi, parece cuando menos dudosa. Al insistir en exceso en el infierno y rodear la metáfora empleada de un conjunto de connotaciones teológicas, el principal riesgo que se corre es el de sugerir al lector que las víctimas de los campos de exterminio podrían haber cometido una terrible falta o serían acaso portadores de algún tipo de culpabilidad susceptible de justificar su escarmiento.³⁵

Así, según Faye, la descripción de los campos de concentración como infierno es un recurso teológico con el que Arendt encubriría la distinción entre la víctimas y victimarios, lo cual, alinearía a Arendt con las tesis nacionalsocialistas. Trataré de responder a esta cuestión en las secciones siguientes, en las que explicaré que la fabricación del infierno es posible dada la capacidad representativo-productora de la Edad Moderna y que tuvo que desaparecer el infierno teológico trascendente (secularización) para que el infierno pudiera ser producido en la suficiencia de un mundo inmanente. De esta manera veremos que para Arendt el infierno no es un registro teológico.

³¹ Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*. Madrid, Akal, 2019, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ Wasserstein, B. “Blame the Victim. Hannah Arendt Among the Nazis: The Historian and her Sources” en *The Times Literary Supplement*, 9 de octubre de 2009, pp. 13-15. Alineado con la “cultura de la cancelación”, Emmanuel Faye trata de extender sobre Arendt la misma sombra que ha detectado en Heidegger: la vinculación con el nazismo. Aunque no sea asunto de este trabajo, he de indicar que se trata de un problema aún por revisar. Si bien en Arendt podemos detectar algunas ambigüedades palmarias o silencios notables en relación Heidegger, me parece excesivo pretender vincular su pensamiento con el nazismo. Una cosa es que haya bebido de fuentes comunes como el romanticismo político alemán, algo que podría conceder a Faye, y otra muy distinta que haga suyos los planteamientos racistas y aniquiladores del nacionalsocialismo.

³⁴ Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

2. La secularización del infierno teológico y la suficiencia del mundo

TRAS LA CAPITULACIÓN DE BERLÍN en mayo de 1945, Arendt dedica un par de textos al problema de la responsabilidad alemana en el desastre que había asolado Europa. Se trata de “Culpa organizada y responsabilidad universal” aparecido en junio 1945 y “Aproximaciones al problema alemán” en invierno 1945³⁶. Ambos textos son anteriores a “La imagen del Infierno” y nos ayudan a comprender la monstruosa igualdad en la que, para Arendt, descansa el carácter icónico del infierno.

En “Culpa organizada y responsabilidad universal”, Arendt se pregunta si puede considerarse culpable a todo el pueblo alemán y cómo distinguir entre inocentes y culpables. Arendt se hace estas preguntas antes de la finalización completa de la Segunda Guerra Mundial (faltaba la rendición japonesa) y antes del proceso de Núremberg, señalando que los mismos aliados habían borrado “la distinción entre alemanes y nazis”³⁷ y que “el terror hubiera sido ejercido por miembros de todas las nacionalidades europeas, a excepción de los judíos”³⁸. No podría decirse que sea Arendt quien elimine la distinción entre víctimas y culpables, sino que más bien, ella constata esta práctica tanto entre los nazis como entre los aliados. Por ello, continuaba Arendt, “las líneas divisorias entre criminales y personas normales, entre culpables e inocentes, han sido borradas tan completamente que en Alemania nadie será capaz de decir si está tratando con un héroe anónimo o con un antiguo asesino de masas”³⁹. Tal borrado no es, sin embargo, normal, sino resultado, para Arendt, de la destrucción totalitaria de la “zona neutral”⁴⁰. La indistinción, la monstruosa igualdad (en Arendt no es monstruosa la víctima – como sugería Faye –, sino su nivelación con el victimario) tiene lugar como experiencia que “no sólo disloca la imaginación de los seres humanos, sino también el marco y las categorías de nuestro pensamiento y acción políticos”⁴¹. Arendt se pregunta en este texto por la responsabilidad de los que “provocaron todo este infierno”⁴², refiriéndose a las “atrocidades”, “crímenes en masa”, “organizaciones de terror”, “catástrofe”, “vasta

³⁶ “German Guilt” en *Jewish Frontier*, 12, junio 1945, traducido como “Culpa organizada y responsabilidad universal” y compilado en *Ensayos de Comprensión* por Agustín Serrano de Haro, pp. 153-166, y “Approaches to the German Problem” *Partisan Review*, XH/1, invierno 1945, pp. 96-106, traducido como “Aproximaciones al problema alemán” y compilado también en *Ensayos de Comprensión*, pp. 135-152.

³⁷ Arendt, H. “Culpa organizada y responsabilidad universal”, op. cit., p. 154.

³⁸ *Ibid.*, p. 155.

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴² *Ibid.*, p. 158. Resulta revelador que antes de que se publicara el *Libro Negro* en 1946, donde aparecía “El Infierno de Treblinka” de Grossman, Arendt ya utiliza el término en relación con las atrocidades nazis en junio de 1945. Si bien es cierto que el *Libro Negro* se filtró primeramente en francés, no podemos asegurar que Arendt lo conociera. Además, la recensión se refiere directamente a la publicación del texto en inglés. Por ello, estimo

máquina de asesinato en masa”, “asesinato administrativo en masa”, etc. Con ello Arendt hace uso político del término infierno por primera vez, distanciándose del uso teológico de la muerte eterna de su tesis doctoral sobre San Agustín de 1929 ⁴³.

En “Aproximaciones al problema alemán” Arendt vincula el nazismo con el nihilismo contemporáneo al caracterizarlo como una “experiencia efectiva que sueña el estúpido sueño de producir el vacío”, la cual aparece cuando se desploman las estructuras europeas ⁴⁴. Es más, en este temprano texto encontramos ya uno de los temas nodales que Arendt desarrollará posteriormente y se convertirá en *leitmotiv* de su pensamiento: la ruptura de la tradición. En efecto, Arendt señala ahí que “el nazismo es en realidad el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas” ⁴⁵ y que “Alemania se prestaba más fácilmente que la de ningún otro sitio a la ruptura de todas las tradiciones” ⁴⁶. Así pues, la indistinción entre víctima y victimario tiene su origen en el nihilismo contemporáneo y en su materialización en la Alemania nazi, toda vez que la tradición europea se había roto. Y es ahí, en esa materialización, donde Arendt ve (y nos hace ver) la imagen del infierno.

El análisis de este par de textos anteriores a “La imagen del Infierno” permite atisbar que la producción del infierno en los campos de concentración obedece a la consolidación del nihilismo contemporáneo y la ruptura de la tradición, lo cual me empuja a pensar que la referencia de “La imagen del infierno” no es tanto Grossman, como sugiere Faye, sino más bien, el análisis heideggeriano de la modernidad. Arendt conoció a Heidegger como profesor en Marburgo en 1924 y desde entonces mantuvo una relación personal e intelectual con él. Más allá del sensacionalismo de su relación ⁴⁷ podemos reconocer la huella heideggeriana en el enfoque y el énfasis de varios temas tratados por Arendt. Sin menoscabo de la talla filosófica de Arendt, aún falta por dilucidar el alcance y sentido de la asimilación y reelaboración crítica

conveniente tomar con suma cautela cualquier relación de dependencia conceptual de Arendt respecto a Grossman, como Faye parece sugerir.

⁴³ Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*, [trad. de Agustín Serrano de Haro], Madrid, Encuentro, 2001.

⁴⁴ Decía Arendt: “En adelante el nihilismo había cambiado ya de sentido. Dejó de ser una ideología más o menos inofensiva, una de las muchas ideologías decimonónicas en competencia mutua; dejó el tranquilo reino de la mera negación o del mero escepticismo o de la mera desesperación presentida. En lugar de ello, empezó a basarse en una intoxicación de destrucción, como una experiencia efectiva que sueña el estúpido sueño de producir el vacío” (Arendt, H. “Aproximaciones al problema alemán”, op. cit. p. 139); “La nada de la que surgió el nazismo puede definirse en términos menos místicos como el vacío resultante del casi simultáneo desplome de las estructuras sociales y políticas europeas” (Ibid., p. 141). En estos primeros compases Arendt comparte con Heidegger aquella vinculación entre nihilismo y automatización de la sociedad europea (Baltar, E. “El nihilismo de la técnica en los ‘Cuadernos negros’ de Heidegger” en *Techno Review. Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 10(1), 2021, pp. 17–32).

⁴⁵ Ibid., p. 139.

⁴⁶ Ibid., p. 140.

⁴⁷ Ertinger E. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, Haven and London, Yale University Press, 1995.

del pensamiento de su viejo profesor ⁴⁸. A continuación, me referiré al surgimiento y la suficiencia del mundo moderno en Arendt, donde encontramos la más que notable impronta de Heidegger.

En “La época de la imagen del mundo”, conferencia de 8 junio de 1938 en Friburgo, Heidegger indica que en la Edad Moderna el mundo se concibe como una imagen, entendiéndolo por tal no una mera copia, sino el resultado de la actividad productora del hombre. Decía Heidegger, “‘Imagen’ no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: *‘wir sind über etwas im Bilde’*, es decir, ‘estamos al tanto de algo. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros.’”⁴⁹ La imagen moderna del mundo implica que el hombre pone ante sí lo que aparecerá dispuesto para tomar decisiones, por eso la imagen del mundo moderno aúna la actividad representativa y productora: “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad.”⁵⁰ En este sentido, Heidegger distingue la Edad Moderna, donde el hombre se hace una imagen del mundo, de la Edad Media, donde el mundo es un *ens creatum* por Dios. También diferencia la representación productora de la Edad Moderna, de la mera representación griega. Por eso, la contraparte de la producción de una imagen es el alzamiento del hombre como sujeto. Según Heidegger “que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente”⁵¹, y esto conlleva, además, la relación de dominio con lo representado: “el re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado”⁵². Así pues, la imagen moderna del mundo resulta de la actividad representadora-productora por la que el hombre-sujeto pone a su disposición la totalidad de lo ente en una relación de dominio⁵³.

Desde los presupuestos heideggerianos podemos entender “La imagen del Infierno” de Arendt como una representación-producción de la época moderna en la cual se hace aparecer a los seres humanos según relaciones de dominio. Recordemos que

⁴⁸ Villa, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁴⁹ Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas del Bosque* [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte]. Madrid, Alianza, 1996, p. 73.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

⁵² *Ibid.*, p. 87.

⁵³ “Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento. Pero donde el sistema es guía, también cabe siempre la posibilidad de la degeneración hacia la exterioridad de un sistema que simplemente ha sido fabricado y ensamblado” (*Ibid.*, p. 82). En esta misma línea insistirá Heidegger más adelante al señalar como característica fundamental de la “concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo” la identificación de la producción con la objetivación incondicionada (Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2013, p. 54).

Arendt pone especial atención en remarcar que los nazis hacían *aparecer* inhumanos a los judíos. El infierno en Arendt no es una metáfora teológica, como afirmaba Faye, sino la producción de un sistema de dominio. La misma Arendt parece haber refutado anticipadamente a Faye cuando en la réplica a Eric Voegelin de 1953, rechaza que su imagen del Infierno hubiera sido de carácter alegórico:

Cuando yo empleé la imagen del Infierno, no lo hice alegórica sino literalmente: parece bastante obvio que seres humanos que han perdido su fe en el Paraíso no serán ya capaces de instaurarlo en la Tierra; pero no es tan claro que quienes han perdido su fe en el Infierno como lugar en el más allá no se sientan deseosos y no sean capaces de instaurar en la Tierra imitaciones cabales de ese Infierno en que las gentes solían creer. En este sentido, pienso que la descripción del campo como Infierno en la Tierra es más “objetiva”, es decir, más adecuada a su esencia, que afirmaciones de naturaleza puramente sociológica o psicológica⁵⁴.

En este texto aparece, además, una de las claves para entender cómo el hombre llega a adquirir el poder de producir imágenes del Infierno: perder la fe en el más allá. Con ello, Arendt retoma las intuiciones centrales de “Dominación total” en las que vinculaba la producción del Infierno en la Tierra con la pérdida de fe en un Juicio Final. Allí decía:

nada distingue quizá tan radicalmente a las modernas masas de las de siglos anteriores como la pérdida de fe en un Juicio Final: los peores han perdido su temor y los mejores su esperanza. Incapaces de vivir sin temor y sin esperanza, estas masas se sienten atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del Infierno que temían⁵⁵

La pérdida de miedo al infierno será asunto de consideración en algunos textos de Arendt de la década de los cincuenta: “Religión y Política” (1953), en el que, según Serrano de Haro “*la Condición Humana* está más que *in nuce*”⁵⁶; “Qué es la autoridad” (1956); e “Historia e Inmortalidad” (1957)⁵⁷. La tesis central de estos textos es la siguiente: la secularización consiste en la pérdida del miedo al Infierno y con ello el retorno de lo político a la vida pública. Para desarrollar esta tesis Arendt realiza un recorrido explicativo que parte de la creación del Infierno como un dis-

⁵⁴ Arendt, H. “Una réplica a Eric Voegelin” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], p. 486.

⁵⁵ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 600

⁵⁶ Serrano de Haro, A. “Presentación” a Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, p. 193.

⁵⁷ Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, pp. 193-209; “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153; “Historia e inmortalidad terrena” *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 72-85.

positivo de chantaje político por parte de Platón, asumido después por la Iglesia, “pues es Platón, y no las fuentes religiosas estrictamente judeo-cristianas, el más importante precursor de las elaboradas descripciones de Dante”⁵⁸. ¿Por qué Arendt sitúa en Platón el origen de un sistema de premios - castigos tras la muerte? Porque había que convencer para la acción a todos aquellos que no fueran capaces de hacerlo por la contemplación de la verdad. Y dado que Platón eliminó la persuasión de la política y convirtió las ideas en las guías trascendentes para la acción, hubo que buscar un mecanismo de coacción para todos aquellos que no fueran capaces de la contemplación de la verdad de las ideas (reservada para los pocos): “La opinión idónea para trasladar a la multitud la verdad de los pocos es la creencia en el Infierno; el estar persuadidos de su existencia hará a los ciudadanos comportarse como si conocieran la verdad”⁵⁹. Por eso, Arendt señala que “la doctrina del Infierno en Platón es claramente un instrumento político inventado para fines políticos”⁶⁰. El diseño platónico pasará a la Iglesia cuando se produzca la amalgama de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas permitiendo “a la Iglesia que interpretara las bastante vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos, con lo que elevaba a la categoría de dogma de fe un elaborado sistema de premios y castigos para las buenas y las malas obras que no encontraban retribución justa en la tierra”⁶¹. Con la caída de Roma, a partir del siglo V, la Iglesia asumió la autoridad política del *Imperium* y la doctrina del infierno “se siguió aplicando para fines políticos en el interés de la minoría, con el objeto de mantener un control moral y político sobre la mayoría”⁶².

Al llegar la Edad Moderna, se produce la separación entre la religión y la política, lo cual impide que Arendt considere la secularización como una “transformación gradual de las categorías religiosas en conceptos seculares”⁶³, tal como sostienen algunos teóricos contemporáneos⁶⁴. Al contrario, en términos arendtianos, la secu-

⁵⁸ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 203.

⁵⁹ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 203.

⁶⁰ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 204.

⁶¹ Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., p. 140. En *El concepto de amor en San Agustín* Arendt había hablado de las posibilidades de esta “muerte eterna” (p. 144) en relación con la privación del amor de Dios, sin que ello supusiera la cadena de tormentos y castigos que componen las imágenes del infierno. Sin embargo, la asunción del planteamiento platónico por parte de la Iglesia supuso una especie de “mejoramiento” de las posibilidades de coacción, ya que un “sufrimiento eterno” es peor que una “muerte eterna”. Dice Arendt “un castigo puede ser más que la ‘muerte eterna’, considerada por los primeros cristianos como el castigo correspondiente al pecado, o sea el sufrimiento eterno, comparado con el cual la muerte eterna es la salvación” (Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., p. 144).

⁶² *Ibid.*, p. 143.

⁶³ Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” op. cit., p. 79.

⁶⁴ Casanova, J. “Rethinking secularization” en *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), 2006, pp. 101- 120; Asad, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

larización es un momento de ruptura en el que la humanidad elimina lo religioso de la esfera pública “con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio Romano”⁶⁵. Se trató, además, de una pérdida irreversible:

la pérdida de la fe en los estados futuros es política, aunque sin duda no espiritualmente, la distinción más significativa entre nuestra época y los siglos anteriores. Y esta pérdida es absoluta. No importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuanta fe auténtica exista aún en él, ni cuán hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría.⁶⁶

Una vez eliminado el infierno trascendente, el mundo fue conquistado de nuevo por los hombres, apareciendo como instancia última y definitiva de realización humana. Se trata del mundo “relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”⁶⁷. El mundo es en Arendt el ámbito inmanente y suficiente en el que los seres humanos podemos distinguírnos y así llegar a ser propiamente humanos. Recordemos que Arendt rechaza la existencia de una naturaleza humana preexistente. Por eso, el mundo, ámbito de la distinción lograda por la *vita activa*, es el lugar de realización de la humanidad. Se trata de un mundo suficiente, cuya inmanencia, nunca suficientemente enfatizada⁶⁸, nos remite de nuevo a quien Arendt había dedicado *La Condición Humana*: Heidegger.

Si Arendt apuesta por la suficiencia del mundo inmanente sigue la estela de la estructura fundamental del *Dasein* en *Ser y Tiempo: ser-en-el-mundo*⁶⁹. El mundo era en Heidegger estructura originaria, a priori y total del *Dasein*, el horizonte único de comprensión, pues era el lugar propio de la manifestación del Ser⁷⁰. Arendt transforma la filosofía del mundo de Heidegger eliminando la sombra de la inau-

⁶⁵ Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” op. cit., p. 79.

⁶⁶ Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?” op. cit., p. 147.

⁶⁷ Arendt, *La Condición Humana*, op. cit. p. 62. Según Elisabeth Young-Bruehl, Arendt estuvo tentada de titular *La Condición Humana* como *Amor Mundi*. (Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1982.)

⁶⁸ García Labrador, J. “La soteriología inmanente de Arendt y Benjamin” en *Estudios filosóficos* LXVIII, 2019, pp. 173-194.

⁶⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo* [trad. por J. E. Rivera], Madrid, Trotta, 2018.

⁷⁰ Heidegger critica la noción cartesiana de mundo como *rex extensa* y hace una interpretación del poema de Parménides para presentar un mundo en el que las cosas son co-extensivas al *Dasein*, pero en el que los otros “no comparecen en una mirada primaria sobre sí mismo” (Díaz Arroyo, J. L. “Comentarios a los lugares del Poema de Parménides en el camino de Heidegger hacia los «pensadores del inicio»” en *Human Review. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 10, 2021, pp. 181-198).

tenticidad que planea en la presencia del otro. Más bien el mundo en Arendt es el lugar de exhibición de la diferencia y por ello la garantía de realización de los seres humanos, puesto que es el único ámbito en que pueden distinguirse. Podríamos decir que Arendt extrae las consecuencias políticas que Heidegger no escribió⁷¹. Pero con ello Arendt asume también las limitaciones y las aporías de Heidegger. Es decir, una vez que la secularización ha tenido lugar, el mundo queda como único horizonte posible de humanización, través de la *vita activa*. Podía ocurrir, sin embargo, que la moderna actividad productora del hombre genere una imagen del mundo en términos de dominación, una imagen en que la distinción y la alteridad sean aniquiladas. Tal fue la creación de los campos de concentración.

El infierno descrito por Arendt revela la aporía que conlleva asumir la suficiencia y la inmanencia del mundo, lo cual deriva de lo que Lévinas denomina “ontología de la totalidad”⁷². Si en un primer momento Lévinas detectó la ausencia del otro en la ontología de Heidegger, posteriormente profundizará en esta dirección, apuntando que Heidegger se inscribe en el arco del pensamiento hegeliano de la totalidad. Por ello, a la ontología de la totalidad cerrada en sí misma, Lévinas contrapone el Infinito en el que la alteridad no es nunca subsumida ni anulada. Este, creo, es el punto ciego de la filosofía política de Arendt y por ello la monstruosidad de la anulación de la alteridad operada en los campos de concentración se revela en toda su crudeza. En el último apartado explícito esta cuestión de la mano de Lévinas, haciendo ver el contraste entre la fenomenología de la apariencia de Arendt y la fenomenología de la socialidad del pensador lituano.

3. La fenomenología de la apariencia y el drama de la alteridad

EL ABORDAJE ARENDTIANO del infierno forma parte de la comprensión del mundo moderno. *Los Orígenes del Totalitarismo*, obra primeriza y controvertida del abordaje arendtiano del totalitarismo⁷³, forma parte de este ejercicio hermenéutico. Con

⁷¹ Fernández Flórez, L. *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid: Universidad Autónoma [tesis doctoral], 2007.

⁷² Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

⁷³ Con la publicación de esta obra, Arendt se convirtió en un referente en Estados Unidos inaugurando lo que Laqueur llamó “culto a Arendt”. Sin embargo, varios autores han destacado las carencias de la obra. Así para Ayçoberry la obra abunda en sinsentidos y desarrolla un método puramente descriptivo; Hilbert señaló que era una obra sin originalidad; Kershaw indica que la obra no logra desarrollar una teoría clara de los totalitarismos, etc. Ver Laqueur, W. “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator” en *Journal of Contemporary History*, vol. 33, nº 4, 1998, pp. 483-496; Ayçoberry, P. *La Question nazie, Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, París, Seuil, 1979; Hilbert R., *Politics of memory. The journey of a Holocaust historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996; Kershaw, I. *Qu'est-ce que le nazisme? Problème et perspectives d'interprétation*, París, Gallimard, 1997.

la comprensión como meta, la novedad de los totalitarismos será objeto de análisis, comparación, crítica, meditación, etc. En esta empresa, la imagen del infierno surge en Arendt en un doble movimiento: por un lado, el infierno en la tierra aparece en la igualdad monstruosa de los campos de concentración y su enraizamiento en el nihilismo moderno y, por otro lado, su aparición se debe a la eliminación del miedo al infierno en el momento de la secularización. Es decir, el miedo al infierno-chantaje tuvo que desaparecer para que la producción del infierno-imagen tuviera lugar. Sin embargo, la producción de la imagen del infierno revela la indigencia hermenéutica del hombre contemporáneo⁷⁴. Ante los horrores de los campos de concentración Arendt repite una y otra vez que nuestras categorías de comprensión han estallado:

la realidad de los campos de concentración a nada se parece tanto como a las imágenes medievales del Infierno. Lo único que no puede reproducirse es lo que hacía tolerable al hombre las concepciones tradicionales del Infierno: el Juicio Final, la idea de una norma absoluta de justicia combinada con la posibilidad infinita de gracia. Porque en la consideración humana no hay crimen ni pecado proporcionado a los tormentos eternos del Infierno. De ahí el desconcierto del sentido común que pregunta: ¿Qué crimen habrán cometido estas personas para sufrir tan inhumanamente? De ahí la absoluta inocencia de las víctimas [...] ⁷⁵

En este texto Arendt afirma con rotundidad la inocencia de las víctimas, invalidando la acusación de Faye. Sin embargo, hay algo en la filosofía de Arendt que explica el desconcierto de Faye y de quienes no aprecian en Arendt una condena sin paliativos de Heidegger. Lo que nos desconcierta es que la ontología de la totalidad, asumida por Arendt en la suficiencia del mundo, nos impide encontrar alternativas hermenéuticas para comprender el desastre totalitario. Es decir, es la propia Arendt quien no puede comprender el horror de los campos de concentración una vez que ha asumido que nada hay más allá del mundo. Aniquilado este mundo, no quedan opciones de comprensión, políticamente hablando. Si de lo que se trata es de comprender cómo los nazis pudieron eliminar la humanidad de sus víctimas, la filosofía de Arendt se revela insuficiente. Esto se debe a que, en el pensamiento arendtiano, el mundo se constituye al albur de la apariencia. Por eso, haciendo aparecer infrahumanos a los judíos, los nazis consiguieron eliminar su humanidad. Este proceder de Arendt revela, no obstante, sus propios límites: los límites de hacer de la apariencia el quicio sobre el que descansa la humanización de los seres humanos.

⁷⁴ García Labrador, J. "Régimen de historicidad e indigencia hermenéutica en Hannah Arendt" en *Pensamiento*, vol. 74, nº 280, 2018, pp. 457-474.

⁷⁵ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 600.

Arendt hace explícita su fenomenología de la apariencia al final de su vida, en *La Vida del Espíritu*. Allí indica que “en este mundo al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con igual destino, ser y apariencia coinciden”⁷⁶, haciendo del aparecer la esencia del mundo. Con la “supremacía de la apariencia”⁷⁷ elimina la relevancia de cualquier realidad que no aparezca en el mundo, sea subyacente, trascendente, etc. Bien es cierto que, aunque reconoce la existencia de un ámbito íntimo, de oscuridad y privacidad, éste no tiene significación política; no es el ámbito de realización de lo humano. La fenomenología de la apariencia se parece a un proscenio donde los actores escenifican sus diferencias y revelan sus alteridades mutuas, alcanzando con ello su propia humanización. Por ello, si lo humano se ventila en la apariencia, éste es el ámbito para el reconocimiento de las víctimas. Arendt reconoce la diferencia de víctimas y verdugos, pero en el mundo fenoménico de la apariencia. Se trata de la suficiencia del mundo sin trascendencia alguna. Por ello, la posibilidad de fabricar un infierno es posible. Basta con eliminar lo que hace del mundo un mundo humano, es decir las condiciones que permiten a los seres humanos diferenciarse, para que la humanidad de los individuos desaparezca⁷⁸. El mundo fenoménico de la apariencia no permite pensar una alteridad sin mundo. Los nazis hicieron aparecer infrahumanos a los judíos porque existía la posibilidad de fabricar esa apariencia.

La “fenomenología de la socialidad”⁷⁹ de Lévinas nos revela otro camino, otra vía para acercarnos a los horrores del holocausto. El rostro de las víctimas nos está diciendo que hay algo más allá de la apariencia. Como indica uno de sus comentaristas “no se puede reducir al *Noema* de una intención de la conciencia, porque es más misterioso que un fenómeno. La mirada de otro hombre revela algo que no es percibido como un presente físico ni puede ser delimitado por una definición ni puede ser fijado conceptualmente.”⁸⁰ El otro no puede ser reducido a un momento de la totalidad, sea ésta el ser (Heidegger) o la apariencia (Arendt). En Lévinas, el otro, como infinito, muestra la insuficiencia hermenéutica del horizonte del mundo. Por eso Lévinas se encontró con los límites del horizonte del mundo de la filosofía de Heidegger. Lo mismo puede ser dicho de Arendt, pues el mundo-a-la-mano de Heidegger se convierte en el arendtiano mundo-político. Dice Arendt

⁷⁶ Arendt, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 31.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸ Decía Arendt: “podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal” (*Qué es política*, op. cit. p. 58).

⁷⁹ Lévinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 178

⁸⁰ Peperzak A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio, 2011, p. 164.

que “dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ (*Zwischen Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos”⁸¹. El “espacio entre”, el *inter homines esse*, constituye el mundo y es en la filosofía de Arendt el horizonte de realización humana, de la misma forma que el mundo era el horizonte de realización para el *Dasein* de Heidegger. Lo crucial es que en la filosofía de Arendt este horizonte sólo puede existir si se garantiza el espacio de aparición. La trama sólo puede desarrollarse si el escenario existe. Por ello, Arendt reconoce que en los campos de concentración se habían implementado las técnicas que habían terminado con este horizonte de realización: la incomunicación de los reclusos. Los campos fueron la imagen del infierno, porque no reflejaban la comunidad de vivos, sino la masa de los aislados, agrupamiento sin comunicación real. Como decía en *La Condición Humana*:

la experiencia real de esta uniformidad, la experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, anti-políticas y verdaderamente trascendentes.⁸²

En el texto apreciamos que Arendt repudia la uniformidad de las experiencias trascendentes, consolidando así la suficiencia del mundo. Las técnicas que anulan la posibilidad de aparecer son, por tanto, técnicas en un mundo inmanente. Mundo-política-diferencia se dan la mano en la filosofía de Arendt. Todo lo que escape de esta tríada será apolítico, no-político o anti-político⁸³. Los campos de concen-

⁸¹ Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 57.

⁸² Arendt, H. *La condición humana*, op. cit., p. 237.

⁸³ Por apolítico Arendt se refería entonces a la dominación del totalitarismo moderno, el cual deriva de los procesos impersonales que se han desatado en la Edad Moderna: “lo propiamente apolítico (*unpolitisch*) en sentido fuerte de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por ‘grandes’ hoy pueden e incluso deben ser abandonados al olvido si el movimiento quiere conservar su ímpetu” (Arendt, H. *Qué es Política*, op. cit. p. 50). Por otra parte, los términos no-político y anti-político quedan reservados para las experiencias que amenazan la existencia de lo político. Si con anterioridad a la Edad Moderna eran las experiencias no mundanas o trascendentes, con el surgimiento de los totalitarismos asistimos a la paradoja de que las experiencias políticas modernas podrían producir algo no mundano y por ende, no político. Si la imagen moderna del mundo en sentido heideggeriano implicaba la puesta en marcha de una capacidad representativa-productora, Arendt indica que “los hombres son capaces de producir (*herstellen*) algo que no son ellos mismos” (Arendt, H. *Qué es Política*, op. cit. p. 58). Es decir, si con la liberación del miedo al infierno, el hombre ha recuperado la política, es esta misma política la que puede ir en contra de sí misma. Puesto que los hombres encuentran su humanidad en el “espacio entre”, donde ejercer la libertad y mostrar sus diferencias; negar este espacio es negar la humanidad del ser humano. Por eso, en nuestros días “[...] ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política (*nicht-politisch*) o incluso anti-política (*anti-politisch*). Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar” (Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 60)

tración son la imagen anti-política del mundo, la imagen del infierno, por mostrar que es posible negar la humanización a la que el hombre llega por el ejercicio de su libertad⁸⁴, ya que su dominio se extiende a todos los ámbitos. No olvidemos el título “Dominación Total” de uno de los apartados cruciales de *Los Orígenes*. En Arendt no hay alternativa: política o anti-política, diferencia o trascendencia, mundo o infierno. La ontología de la totalidad y la fenomenología de la apariencia son su propia trampa. Por contraste, en Lévinas, para quien la trascendencia garantiza la radical y misteriosa alteridad, la dominación nunca puede ser total. El rostro del otro es reserva de otro modo de ser, de una diferencia por fuera de la ontología de la totalidad: “en la medida en que reconoce lo otro del ser, el pensar anárquico atestigua una diferencia que no es ontológica: una absoluta no-indiferencia (*non-indifférence*), mediante la cual el ego tiene en alto al mismo tiempo al otro y reconoce su propia incapacidad para el absoluto dominio.”⁸⁵

En Arendt, la experiencia uniformadora de los campos de concentración evidencia no sólo que la política moderna “ha empezado de hecho a autoliquidarse”⁸⁶, sino que puede, además, generar experiencias más allá de la política. La imagen del infierno no es sino la constatación de ello: “el intento de los nazis de fabricar una maldad más allá del vicio no hizo sino instituir una inocencia más allá de la virtud. Semejante inocencia y semejante maldad no encuentran apoyo en la realidad en que existe la política”⁸⁷. Pero con esta interpretación, Arendt ejemplifica la aporía de la política que sobrevuela la filosofía occidental, tal como revelaba Lévinas a propósito de Hegel: “la sociedad política aparece como la pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema”⁸⁸

Conclusión

A TRAVÉS DE ESTAS LÍNEAS he recorrido el significado y alcance del infierno en la filosofía de Arendt. Los campos de concentración fueron la imagen del infierno pues en ellos, a través del aislamiento de los reclusos, se impedía el ejercicio de sus diferencias, nivelando su existir con el mero palpitar de la vida animal. Esta igualdad, monstruosa a los ojos de Arendt, es la clave para entender en qué consiste el infierno como contra-parte del mundo. Si el mundo es el horizonte de realización humana a través de

⁸⁴ “[...] la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada con la consecuencia de que no hay libertad ninguna” (Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 60).

⁸⁵ Peperzak A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” op. cit., p. 164.

⁸⁶ Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 63.

⁸⁷ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 247.

⁸⁸ Lévinas, E. *Totalidad e Infinito*, op. cit. p. 230.

la aparición, basta con eliminarlo para que los hombres dejen de ser humanos. Esta eliminación, operada en los campos de concentración, se debe a la capacidad del hombre para producir imágenes de dominación y fue posible con la desaparición del trascendente infierno teológico en la secularización de la Edad Moderna.

De esta concepción del infierno como el anti-mundo se desprenden algunas limitaciones del pensamiento de Arendt. Su dependencia de la ontología de la totalidad de Heidegger deja el mundo como único horizonte de constitución de lo humano. Ello propicia el cuestionamiento de autores como Faye, quien llega a insinuar de manera inquietante que Arendt habría tratado de despolitizar el exterminio nazi mediante la nivelación de víctimas y verdugos. Nada más lejos de la realidad. El problema es más bien la raíz ontológica arendtiana de lo político. Arendt afirma la inocencia de las víctimas, pero en la fenomenología de la apariencia y en la suficiencia de un mundo inmanente. Por ello, he acudido al contrapunto de la filosofía de Lévinas para resaltar las limitaciones hermenéuticas de Arendt. Si la alteridad depende en Arendt de su aparición en el mundo, será posible negarla impidiendo que se den las condiciones de su aparición. Por el contrario, en Lévinas la alteridad, previa a cualquier afirmación del mundo, muestra otro camino diferente al de la totalidad, pues se abre como un infinito a descubrir y recorrer.⁸⁹ Ante la inmanencia y limitación del mundo-escenario en Arendt, la vinculación de la alteridad con la trascendencia en la filosofía de Lévinas deja la puerta abierta a la consideración de las víctimas independientemente de la ontología del ser.

La Declaración Universal de Derechos Humanos tras la Segunda Guerra Mundial puso sobre la mesa la raíz del problema jurídico-fenomenológico del infierno nazi. La aniquilación de la alteridad en los campos de concentración se asentaba en la posibilidad de que un derecho no declarado no podía haber sido conculcado. No se habrían infringido propiamente los Derechos Humanos porque no habían sido declarados (o habían desaparecido con la supresión de la ciudadanía a la que éstos estaban ligados, de ahí el drama de los apátridas). En este sentido, si la fenomenología de la apariencia de Arendt se revela insuficiente y la fenomenología de la socialidad de Lévinas apunta a la exterioridad de la trascendencia, tal vez haya que des-ontologizar la alteridad desde una venidera fenomenología de la declaración⁹⁰.

⁸⁹ El hecho de que los dos autores sean judíos y escriban al hilo del desastre totalitario no ha de hacernos olvidar que parten de diferentes lugares de enunciación: la tradición filosófica greco-alemana en Arendt, la tradición hebrea talmúdica en Lévinas (Urabayen, J. “La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(237), 2007, pp. 413-436; Méndez Reyes, J., y Iza Villacís, V. “Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad” en *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (Extra), 2021, pp. 44-59).

⁹⁰ Un avance de ello se hace en García Labrador J. y Vinolo, S. “Envisager l’animal - Dés-ontologiser l’anthropologie de l’altérité” en *VISUAL REVIEW. International visual culture review* 9 (1), 2022, pp. 167-184)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. “Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo” en *Homo sacer III*, [trad. de Antonio Gimeno Cuspinera], Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Ayçoberry, P. *La Question nazie, Les interprétations du national-socialisme 1922-1975*, París, Seuil, 1979.
- Ávila, M. C. “Hannah Arendt y los campos de concentración: una imagen del infierno” en *Alpha*, nº 39, 2014, pp.177-187.
- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*, [trad. de Agustín Serrano de Haro], Madrid, Encuentro, 2001.
- Arendt, H. “La imagen del Infierno” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 245-254.
- Arendt, H. “Culpa organizada y responsabilidad universal” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 153-166
- Arendt, H. “Aproximaciones al problema alemán” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 135-152.
- Arendt, H. “Una réplica a Eric Voegelin” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 483-492
- Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, pp. 193-209.
- Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153.
- Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 72-85.
- Arendt, H. *Qué es política*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010.
- Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Asad, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

- Baltar, E. “El nihilismo de la técnica en los ‘Cuadernos negros’ de Heidegger” en *TECHNO REVIEW. Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 10(1), 2021, pp. 17–32. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v10.2862>
- Baehr, P. “Identifying the unprecedented: Hannah Arendt, totalitarianism, and the critique of sociology” en *American Sociological Review*, 67(6), 2002, pp. 804-831. doi: 10.2307/3088971
- Barraca Mairal, J. “El transhumanismo ante el límite de la dignidad personal” en *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, 10(2), 2021, pp. 173–184. <https://doi.org/10.37467/gkarevtechno.v10.3100>
- Bauman Z. *Modernidad y holocausto*, [trad. de Ana Mendoza], Madrid, Sequitur, 1997.
- Casanova, J. “Rethinking secularization” en *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), 2006, pp. 101- 120.
- Díaz Arroyo, J. L. “Comentarios a los lugares del Poema de Parménides en el camino de Heidegger hacia los «pensadores del inicio»” en *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 10, 2021, pp. 181–198. <https://doi.org/10.37467/gka-revhuman.v10.2965>
- Ettinger E. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, Haven and London, Yale University Press, 1995.
- Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*. Madrid, Akal, 2019.
- Fernández Flórez, L. *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid: Universidad Autónoma [tesis doctoral], 2007.
- Gago Martín, A. “Las instituciones militares como herramienta soberanista en el sionismo de Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 20, 2019, pp. 143–160. <https://doi.org/10.15366/bp2019.20.008>
- García-Baró, M. “El desafío de Lévinas” en *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* (5), 1996, pp. 22-41.
- García Labrador, J. “Tipología o hermenéutica ¿Tensión fenomenológica en las dos fases de juicio arendtiano?” en *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 55, 2020, pp. 233-252. <http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.055.AO05>
- García Labrador, J. “La soteriología inmanente de Arendt y Benjamin” en *Estudios filosóficos* LXVIII, 2019, pp. 173-194.

García Labrador, J. “Régimen de historicidad e indignancia hermenéutica en Hannah Arendt” en *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74 (280), 2018, pp. 457-474. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.007>

García Labrador J. y Vinolo, S. “Envisager l’animal - Dés-ontologiser l’anthropologie de l’altérité” en *VISUAL REVIEW. International visual culture review* 9 (1), 2022, pp. 167-184. <https://doi.org/10.37467/gkarevvisual.v9.3119>

Grossman V. *El infierno de Treblinka*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.

Heidegger, M. *Ser y tiempo* [trad. por J. E. Rivera], Madrid, Trotta, 2018.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte] Madrid, Alianza, 2013.

Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas del Bosque* [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte]. Madrid, Alianza, 1996.

Hilbert R. *Politics of memory. The journey of a Holocaust historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996.

Kershaw, I. *Qu’est-ce que le nazisme? Problème et perspectives d’interprétation*, París, Gallimard, 1997.

Köhler, L. (ed.). *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, New York Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Laqueur, W. “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator” en *Journal of Contemporary History*, vol. 33, nº 4, 1998, pp. 483-496.

Leiva Bustos, J. “Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 22, 2019, pp. 57–80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

Lévinas, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?” en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1), 1951, pp. 88-98.

Lévinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993.

Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

Méndez Reyes, J., y Iza Villacís, V. “Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad” en *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (Extra), 2021, pp. 44–59.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4758380>

Peperzak, A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio, 2011, pp. 151-168.

Portillo Peñuelas, S. A. “Los otros significativos en la construcción del sí mismo” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 2020, pp. 152-161

Serrano de Haro, A. “Presentación” a Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* n° 29, 2003, pp. 191-193.

Serrano de Haro A. “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico*, N° 36, 1996, pp. 421-430.

Urabayen, J. “La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Lévinas” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(237), 2007, pp. 413-436.

Villa, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Wasserstein, B. “Blame the Victim. Hannah Arendt Among the Nazis: The Historian and her Sources” en *The Times Literary Supplement*, 9 de octubre de 2009, pp. 13-15.

Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1982.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.013>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 239-264



*The strength of feelings and the claim
of a creative sentimental education*

*La fuerza de los sentimientos
y el reclamo de una educación
sentimental creativa*

DRA. SONIA PARÍS ALBERT

Universitat Jaume I de Castellón
sparis@uji.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 265-280



Recibido: 27/10/2020

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

¿Y si podemos ser personas más creativas de lo que pensamos? ¿Y si tenemos la oportunidad para no dejarnos arrastrar por la corriente y para afrontar las situaciones de la vida cotidiana de una forma diferente a lo que habitualmente hemos hecho? Este texto pone el énfasis en la posibilidad de afrontar la sentimentalidad creativamente a través del reclamo de una educación sentimental creativa que, al mismo tiempo, reivindique el poder de los sentimientos con toda su fuerza.

Palabras clave: sentimientos; creatividad; educación sentimental creativa; odio; miedo.

Abstract

What if we can be more creative than we think? What if we have the opportunity not to let ourselves be carried away by the current and to face the everyday life situations in a different way than what we have usually done? This text emphasizes the possibility of facing the sentimentality creatively through the claim of a creative sentimental education that, at the same time, demands the power of feelings with all its strength.

Keywords: feelings; creativity; creative sentimental education; hate; fear.

Introducción¹

LAS SOCIEDADES ACTUALES requieren creatividad, no sólo para ser más productivas en términos económicos, sino, sobre todo, para reinventarse innovando a fin de mejorar la calidad de la vida y el bienestar humano. En este sentido, la creatividad tiene un papel esencial, también, en lo que a los sentimientos se refiere si se tiene en cuenta que, en general, las personas no hemos sido educadas en ellos, ni en nuestras competencias para regularlos de modos positivos y creativos. Por este motivo, en muchas ocasiones, los sentimientos ciegan nuestras formas de actuar y ocupan nuestro ser de una manera un tanto descontrolada. Por lo tanto, no hay duda de que los tiempos actuales necesitan resituar la sentimentalidad, mediante una educación sentimental creativa que haga a los individuos ser dueños de lo que sienten y de cómo lo sienten; que les haga ser capaces de idear alternativas a las usuales formas de expresar los sentimientos, desde la imaginación moral, gracias a la que se podrá desarrollar la capacidad de la empatía para ponerse en la piel de las otras personas, en favor de una ciudadanía empática global y de auténticas sociedades democráticas.

Esta línea de investigación es la que sigue, muy especialmente, Nussbaum en su radical defensa de las humanidades. Así, estas páginas tomarán su obra como principal fuente de referencia y se estructurarán de acuerdo con tres apartados, mediante los que se avanzará desde una reivindicación de los sentimientos en la esfera privada y pública, pasando por la importancia de subvertir algunos de ellos, como son el odio y el miedo, hasta la propuesta de cultivar una educación sentimental creativa, con la que se capacite en la identificación de los sentimientos, en la comprensión de sus modos de expresión y en la transformación de sus plasmaciones más virulentas, con empatía y con una perspectiva intercultural y global. El objetivo no será otro más que fomentar la confianza, el amor, la esperanza y el respeto con miras a humanizar el mundo y a favorecer la convivencia en paz.

¹ Este artículo se vincula con el proyecto financiado por la Universitat Jaume I UJI-B2019-13 «Comunicación para el cambio social y educación mediática frente a los discursos del odio sobre género o inmigración: análisis de los discursos públicos en el periodo 2016-2019».

I. Hacia una reivindicación de los sentimientos en los espacios privado y público

CADA DÍA, SON MÁS LOS ESTUDIOS que reclaman la importancia de los sentimientos y, con ello, la necesidad de reconocer su papel en las acciones que llevamos a cabo los seres humanos. En efecto, la sentimentalidad es una parte esencial de nuestra conducta, de modo que influye, sobremanera, en las decisiones que se toman y en las formas cómo se realizan². En este sentido y a diferencia de lo que pasaba hace tiempo atrás, la racionalidad sentimental ha dejado de estar tan subordinada a la razón pura, para ir ganando fuerza, y presencia, en ámbitos en los que antes estaba, prácticamente, vetada, como era, por ejemplo, el de la academia, el de las ciencias, en definitiva, el de los espacios públicos³. De hecho, se solía decir que los sentimientos se albergaban en casa, en la intimidad, mientras que debían ocultarse fuera del ámbito privado. Sin embargo, desde hace ya algún tiempo, son muchas las investigaciones que consideran imprescindible dar todo su valor a los sentimientos, al definirlos como una parte fundamental de la razón humana, la cual motiva, sin ninguna duda, nuestro actuar y su desarrollo⁴. Justamente, en esta línea es en la que se desenvuelve la filósofa Nussbaum⁵, para quien, no sólo hay que situar a los sentimientos en una posición prioritaria, sino, sobre todo, transformar su concepción, tanto en la esfera privada como en la pública. Para Nussbaum, los sentimientos deben situarse en el espacio público⁶, al definirlos como, auténticamente, importantes para cualquier sociedad y democracia⁷, pues, tal y como ella misma afirma, en función de los sentimientos que se promueven en cada contexto y la forma cómo se cultivan, pueden convertirse en un arma letal, capaz de fragmentar la sociedad, o en un medio de paz, apto para integrarla. Por este motivo, afirma que toda sociedad debería tener en cuenta su capacidad sentimental, los sentimientos que cultiva y cómo los potencia, al tiempo que debería demandar una educación sentimental que preste especial atención a la regulación sentimental creativa, en favor de una construcción de lugares más justos, empáticos, armoniosos y tendentes hacia la convivencia en paz⁸.

² Bowlby, John, *El vínculo afectivo*, Barcelona, Paidós, 1993.

³ París Albert, Sonia, “El derecho humano a culturas para la paz renovadas a través de una revalorización de la racionalidad sentimental”, en *RIDH. Revista Interdisciplinaria de Derechos Humanos*, núm. 4, 2015, pp. 51-65.

⁴ Bowlby, John, *El vínculo afectivo*, op. cit.

⁵ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Barcelona, Paidós, 2019.

⁶ Fonnegra Osorio, Claudia Patricia, “Martha Nussbaum: la relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica”, en *Katharsis*, núm. 16, 2013, pp. 245-265.

⁷ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

⁸ Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2006.

El modo en el que Nussbaum aproxima su análisis sobre los sentimientos, hace pensar en ellos como un constructo social⁹, esto es, como unos componentes no innatos al ser humano, cuyo predominio y expresión depende de cada contexto. Tanto es así que es evidente cómo cada cultura puede promover más unos sentimientos que no otros, al tiempo que pueden ser muy diversas las formas cómo éstos se manifiestan en cada lugar. No obstante, y a pesar de esta *diversidad sentimental cultural*, por usar el término del que se sirve Marina¹⁰, cabe decir que no se puede hablar de una proliferación caótica que impide distinguir cada sentimiento en cada lugar, sino que, más bien, y aunque pueden darse expresiones sentimentales diferentes según la cultura, todo sentimiento suele ser reconocido, lo que lleva a pensar en la preeminencia de unos mínimos que hacen de cada uno de ellos lo que es.

Por consiguiente, ni que decir tiene que la sentimentalidad ocupa una posición destacada en la racionalidad humana, siendo un elemento básico de nuestra identidad¹¹. Al fin y al cabo, los sentimientos enseñan cómo, cada persona, valora aquello que sucede en el mundo exterior; cómo los hechos nos afectan, pues, según el modo en que se evalúan dichos acontecimientos, se tienen unos sentimientos u otros. Por lo tanto, son una excelente muestra de la relación que todo individuo tiene con su mundo o, dicho de otra forma, representan nuestra proyección hacia ese mundo exterior¹². Tanto es así que no hay sentimiento que no procese una información que le llega desde fuera, la cual se valora desde el mismo sujeto, de acuerdo con su propia vida, circunstancias y experiencias¹³. Este es el motivo por el que se dice que todo sentimiento se basa en una conciencia intencional¹⁴, que es la que le hace dirigir su atención hacia un objeto, el cual es evaluado de acuerdo con las creencias que cada persona tiene. En efecto, los seres humanos dan sentido a lo que acontece a su alrededor en función de sus creencias, las cuales están, fuertemente, motivadas por los aprendizajes que se absorben en el marco de una cultura, un contexto y una familia, por lo que cualquier cambio en las creencias conllevará, necesariamente, una transformación de lo que se siente.

La preeminencia de los contextos en la capacidad sentimental pone encima de la mesa, también, la interpretación desde lo que Martínez Guzmán¹⁵ llamó el *pa-*

⁹ *Ibíd.*; Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

¹⁰ Marina, José Antonio, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.

¹¹ París Albert, Sonia, “El derecho humano a culturas para la paz renovadas a través de una revalorización de la racionalidad sentimental”, op. cit.

¹² Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000; Gurméndez, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Marina, José Antonio y López Penas, Marisa, *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1999.

¹³ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

¹⁴ Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo: Teoría y práctica de la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

¹⁵ Martínez Guzmán, Vicent, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001; Martínez Guzmán, Vicent, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2005.

radigma de la intersubjetividad, en el marco de su propuesta filosófica para hacer las paces, de acuerdo con el que los sentimientos deben ser concebidos a partir de las relaciones que los seres humanos tienen los unos con los otros. En este sentido, la sentimentalidad debe dejar de encasillarse en el plano de lo subjetivo, para empezar a definirse, al estilo de Nussbaum¹⁶, como aquello que sentimos, tanto en el espacio privado como público, en función de cómo se ha aprendido en cada cultura y contexto. Así es, entonces, como Martínez Guzmán¹⁷ afirma que la capacidad sentimental de cada sujeto depende de lo que ha visto sentir en su mundo y de las formas cómo ha captado que debe manifestar su sentimentalidad, razón por la cual defiende que los sentimientos se construyen entre las personas, gracias a lo que se puede entender lo que otros individuos sienten e, incluso, llegar a influir en su sentir. De esta manera, el autor rompe la dicotomía objetividad-subjetividad que siempre ha solido primar y frente a ello, hace hincapié en la intersubjetividad; en aquello que los seres humanos en relación se hacen los unos a los otros.

En conclusión y de acuerdo, muy especialmente, con Nussbaum¹⁸, la capacidad sentimental se analiza, en estas páginas, como un medio esencial en las sociedades democráticas, debido, muy especialmente, a la trascendencia cultural que tiene aquello que se siente en las decisiones que se toman. No cabe duda de que los sentimientos son competencias esenciales para la reconstrucción de sociedades pacíficas, por lo que se hace cada vez más necesario cultivar sentimientos favorables a la convivencia armónica. Es decir, se hace cada vez más necesario subvertir su percepción como meros medios pasivos, para empezar a reconocerlos como auténticos motores de cambio tanto en el espacio privado como en el público, ya que, ciertamente, según la sentimentalidad que se cultiva y las formas de expresión que se fomentan, se logrará erigir bien pueblos violentos bien gentes de paz.

II. El miedo y el odio: una relación a subvertir en favor de sociedades democráticas

NUSSBAUM¹⁹ reclama, en sus investigaciones, la importancia de cultivar sentimientos propicios al buen funcionamiento de las sociedades democráticas, a tra-

¹⁶ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

¹⁷ Martínez Guzmán, Vicent, *Filosofía para hacer las paces*, op. cit.; Martínez Guzmán, Vicent, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, op. cit.

¹⁸ Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo: Teoría y práctica de la ética helenística*, op. cit.; Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.; Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

¹⁹ Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo: Teoría y práctica de la ética helenística*, op. cit.

vés de una educación socrática, que estará basada en la argumentación, el cuestionamiento y la reflexión crítica y que hará hincapié, muy especialmente, en el autoexamen. Esto es, en la mirada hacia el interior con el objetivo de deliberar sobre las formas en las que solemos pensar, sentir y actuar para reconstruir otras maneras posibles de hacerlo, siempre en favor de una convivencia en paz y de una ciudadanía democrática global²⁰. Una ciudadanía que, ni que decir tiene, deberá ser capaz de identificar sus sentimientos, las formas en las que suele expresarlos, sus efectos y las posibilidades de afrontarlos, creativamente, para captar sus diferentes alternativas. Todo ello, con miras a la subversión de sentimientos como el odio, el miedo, la ira, el asco y la envidia, los cuales se han solido vincular, mayoritariamente, con la consolidación de sociedades dicotómicas, excluyentes y violentas²¹. Es con este mismo sentido que Nussbaum dedica algunos trabajos al estudio del odio con la pretensión, no sólo de aprehenderlo mejor, sino, sobre todo, de visualizar sus consecuencias, tan dañinas para la convivencia en paz, así como de fomentar salidas creativas al mismo. Ciertamente, no hay ninguna duda de que el odio es un sentimiento destructivo²², que supone una gran implicación de la persona que lo siente²³, a quien causa un gran malestar mental y físico, al concentrar ésta toda su atención en él. Se trata, pues, de un sentimiento que se basa en una gran hostilidad y antipatía hacia algo o alguien a causa de la valoración que el sujeto, en función de su forma de vida, de sus circunstancias y de su contexto, hace de aquello que ve injusto o que le afecta en negativo. Hostilidad y antipatía que lleva a desear la destrucción de lo odiado, por uno mismo o con la ayuda de una tercera persona²⁴, aunque, en realidad, es importante señalar que ese deseo es sólo eso, un deseo, el cual no implica, necesariamente, la acción real de dañar, ya que se da una gran secuencia entre el hecho de desear y la puesta en práctica de la acción en sí.

²⁰ Nussbaum, Martha C., "Patriotismo y cosmopolitismo", en Nussbaum, Martha C. (ed.), *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 13-29; Nussbaum, Martha C., *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Vello, 2001; Nussbaum, Martha C., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz, 2010.

²¹ Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.; Nussbaum, Martha C., *India: Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009; Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, Espasa Libros, 2013; Nussbaum, Martha C., *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*, México, Fondo de Cultura Económico, 2018; Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

²² Bonnett, Piedad, "Apuntes sobre el discurso del odio en la sociedad contemporánea", en *Desde el Jardín de Freud*, núm. 19, 2009, pp. 177-186; Sierra González, Ángela, "Los discursos del odio", en *Cuadernos del Ateneo*, núm. 24, 2007, pp. 5-17.

²³ Bonnett, Piedad, "Apuntes sobre el discurso del odio en la sociedad contemporánea", op. cit.

²⁴ Sierra González, Ángela, "Los discursos del odio", op. cit.

Señala Nussbaum²⁵ que el miedo se encuentra en la base del odio. Es decir, que gran parte de los odios humanos encuentran su origen en nuestros miedos, siendo, de este modo, el odio un fabuloso medio de defensa frente al miedo. A modo de ejemplo, se puede señalar el miedo que muchas personas sienten hacia quienes proceden de culturas diferentes a las propias, el cual acaba reflejándose, claramente, en actitudes xenófobas fundadas en el sentimiento del odio. Se observa, así, la estrecha relación que existe entre el odio y el miedo, siendo este último un sentimiento que paraliza la capacidad para la deliberación racional, al exagerar los peligros y sobrevalorar los problemas. Justamente, por esa tendencia a la dramatización, el miedo es fácilmente manipulable y gran amigo de la polarización y exclusión. Sin embargo, para Nussbaum²⁶, también es cierto que el miedo juega un importante papel social, al creer que, sin miedos, los individuos estarían muertos, pues dejarían de manifestar preocupación por las cosas que les acechan con violencia y de manera injusta, que les hacen sufrir y que les provocan malestar. Los sujetos dejarían de sentir miedo ante su vulnerabilidad y fragilidad, lo cual provocaría gran cantidad de males porque, de repente, el ser humano se sentiría capaz de hacerlo y de conseguirlo todo, sin temer a nada que pudiese atacarle e infringirle un mal. En esta línea, Nussbaum dice que

[...] muchos de nuestros temores actuales son racionales y las apelaciones a esos miedos tienen una función que cumplir en una sociedad que se toma la vida humana en serio. Aun así, hasta este momento, la balanza ha tendido a inclinarse en exceso hacia el otro lado, forzada por el peso de unos miedos fabricados irresponsablemente que ponen en peligro principios a los que deberíamos aferrarnos y de los que deberíamos enorgullecernos²⁷.

De hecho, al final, para Nussbaum²⁸, terminan prevaleciendo los miedos que hacen hincapié en las diferencias excluyentes entre el “yo” y el “tú”, el “nosotros” y el “vosotros”. Miedos dicotómicos que buscan construir enemigos a quienes odiar, a quienes culpabilizar por todos nuestros males y peligros y, por consiguiente, contra quienes hacer estallar toda nuestra rabia e ira. Miedos, contruidos voluntariamente, que van de la mano del odio y que son auténticas amenazas para la democracia porque ni valoran ni reconocen las realidades personales y sociales de otras vidas humanas. Son miedos que están motivados por una preocupación intensa hacia una o uno mismo, debido a lo que oscurecen la visión que se tiene de las y los demás, de

²⁵ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

²⁶ Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, op. cit.

²⁷ *Ibid.*, 290.

²⁸ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

tal modo que impiden comprender sus problemas, preocupaciones y temores. Son miedos que fomentan, entonces, actitudes y comportamientos que ponen en riesgo la mayoría de los principios democráticos²⁹, al provocar pensamientos y conductas dañinas, que originan grandes injusticias y odios³⁰, pues no cabe duda, por ejemplo, tal y como afirma Nussbaum, que “cuando las personas sienten miedo [...] el respeto por la igualdad resulta todavía más difícil de mantener”³¹.

Por consiguiente, el miedo es un sentimiento primitivo, que sólo requiere tener la conciencia de un peligro³², frente al que se suele reaccionar con violencia. Tanto es así que, como se ha señalado en el párrafo anterior, predomina en su versión más negativa, versión que conduce a la polarización, a la separación y al distanciamiento entre las personas. Todo miedo tiene un problema real como punto de partida, gracias al que se alimenta de una visión de una persona enemiga que simula no serlo³³, prestando una atención desmesurada a una o uno mismo. De hecho, el miedo casa con la inseguridad que el sujeto siente por la falta de control ante una situación cualquiera o por la concepción construida que se tiene acerca de la salud y de la supervivencia. En este sentido, cuando se cree que algo acecha con peligro, se siente miedo y, ante tal situación, se suele culpabilizar a otras personas, sobre las que, además de sentir odio, se deja recaer todo el peso de la responsabilidad por lo malo que nos ocurre.

No cabe lugar a la duda, pues, de que el miedo y el odio mantienen una estrecha relación según Nussbaum³⁴, como consecuencia, también, de su ligazón con otros sentimientos, como son la ira, el asco y la envidia. De hecho, para la filósofa, el miedo provoca odio y se deriva en ira, asco y envidia. Sobre la ira, dice que es la respuesta a un daño que se cree injustificado³⁵. De esta manera, con la ira, lo que, ciertamente, se hace es culpabilizar a otras personas por el padecimiento sufrido a causa de un mal. Actitud esta que suelen tener, a menudo, muchos individuos, para quienes resulta muy complicado asumir la responsabilidad de sus propias acciones, por lo que tienden a inclinarse a echar las culpas hacia afuera y a sobrecargarlas sobre las y los demás. Tanto es así que se trata de una culpa que tiene su origen en el

²⁹ Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, op. cit.

³⁰ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

³¹ Nussbaum, Martha C., *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Madrid, Katz, 2011, p. 12.

³² Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, op. cit.; Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

³³ Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, op. cit.

³⁴ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

³⁵ Nussbaum, Martha C., *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*, op. cit.

miedo y que se plasma en odio a través de una ira vengativa, la cual pone el énfasis en las ansias de la revancha; de que los otros sujetos sufran y padezcan por aquel daño que, aunque sea de manera errónea, se considera que han causado. Es, por lo tanto, una ira desenfundada, obsesiva, que buscar infringir dolor³⁶, por lo que, directamente, está en relación con la irracionalidad.

Al respecto del asco, afirma Nussbaum³⁷ que, también, deriva del miedo y que causa grandes odios, al estar basado, sobre todo, en la negación a estar en contacto con algo o alguien, simplemente, por la repulsión que produce. Es un sentimiento que, por lo tanto, se basa en la repugnancia y que se centra, entonces, en una proyección, de tal modo que aquel asco que se tiene, individual o colectivamente, hacia ciertos hechos, cosas y animales, acaba siendo proyectado hacia otras personas, quienes, usualmente, son las que ocupan posiciones secundarias y viven en situaciones de subordinación y/o pobreza, lo que, realmente, les hace estar excluidas, como si de ciudadanos sin derechos ni deberes se tratara.

Finalmente, para Nussbaum³⁸, la envidia acontece al comparar la felicidad propia con la de otras personas. Es decir, cuando se tiene la convicción de que las otras y los otros son más felices porque poseen lo que nosotras no tenemos, pero nos gustaría tener. Por consiguiente, la envidia depende mucho del propio concepto de felicidad, de acuerdo con el que nos creemos inferiores si sobrevaloramos el hecho de no tener lo que otros sujetos sí poseen, lo cual, además, estimamos, absolutamente, necesario. En este sentido, la envidia no deja de mostrar la gran inseguridad que, en ocasiones, acompaña a las personas. Inseguridad que hace prevalecer la envidia y, con ella, las oportunidades para culpar a otros sujetos por aquello que no poseemos, pero que ansiamos tener, al tiempo que, colmados de mala intención, anhelamos su infelicidad, acompañada del deseo por la pérdida de aquello, cuya posesión ajena, nos produce ese gran malestar.

En resumen, ira, asco y envidia que nacen al culpabilizar a otras personas por lo malo que nos sucede debido, principalmente, al miedo ante determinadas situaciones. Así, no cabe duda de que el miedo se convierte en la excusa perfecta para culpabilizar a las otras y los otros de los males que nos acechan, haciendo extensivo, hacia esas personas, la ira, el asco y la envidia. Por ejemplo, asco hacia sujetos de otras culturas, al sentir un gran miedo ante la posibilidad de que nos arrebaten lo que se piensa propio, debido a lo que se acaba percibiéndolos de una forma interesada y proyectando sobre ellos cierta repulsión que se tiene, por señalar algún caso, respecto a ciertos animales o cosas. Ira contra las mujeres, por tener miedo a que

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, op. cit.

³⁸ *Ibíd.*

acaben dominando los espacios que han sido ocupados, habitualmente, por los hombres, lo cual termina plasmándose, en no pocas ocasiones, en actos concretos de violencia de género. Envidia entre compañeras, amigos, familiares, al creer, firmemente, que disfrutan de algo que se cree propio. Como se puede observar, un conjunto de sentimientos que nacen del odio fruto del miedo, el cual se concretiza en actos violentos e injustos, que es necesario deconstruir y subvertir. Por todo ello, es cada vez más importante cultivar una educación sentimental creativa, en favor de la consolidación de sociedades democráticas y de la capacitación de una ciudadanía global cosmopolita en la competencia de la imaginación moral, a fin de fomentar alternativas sentimentales propicias a la construcción de culturas de paz.

III. El poder de la educación sentimental creativa para la ciudadanía empática global

LA SUBVERSIÓN DE SENTIMIENTOS PROPICIOS al devenir de las injusticias sociales y de las violencias requiere, como se ha dejado entrever en algunos momentos a lo largo de estas páginas, una educación sentimental creativa, con la que, además, y al hilo de las reivindicaciones hechas por Nussbaum, se ponga el énfasis en el valor de los sentimientos para cultivar sociedades democráticas globales. Así, la expresión educación sentimental creativa hace alusión a una educación sentimental de acuerdo con la que las personas seremos capaces de: 1) Identificar los sentimientos propios y los ajenos en función de las situaciones que se viven en cada caso. 2) Conocer las maneras propias en las que solemos expresar cada sentimiento y comprender las formas cómo lo hacen las otras y otros. 3) Aprender los efectos de cada sentimiento según los modos en los que son expresados, e 4) imaginar alternativas diferentes a las usuales maneras de expresión de los sentimientos para hacer posible su regulación creativa. Cuatro puntos estos, ciertamente, que llevan a definir la educación sentimental creativa como la que dará lugar a más, nuevas y mejores ideas en relación con la sentimentalidad. Es decir, que permitirá abordar los sentimientos propios y ajenos desde posiciones inesperadas e inusuales, fomentando una mayor comprensión de ellos a fin de ser capaces de distinguirlos más fácilmente, también a sus efectos, así como de aumentar la curiosidad para pensar formas hacia su regulación no habituales, que, al mismo tiempo, harán posible discernirlos de modos poco comunes, aunque muy interesantes a la hora de visualizar nuevos enfoques y salidas, por ejemplo, frente a las formaciones más virulentas del odio, miedo, ira, asco y envidia. De esta manera, las personas tendrán competencias para subvertir, creativamente, las plasmaciones violentas de estos sentimientos en otras formas más

pacíficas, o en otros sentimientos propicios a la transformación positiva de las injusticias sociales, a la convivencia democrática y a la constitución de una ciudadanía empática global. Es con este sentido, por ejemplo, que Nussbaum aboga por generar herramientas reguladoras del miedo, proclives a políticas que fomenten el amor, la esperanza y la cooperación, o por promover, frente a la ira vengativa, una ira de transición, que relacionará con la indignación, pero no, en cambio, con el deseo de venganza que sí manifiesta la primera³⁹.

La interpretación, que se hace en este artículo de la educación sentimental creativa, recibe sus influencias del aporte teórico sobre la creatividad diseñado por Csikszentmihalyi⁴⁰, según el que la creatividad se considera una competencia que está al alcance de todas y de todos, no sólo de aquellos quienes han venido a conocerse como los grandes genios creativos. Así, para este autor, todos los sujetos pueden ser creativos, siempre que dicha competencia haya sido cultivada desde el ámbito educativo⁴¹. Por este motivo, estas páginas, resaltan el poder de la educación sentimental, a raíz de la que se incentivará la motivación para pensar en los sentimientos de modos distintos a los acostumbrados; para imaginar, desde un posicionamiento intercultural, alternativas creativas a las formas sentimentales más violentas. Por consiguiente, se trata de una propuesta educativa que encaja con la tan demandada, por Nussbaum⁴², educación socrática, según la cual y teniendo muy en cuenta las influencias que la filósofa recibe, sobre todo de Dewey y Tagore, se resta importancia al aprendizaje memorístico, animando al y la estudiante al autoexamen y al pensamiento crítico, a través de un refuerzo de su curiosidad natural, que facilitará la exploración tanto de una y uno mismo como del mundo⁴³. En este sentido, el objetivo principal de Nussbaum es que el estudiantado sea quien protagonice su propio aprendizaje. Objetivo que, por ejemplo, también, se da en la obra de Freire⁴⁴, en la que, frente a la pedagogía bancaria usual, se reclama una pedagogía problematizadora, caracterizada por una transformación en los roles del estudiantado y del profesorado, de modo que cualquiera de ellos puede educar al tiempo que es educado. Una pedagogía que, según Nussbaum⁴⁵, revaloriza (1) los principios políticos que expresan igual respeto para todas y todos los ciudadanos, (2) el pensa-

³⁹ Nussbaum, Martha C., *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*, op. cit.

⁴⁰ Csikszentmihalyi, Mihaly, *Creatividad: El fluir y la psicología del descubrimiento y la invención*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Nussbaum, Martha C., "Patriotismo y cosmopolitismo", op. cit.; Nussbaum, Martha C., *India: Democracia y violencia religiosa*, op. cit.

⁴³ Nussbaum, Martha C., *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., p. 34.

⁴⁴ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970.

⁴⁵ Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, op. cit., pp. 20, 21.

miento crítico y riguroso, y (3) la imaginación moral para ver el mundo desde otras muchas perspectivas posibles. De hecho, realmente, la imaginación moral pasa a ser una competencia ampliamente aclamada por Nussbaum, gracias a su reivindicación de la imaginación narrativa en la vida pública⁴⁶, pues, para la autora, no cabe duda de que, la narrativa, ayuda a ponernos en la piel de otras personas, a sentir lo que ellas sienten, a comprender sus reacciones sentimentales y a idear, así, salidas creativas a las maneras más comunes de expresar la sentimentalidad, favoreciendo, de este modo, tanto el bienestar de cada individuo como las posibilidades para mejorar sus vidas⁴⁷. Con todo ello, Nussbaum afirma que, con el fomento de la educación socrática, se puede llegar a promover: (1) el autoexamen crítico, que lleva a cuestionarse las cosas desde un razonamiento lógico⁴⁸, (2) la capacidad para no verse a uno o uno mismo sólo como ciudadano de un único lugar, sino, más bien, como un ser humano en relación con otras personas, preocupado por las y los demás, y que busca tanto el reconocimiento propio como el ajeno⁴⁹, y (3) el desarrollo de la imaginación moral, que supone el cultivo de la empatía y que, al mismo tiempo, revaloriza las obligaciones morales que se tienen con los sujetos originarios de otras culturas⁵⁰. Tres competencias que son, totalmente, esenciales para el cultivo de la educación sentimental creativa, cuyo fomento nos permite adentrarnos en la sentimentalidad, descubrir los sentimientos propios, comparándolos con los de otros individuos, distinguir sus efectos y, finalmente, percatarse de posibles formas alternativas de gestionarlos, desde y con creatividad. Así, la educación sentimental creativa pone en valor la oportunidad de escaparnos de las formas sentimentales más virulentas con el objetivo de imaginar su transformación creativa en plasmaciones más positivas, o en otros sentimientos mucho más propicios a la reconstrucción de una ciudadanía empática global y de sociedades democráticas que se esfuerzan por vivir en paz.

Conclusiones

LA EDUCACIÓN SENTIMENTAL CREATIVA es un gran desafío de las sociedades del siglo XXI. Se trata, pues, de una educación que debe fomentarse tanto desde el ámbito de la educación formal, la cual se ha mencionado en estas páginas, como de la no formal e informal y que, sin duda alguna, debe ir de la mano de la imaginación

⁴⁶ Argüello Guzmán, Luis Alfonso, “La imaginación narrativa de Martha Nussbaum ante la crítica académica”, en *Question*, vol. 1, núm. 60, 2018, pp. 3-16.

⁴⁷ Nussbaum, Martha C. “La imaginación literaria en la vida pública”, en *Isegoría*, núm. 11, 1995, pp. 42-80.

⁴⁸ Nussbaum, Martha C., *India: Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 331-334.

⁴⁹ *Ibid.*, 335.

⁵⁰ Nussbaum, Martha C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, op. cit., p. 24.

moral. Una competencia esta última con la que se promueve la capacidad humana para ponerse en la piel de las otras personas y para comprender su sentimentalidad desde una perspectiva intercultural. En este sentido, la imaginación moral precisa de la curiosidad, la fantasía y el riesgo⁵¹. La *curiosidad* para querer saber más sobre quienes nos rodean y sobre las formas cómo sienten y expresan su sentimentalidad. Una curiosidad que, además, ha de estar basada en la paradoja, pues nos da la oportunidad para imaginarnos como si fuéramos las otras y los otros y para, a continuación, fusionar sus maneras de pensar, de ser y de sentir con las nuestras propias. La *fantasía* para ir más allá de lo que ha sido usual; para dejarse llevar, escapando de lo que ha sido tildado como lo normativo con el objetivo de idear y hacer visible todas las posibilidades que tiene el gran abanico de la sentimentalidad. La asunción del *riesgo* a equivocarse; a no sentirse paralizado a causa de la fragilidad y vulnerabilidad humana; a tomar impulso hacia una mayor apertura de la capacidad sentimental, dándole su lugar en los espacios públicos y reivindicando, como reclamo, su fuerza en el transcurrir de las relaciones humanas.

⁵¹ Lederach, John Paul, *La imaginación moral: El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao, Bakeaz, 2007.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Argüello Guzmán, Luis Alfonso, “La imaginación narrativa de Martha Nussbaum ante la crítica académica”, en *Question*, vol. 1, núm. 60, 2018, pp. 3-16. DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e099>
- Bonnett, Piedad, “Apuntes sobre el discurso del odio en la sociedad contemporánea”, en *Desde el Jardín de Freud*, núm 19, 2009, pp. 177-186. DOI: 10.15446/djf.n19.76716
- Bowlby, John, *El vínculo afectivo*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, *Creatividad: El fluir y la psicología del descubrimiento y la invención*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Fonnegra Osorio, Claudia Patricia, “Martha Nussbaum: la relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica”, en *Katharsis*, núm. 16, 2013, pp. 245-265.
- Freire, Paulo *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970.
- Gurméndez, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Lederach, John Paul, *La imaginación moral: El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao, Bakeaz, 2008.
- Marina, José Antonio, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Marina, José Antonio y López Penas, Marisa, *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Martínez Guzmán, Vicent, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.
- Martínez Guzmán, Vicent, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2005.
- Nussbaum, Martha C., “La imaginación literaria en la vida pública”, en *Isegoría*, núm. 11, 1995, pp. 42-80. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i11.254>
- Nussbaum, Martha C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, en Nussbaum, Martha C. (ed.), *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 13-29.

Nussbaum, Martha C., *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Vello, 2001.

Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo: Teoría y práctica de la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2006.

Nussbaum, Martha C., *India: Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009.

Nussbaum, Martha C., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz, 2010.

Nussbaum, Martha C., *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Madrid, Katz, 2011, p. 12.

Nussbaum, Martha C., *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, Espasa Libros, 2013.

Nussbaum, Martha C., *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*, México, Fondo de Cultura Económico, 2018.

Nussbaum, Martha C., *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Barcelona, Paidós, 2019.

París Albert, Sonia, “El derecho humano a culturas para la paz renovadas a través de una revalorización de la racionalidad sentimental”, en *RIDH. Revista Interdisciplinaria de Derechos Humanos*, núm. 4, 2015, pp. 51-65.

Sierra González, Ángela, “Los discursos del odio”, en *Cuadernos del Ateneo*, núm. 24, 2007, pp. 5-17.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 265-280

Estética y Teoría del Arte

Aesthetics and Theory of Arts





Art, aesthetics and politics. A critical proposal

*Arte, estética y política.
Una propuesta crítica*

SIXTO J. CASTRO

Universidad de Valladolid
sixto.castro@uva.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.015>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 283-298



Recibido: 17/01/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

En el presente texto expongo brevemente algunos de los modos en los que se han concebido las relaciones entre arte y política, prestando atención a las operaciones de iconoclasmo e inhabilitación del arte denunciadas por algunos autores. Tras ello, ofrezco un intento de sistematización y una propuesta para entender lo que considero el verdadero potencial político del arte.

Palabras clave: arte, política, Marcuse, Adorno, Danto, Goehr.

Abstract

In this text I briefly outline some of the ways in which the relations between art and politics have been conceived, paying attention to the operations of iconoclasm and disenfranchisement of art denounced by some authors. I then offer an attempt at systematization and a proposal for understanding what I consider to be the true political potential of art..

Keywords: art, politics, Marcuse, Adorno, Danto, Goehr.

1. Introducción

EN 1967, el editor de la revista *Artforum*, Philip Leider, afirmaba: “Prefiero vivir como si no hubiese conexión entre las dos empresas, arte y política”¹. La razón por la que Leider consideraba que ambas realidades estaban separadas, o al menos habían de estarlo, derivaba de su identificación con la tradición del modernismo formalista que sigue la senda delineada por Clement Greenberg en su ensayo “Modernist Painting”², obra en la que el célebre crítico defendía que el espacio de las artes había de ser exclusivamente la exploración de las posibilidades formales de cada medio artístico, el desarrollo de su lógica interna que, desde luego, no está mediada por compromiso político alguno.

A pesar de su preferencia, Leider se vio obligado a introducir en su publicación una columna periódica sobre el asunto, debido a la presión que el espacio de lo político ejercía cada vez más sobre el mundo del arte. En septiembre de 1970, *Artforum* publicó un número monográfico sobre el tema, en el que se pusieron de manifiesto las diversas perspectivas al respecto por boca de artistas en activo. En este número, el pintor Walter Darby Bannard rechazaba la mezcla de arte y política, afirmando que “los asuntos políticos no deberían afectar a la creación de arte, porque la actividad política y la creación de arte nunca se han mezclado para provecho del arte, y creo que la mayoría de los artistas están mejor fuera de la política”³. Por contra, Irving Petlin afirmaba que “la estructura jerárquica del mundo del arte es solamente una red de comunidad e interés, llena de hombres y mujeres, ni más ni menos: si ataca la guerra y el racismo, estaré allí; si no lo hace, estaré en otra parte”⁴. Donald Judd, cabeza del movimiento minimalista, trataba de salvar los muebles defendiendo tanto el compromiso del artista como la idea del arte como una realidad autónoma. A su entender, los artistas debían usar sus obras para propósitos políticos solo “cuando no se puede hacer otra cosa”⁵. El arte –nos dice– “puede cambiar las cosas un poco, pero no mucho”, porque la política es una esfera autónoma, al igual que

¹ Kelly, P., “When push comes to shove: Barnett Newman, abstraction, and the politics of 1968”, *The Sixties*, 1 (1) (2008), p. 37.

² Greenberg, C., *La pintura moderna y otros ensayos*. Madrid, Siruela, 2006.

³ Andre, Carl et al., “The Artist and Politics: A Symposium”, *Artforum* 9 (1) (1970), p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

lo es el arte, con sus propias normas. Si lo que se quiere es tener influencia política, lo mejor es actuar en la política.

Esta breve referencia al caso concreto de *Artforum* muestra que la relación entre arte y política es una cuestión compleja, en la que caben muchos puntos de vista diferentes, al menos en la mente de los artistas. Para algunos de ellos, cuando apelamos a la dimensión política del arte estamos haciendo un tránsito inadecuado desde un espacio a otro, proponiendo afirmaciones respecto a una realidad (el arte) que su mismo modo autónomo de comprenderse no permite hacer, porque, como han señalado algunos autores, “el arte tiene que ver con la libertad y la política tiene que ver con el poder”⁶. Sea esto así o no, la afirmación que este enfoque pone sobre el tapete es que arte y política configuran esferas distintas que no pueden ser mezcladas.

Sin embargo, cabe pensar que esta separación solo puede hacerse entre las paredes del laboratorio filosófico, porque, en la “vida real”, todo acto artístico tiene consecuencias políticas, o al menos pretende tenerlas. No hace mucho, Peter Singer⁷ tomaba el ejemplo de ese arte que alcanza precios astronómicos en las subastas y señalaba el coste ético (y político) que tienen esas decisiones artístico-económicas, no solo porque ese dinero podría dedicarse a causas éticamente más nobles y necesarias, como paliar el hambre (una decisión en último término política), sino porque el arte, desde su punto de vista, contribuye más que nada a agrandar las diferencias sociales. Singer se preguntaba cómo una obra de arte vendida por 33 millones de dólares puede realmente contribuir a cambiar la tendencia reaganista a reducir la estructura social a ricos y pobres y a acabar con la clase media, que era lo que afirmaba Jeff Koons que hacía alguna de sus obras exhibidas en su exposición *Luxury and degradation*. Singer opina que, más bien, el mercado se encarga de aniquilar cualquier exigencia radical que haga una obra de arte al convertirla en una mercancía para los ricos, es decir, el mercado del arte devora de hecho cualquier demanda política de la obra de arte. La propuesta de Singer, también de política artística, es que quien pague estas sumas tan desorbitadas no incremente su estatus social, sino que lo disminuya. Se esté de acuerdo con Singer o no, el filósofo acierta al poner sobre el tapete del debate público la idea de que cualquier decisión artística tiene una dimensión ética y política, cosa que ya señalaba Platón en su *República* (424c) cuando afirmaba que “no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes”.

⁶ Goehr, L., “Art and Politics”. En Jerrold Levinson (ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 472.

⁷ Singer P., “The Ethical Cost of High Price Art”. *Project Syndicate* June 4th, 2014. <https://www.project-syndicate.org/commentary/peter-singer-asks-why-collectors-pay-millions-of-dollars-for-artwork-rather-than-using-the-money-to-save-lives-2014-06>

Desde el punto de vista filosófico, la relación entre arte y política es, de un modo u otro, íntima. Buena parte de las ideas “estéticas” del citado Platón están plasmadas en sus obras “políticas”. A ellas acudimos cuando queremos saber qué piensa el griego sobre los diversos géneros de poesía, sobre las respuestas emocionales del público a la tragedia y la comedia y, de modo especial, cuando queremos saber cuál es el lugar de las artes (miméticas y poéticas) en la república ideal del filósofo. Los libros II y III de *República* han sido considerados un primitivo tratado de censura de las artes, concretamente de la poesía épica y dramática, que alcanza su culmen en el libro X, la segunda censura, en la que toda poesía mimética es condenada al exilio por razones ontológicas, epistemológicas, éticas y también, y no en último lugar, políticas⁸. Pero en su reflexión Platón deja espacio para aquellas artes que sirvan al bien de la república, es decir, que estén al servicio de ciertos intereses políticos. Platón, obviamente, es consciente de que las artes tienen una función política y de que existe una relación íntima entre ambas realidades. De hecho, para él, la política es la tragedia más bella, la más auténtica (*Leyes* 817b).

Desde esa primera preocupación política por las artes hasta nuestra época, la reflexión sobre las artes ha ido incorporando numerosas perspectivas y enriqueciendo su dimensión política, entendiéndola de maneras muy diversas. En general, el pensamiento contemporáneo ha gustado de la idea de que el arte es parte de lo que hay y actúa como tal sobre aquello de lo que es parte. Marcuse señalaba que “el arte participa inevitablemente de lo que es y sólo como fragmento de lo existente se pronuncia contra lo que es”⁹. Así puede entenderse que cada aparición artística sea, en términos de Heidegger, un cambio de “mundo”, un origen, de tal modo que el arte acaba por desafiar el monopolio de la “realidad” establecida para determinar qué es lo real, y lo hace creando un mundo “ficcional” que interviene en la misma realidad de la que es parte para poner en cuestión el concepto consuetudinario de realidad. No hay, pues, un mundo real por una parte y un mundo del arte por otra que adviene para “salvarlo” o condenarlo. El arte forma parte de ese mundo real, como la lengua, los símbolos, las instituciones sociales, la religión o la ciencia, y no tiene privilegios especiales de acceso a la realidad (como pensaron algunos románticos, que le otorgaban la capacidad de captar algo más allá de todo lo captable por otros medios, desde fuera, por así decir), más allá de los que le proporciona su ser propio de arte. La consideración del arte en general y de la literatura en particular como “incremento de ser”¹⁰ muestra que la incidencia política o ética del arte no

⁸ Naddaff, R. A., *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2002.

⁹ Marcuse, H., *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 88.

¹⁰ Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 189.

es un accidente que pueda acontecer o no. El cambio ontológico que supone cada evento artístico implica sin más un cambio “real”. No cabe decir que el arte tiene efectos (secundarios), sino, más bien, que el arte es un efectuar la realidad.

2. Iconoclasmo e inhabilitación

SI ACEPTAMOS ESTE CARÁCTER “real” del arte en este sentido, podemos entonces elaborar una crítica de las concepciones filosóficas tradicionales del arte, tratando de comprender qué es lo que ha hecho posible que acontezca el fenómeno que Michael Kelly ha denominado “iconoclasmo”. Por iconoclasmo entiende Kelly¹¹ el desinterés (en el doble sentido de carácter desinteresado y de falta de interés) y la desconfianza hacia el arte que manifiestan determinados filósofos, especialmente contemporáneos, al atribuirle, en virtud de sus presupuestos filosóficos y del puesto y las características que conceden al arte a partir de ellos, una deficiencia determinada. Kelly analiza los casos de Heidegger, Adorno, Derrida y Danto y trata de mostrar que todos estos filósofos hacen una crítica del arte por medio de la filosofía sin prestar atención al hecho de que, según su propia perspectiva, es el arte el que critica a la filosofía misma. En el caso de Heidegger, por ejemplo, Kelly afirma que, para este autor, la esencia del arte consiste en revelar la verdad, pero Heidegger no se pregunta qué es el arte para que pueda revelar la verdad, sino más bien qué es la verdad para que sea revelada en el arte. El filósofo alemán no tiene más interés en el arte que en la medida en que desempeña ese papel revelador de la verdad¹². Kelly considera que los autores citados, entre muchos otros, conciben erróneamente el arte desde el punto de vista filosófico y, de hecho, obligan al arte a hacer lo que sus sistemas filosóficos le permiten, con lo que se les escapa el ser propio del arte. Desde estas perspectivas iconoclastas puede entenderse la relación entre arte y política, de cualquier forma que se dé, como una relación falaz, en el sentido de que el hecho de que se considere al arte políticamente valioso o políticamente inane dependerá, ante todo, de las premisas del sistema filosófico en el que se lo piense.

A pesar de ser considerado uno de los que cometen esa falta iconoclasta y de ser conceptualizado fundamentalmente como un ontólogo del arte y un filósofo de su historia, Arthur C. Danto ha hecho una propuesta muy cercana a la de Kelly al considerar las relaciones entre arte y política bajo el epígrafe de la pérdida de derechos o inhabilitación (*disenfranchisement*) del arte, es decir, la negación (política)

¹¹ Kelly, M., *Iconoclasm in Aesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 7.

de la capacidad que el arte tiene de intervenir en la cosa pública. Las páginas que Danto dedica a analizar el tratamiento que la filosofía ha dado al arte se pueden resumir en dos palabras: “vacaciones ontológicas”¹³. La mayoría de las teorías filosóficas que han reflexionado sobre el arte lo han obligado a tomarse ese asueto. Tanto Platón, al poner la mimesis a distancia ontológica de la verdadera realidad, como Kant, al enviar al arte al mundo de lo “estético” (no conceptual, desinteresado, puro espacio de fruición), Hegel (al hacer que el arte quedase superado por la filosofía y reducido a una filosofía deficitaria), Marx (al colocar el arte entre las superestructuras que no tienen ninguna incidencia en la verdadera “realidad”) o Schopenhauer (al convertir el arte en una ventana metafísica, cuanto más transparente mejor, que nos permite ver la realidad verdadera) acaban por inhabilitar el arte en la práctica y por distanciarlo del espacio del juego político. Lo mismo sucede con la teoría de Santayana¹⁴ de la belleza como placer objetivado (contemplado, no sentido) y con la de la “distancia psíquica” de Edward Bullough¹⁵, que dejan a la obra sin efecto alguno, de tal modo que la caracterización de algo como arte, asumiendo que se ponía a distancia estética, “llegó a cumplir una función muy parecida a la campana que el leproso tenía que hacer sonar para abrirse un camino sanitario en la sociedad. En la medida en que se aceptaba como *arte*, nadie estaba en peligro de contagio”¹⁶.

Lo verdaderamente relevante desde el punto de vista filosófico no es la constatación empírica de si una obra tiene o no consecuencias políticas medibles y notables. Lo realmente interesante es el hecho de que la filosofía, a lo largo de la historia, haya espiritualizado las artes o las haya puesto a distancia ontológica del mundo en el que las cosas ocurren para despojarlas de toda efectividad causal y reducirlas exclusivamente a la función de memoria. El hecho de que al arte se lo haya limitado a este oficio encubre, en opinión de Danto, la sospecha profunda de que el arte es de hecho peligroso, tan peligroso que la historia del arte es de hecho “la historia de la supresión del arte”¹⁷. Representar el arte como algo que, por naturaleza, no puede hacer que nada ocurra no es tanto una idea que se oponga a la tesis de que el arte es políticamente peligroso; es, más bien, un modo de responder a lo que se considera un peligro constitutivo del arte, tratándolo metafísicamente como si no hubiera nada que temer. Para ello es necesario privarlo de sus derechos. Y esa ha sido una de

¹³ Danto, A. C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 9.

¹⁴ Santayana, G., *El sentido de la belleza*, Madrid, Tecnos, 1999.

¹⁵ Bullough, E., “‘Psychical Distance’ as a Factor in Art and as an Aesthetic Principle”. *British Journal of Psychology*, 5 (1912), 87-117.

¹⁶ Danto, A. C., *Más allá de la caja Brillo*, Madrid, Akal, 2003, p. 182; *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, op. cit., p.11.

¹⁷ Danto, A. C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, op. cit., p. 4.

las tareas de la filosofía. La filosofía no piensa, pues, el arte como algo con lo que tiene que lidiar necesariamente –al menos en el mundo post-kantiano– para que un sistema filosófico pueda considerarse completo, sino que realiza con ella un inmenso ejercicio de despojamiento de derechos, una idea que se agudiza, según Danto, con el proyecto que surge en el siglo XVIII –la estética en su conjunto– dotado de una intencionalidad política, como la tenía el proyecto platónico: para tratar con el peligro que se supone inherente al arte es necesario estetizarlo, una tesis que es compartida por Eagleton¹⁸.

3. El juicio estético y el juicio político

EN PARTE, ESTOS EJERCICIOS de iconoclasmo e inhabilitación toman la forma de la sospecha filosófica hacia “el arte por el arte”, entendido como una actitud típicamente descomprometida, una suerte de *fuga mundi*, una huida irresponsable de los objetivos sociales, éticos o políticos que algunos adjudicaban al arte, como si hubiese que elegir entre el arte “puro” y la reforma social por medio del arte. Así lo entendió, por ejemplo, Pierre-Joseph Proudhon¹⁹, al oponerse a la afirmación, derivada de Kant (e implícita en el título de Cousin *Sobre lo verdadero, lo bello y lo bueno*), de que existen tres esferas del esfuerzo humano. Para Proudhon sólo hay dos: los valores morales de la conciencia o la justicia, por un lado, y los valores lógicos de la ciencia o la verdad, por otro. El arte no tiene otro papel que servir a uno o a otro (o a ambos). No hay lugar para la apelación a los placeres de los sentidos, para el potencial innovador de la imaginación, ni para ninguna esfera de la actividad intelectual que pueda considerarse específicamente artística. Todo ejercicio de autonomía del arte en este sentido se considera sospechoso²⁰.

¹⁸ Eagleton, T., *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.

¹⁹ Proudhon, P. J., *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, Garnier frères, 1865.

²⁰ Esta crítica persiste en nuestros días, incluso en el debate público. Frente a quienes pretenden, por ejemplo, que el arte está informado por la cultura a la que pertenece –es parte de una forma de vida y ahí adquiere sus virtualidades políticas– y, en ese sentido, ha de analizarse con herramientas históricas, hermenéuticas, ideológicas, etc., los defensores de las distintas especies de formalismo se han aislado en ciertas formas de autonomía “trascendente” absolutamente ajena a lo supuestamente exterior a la obra. Tal es el caso, por ejemplo, de la “escucha estructural” en la música, que remite a Eduard Hanslick (*De lo bello en la música*, Buenos Aires, Ricordi americana 1957), quien, a mediados del siglo XIX, sostuvo que “la condición más esencial del gozo estético de la música es la de escuchar una composición por ella misma”. A tal máxima alguno de sus detractores responde: “para mí, la cosa más perniciosa nunca escrita en la historia de la música es el tratado de Hanslick sobre la música absoluta (...). Sacar la música del mundo, en ese sentido autónomo, ha provocado casi dos siglos de ideología errónea” (Ebright, R., “How Do You Teach People to Love Difficult Music”, *The New York Times*, March, 9th 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/09/arts/music/carnegie-hall-ligeti-alarm-will-sound.html>)

En cierto modo, es posible entender esta reducción leyendo con cuidado las propuestas kantianas desarrolladas por diversos autores, particularmente Schiller²¹, que trasladan las consideraciones kantianas sobre la belleza —entendida como símbolo de la moralidad²²— al espacio del arte, que es ahora entendido como un espacio privilegiado para la educación política. Pero no sería justo culpar al kantismo de una reducción del arte a una tarea ajena al arte mismo, ya que lo que se da en esta corriente no es una reducción del arte a lo político, sino un acercamiento entre ambas dimensiones en virtud de la analogía estructural que se advierte entre el juicio estético y el político: fundados en la idea kantiana del desinterés del juicio de gusto, que supone que cuando juzgamos algo como bello o como sublime renunciamos a nuestros intereses particulares y nos colocamos en la posición del interés general de la humanidad, podemos concluir que lo estético nos pone en la senda moral. Este planteamiento también convierte al mismo juicio de gusto kantiano, que pretende alcanzar un consenso universal sobre bases no objetivas, en un modelo para el juicio político. En ambos se busca lo que debe (*sollen*) gustar/regir a todos por el interés común de la humanidad. Desde este punto de vista, la tradición kantiana es un espacio muy fructífero para analizar no tanto la dimensión política del arte cuanto la dimensión políticamente incoactiva de la experiencia del arte, aunque, para ser justos con Kant, habría que hablar de la experiencia de la belleza en general.

No obstante, este desinterés constitutivo de la contemplación estética también ha suscitado las sospechas de quienes consideran que, precisamente por ello, el arte se vuelve políticamente inútil e incluso sospechoso de reforzar un statu quo que puede ser injusto. En último término, la estética kantiana, con su insistencia en el desinterés, parece eximirnos de la obligación política; con su carácter contemplativo y no cognitivo ni práctico nos absuelve de toda preocupación pública. Esta es la crítica que, por ejemplo, elabora Lévinas, para quien el arte, esencialmente descomprometido, constituye una dimensión de evasión. Alcanzamos, por ahí, la experiencia más corriente y más banal del placer estético. Es una de las razones que hacen aparecer el valor del arte. Trae al mundo la oscuridad del *fatum*, pero sobre todo la irresponsabilidad que halaga como la ligereza y la gracia. Libera. Hacer o disfrutar una novela y un cuadro —es no tener que concebir, es renunciar al esfuerzo de la ciencia, de la filosofía y del acto²³.

La belleza del arte, según Levinas, impone la obligación de no hablar, de no reflexionar, de admirar en silencio y en paz. Más allá de las invitaciones a comprender

²¹ Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética*, Barcelona Anthropos, 2005.

²² Kant, I., *Crítica del Juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968, 2ª ed., § 59.

²³ Lévinas, E., *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001, p. 63.

y a actuar, uno queda absorbido en el ritmo de una realidad que no solicita más que su admisión en un libro y en un cuadro. “El mundo por acabar es sustituido por el acabamiento esencial de su sombra. No es el desinterés de la contemplación, sino de la irresponsabilidad. El poeta se exilia él mismo de la ciudad. Hay algo de malo y de egoísta en el goce artístico”²⁴.

Junto a estas posibles lecturas más o menos conflictivas, conviene destacar otra: la asimilación o la absorción de lo político por lo parte de lo estético al ampliar la comprensión de este término. Tal es lo que sucede, de modo paradigmático, en la obra de J. Rancière, quien sostiene que si la democracia es “un modo específico de estructuración simbólica del ser en común”²⁵, la política es una cuestión estética, en la medida en que tiene que ver con el reparto de lugares y tiempos, de palabra y silencio, de lo visible y lo invisible. Al ampliar el término, la Estética no se limita ya a las Bellas Artes o a los ámbitos tradicionalmente asociados con ella, sino que tiene que ver con la configuración sensible, el reparto de lugares y cuerpos que determina la política. En su análisis²⁶, tras el régimen ético –en el que el arte se encuentra subsumido por las imágenes, que se juzgan ontológicamente por su cercanía a su modelo (lo que hace que el uso de la imagen tenga consecuencias sociales y políticas)– y el régimen poético-representativo –que construye acciones y elabora acciones ficticias que se juzgan según sus propias normas, lo que aleja el arte de lo político extraficcional–, llega el régimen estético de las artes, en el que la identificación del arte ya no tiene que ver con las maneras de hacer, sino con la distinción de un modo de ser sensible propio de los productos del arte. El régimen estético del arte es un lugar en el que puede emerger un espacio de indeterminación que permite un nuevo reparto de lo sensible, sin que sea el autor (sabio, poseedor de *logos*) el que, por medio de una obra de temática política, instruya al espectador (ignorante, que solo posee *phoné*). Para Rancière, “un movimiento político (...) es un movimiento que pone en cuestión el reparto dado de lo sensible, es decir, la configuración de los datos, de las ‘evidencias sensibles’ que sostienen la dominación –o sea, el reparto entre los que tienen y lo que no tienen la cualidad para ver los datos y para argumentarlos”²⁷. De este modo, todo movimiento político, en cuanto reconfiguración del reparto de lo sensible “que hace visible e inteligible lo que no

²⁴ Ibid., p. 64.

²⁵ Rancière, J., *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011, p. 80.

²⁶ Rancière, J., *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2009, pp. 20-24.

²⁷ Ibid., p. 88. A modo de ejemplo, la revolución romántica desvaloriza la mimesis y privilegia la diégesis, sobre todo en la forma de novela. En la diégesis, según Platón, el poeta habla por sí mismo o aparece como el que hace hablar al personaje, y es menos engañosa que la mimesis (*República* III). La primacía de la diégesis define una operación tanto política como poética, pues la diégesis señala la proveniencia de las voces (Rancière, J. *El reparto de lo sensible*, op. cit., p. 42).

lo era” es un movimiento estético²⁸. Lo importante desde el punto de vista político no es, entonces qué se cuenta (para que un arte sea político), sino las operaciones formales de cada una de las artes. Este elemento será clave para entender el potencial político de las artes.

4. Un intento de sistematización

EN GENERAL, las reflexiones filosóficas respecto a las relaciones entre arte y política pueden sintetizarse en dos soluciones²⁹. Por una parte, está la solución cruda (vulgar, ingenua, prerreflexiva), que sostiene que una obra de arte o es autónoma o es política, pero no las dos cosas. Por otra está la solución crítica (reflexiva), según la cual solo una obra que sea autónoma es verdaderamente política. Los teóricos occidentales vinculados a la solución “cruda” que defienden la autonomía del arte continúan la tradición romántica de emparentar el arte con lo trascendente y convertirlo en una continuación de lo religioso³⁰, con lo que acaban por separarlo del espacio en el que se deciden los asuntos humanos, de tal modo que, de hecho, terminan por anular toda virtualidad política para el arte. Los teóricos de tradición marxista, por el contrario, atacan esa separación ideológica y sostienen que el arte ha de ser expresamente político. Pero en muchas ocasiones son incapaces de ir más allá de la solución “cruda”, y acaban reduciendo el arte a un aspecto más de la política cotidiana, con lo que encarnan la visión opuesta y especular de la separación romántica occidental: el arte no es autónomo, debe ubicarse en el espacio ordinario y estar al servicio del Estado y de la ideología, sin referencia a valores trascendentes, de modo análogo a como exigía Platón en su *República*. El arte así concebido asume una completud tal que no admite lugares de indeterminación, porque se cree que solo así puede ejercer su función política de un modo tal que no dé lugar a interpretaciones más allá de la “evidente”. Precisamente por coartar en su origen toda posible pluralidad interpretativa que interfiera en su lectura política predeterminada, este arte, en muchas ocasiones, acaba degenerando en el kitsch, que se usa como arma de propaganda política.

Conviene recordar, respecto a esta tendencia a la deglución del espacio artístico por el político, la relación peculiar e íntima que los dictadores han mantenido

²⁸ Rancière, J., *El espectador emancipado*, Castellón, Ellago, 2010, p. 56.

²⁹ Goehr, L., “Political Music and the Politics of Music”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52 (1) (1994) 99-112.

³⁰ Goehr, L., *The Imaginary Museum of Musical Works*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Castro, S. J., *Teología estética. Fundamentos religiosos de la filosofía del arte*, Salamanca, San Esteban, 2018.

siempre con las artes. Todorov³¹ pasa revista al futurismo italiano³², a la vanguardia alemana, especialmente la Bauhaus, a los futuristas y constructivistas rusos, y muestra como todos ellos buscan cambiar el concepto de arte y su función en la vida, lo que los sitúa muy cerca de los dictadores, que se autoconciben como artistas de la política, entendida como un arte cuyo material son las masas y que, partiendo de la concepción romántica del genio, que da la regla al arte y, por ello, rompe con el pasado, pretenden crear *ex nihilo*, distanciarse de toda tradición y toda norma que no sea la que se han dado a sí mismos. En la naciente URSS, los bolcheviques usaron a los artistas de vanguardia como elementos para difundir la propaganda del cambio, ya que ambos parecían coincidir en este ideal, para que creasen la imagen del nuevo país. Stalin, que veía a los artistas como “ingenieros del alma humana”, haría, posteriormente, que abandonasen la vanguardia para ponerse aún más íntimamente al servicio de los nuevos ideales del estado soviético. Lo mismo sucedió en la China de Mao, en la que el arte revolucionario había de reemplazar el arte del pasado en un movimiento global en el que arte y política acabarían por identificarse³³: “La literatura y el arte operan como poderosas armas para exterminar al enemigo” es una cita de Mao. Se trata, siguiendo la célebre caracterización de W. Benjamin³⁴, de un ejemplo claro de la “politización del arte”, que no es sino una manifestación de la solución “cruda” a la relación entre arte y política.

El dilema radical que se establece entre estas dos soluciones “crudas” lo detectó con claridad Adorno, para quien cada uno de los dos extremos de la alternativa entre arte comprometido y arte autónomo se niega a sí mismo y al otro:

El arte comprometido, porque, necesariamente separado de la realidad en cuanto arte, niega la diferencia con respecto a esta; la de *l'art pour l'art* porque, con su absolutización, niega también aquella indisoluble relación con la realidad que la autonomización del arte frente a lo real contiene como su a priori polémico. La tensión de la que el arte ha vivido hasta tiempos muy recientes se desvanece entre estos dos polos³⁵.

Los pensadores marxistas más sofisticados comprendieron que el arte carente de significado aparente, formal, alejado de los lenguajes accesibles al gran público, aun cuando no tuviese una referencia trascendente, estaba fuertemente vinculado al mun-

³¹ Todorov, T., *La experiencia totalitaria*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010; *El triunfo del artista*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017.

³² Véase también Granés, C., *El puño de hierro. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*, Madrid, Taurus, 2011.

³³ Kalder, D., *The Infernal Library: On Dictators, the Books They Wrote, and Other Catastrophes of Literacy*, New York: Henry Holt and Co., 2018.

³⁴ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.

³⁵ Adorno, T. W. “Compromiso”. *Notas sobre literatura, Obras completas 11*, Madrid, Akal, 2003, p. 394.

do ordinario y podía ser subversivo en su intención purista y apolítica. Tal es el caso del citado Marcuse, quien, en el prefacio de su obra *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, resume su objetivo en una frase: “el presente ensayo intenta contribuir a la estética marxista, aunque poniendo en cuestión la ortodoxia que en ella ha sido predominante”³⁶. Desde su punto de vista, el arte tiene un poder transformador precisamente porque no es solo un reflejo de las relaciones de producción dominantes, una realidad ideológica, sino que es un retrato de cómo es de hecho el mundo. Ese poder radica no tanto en el contenido, sino en la forma: “cuanto más inmediatamente política sea la obra de arte, en mayor medida reduce el poder de extrañamiento y los trascendentales objetivos radicales de cambio”³⁷. El arte autónomo contiene en sí el imperativo categórico de que las cosas deben cambiar y eso lo logra desde su irreal realidad que lo convierte en un elemento de potencialidad histórica. Frente a la ortodoxia marxista, para la que la belleza es la categoría central de la estética burguesa, Marcuse reivindica la pertenencia de esta al dominio de eros, y por tanto su conexión con el principio de placer y su carácter liberador.

Ambas soluciones, tanto la crítica como la cruda, parten de la idea de que la estética romántica, que emerge en torno a 1800, separa radicalmente lo estético y lo político³⁸. Pero, a diferencia de la perspectiva cruda, la solución crítica sostiene que, aunque la estética sea separable de la política, las ideas que regulan cada una de estas realidades no pueden reducirse una a la otra ni se forman de modo aislado. Hay diferencias funcionales y categoriales, pero no exclusión ni aislamiento mutuos. El entorno de 1800 contempla la aparición de la idea del arte por el arte como un medio necesario para liberarse de obligaciones extra-artísticas. Se suponía que, una vez emancipadas, las Bellas Artes, como tales, podrían traer libertad política al mundo. El compromiso político parece parte de esa misma libertad que el arte adquiere en ese período. Goehr, refiriéndose en concreto al caso de la música, afirma que “para cumplir su función, la música debe primero manifestar o describir el statu quo, la situación tal como es, y luego oponerse al statu quo, de modo que pueda encarnar una visión más allá de él”³⁹. Se trata de una versión de la tesis adorniana, a saber, que una obra siempre contiene las restricciones y límites de una sociedad en su aparente unidad. El arte desvela lo que la ideología oculta y lo hace desde su propio ser de arte. En esta solución crítica, el arte no se concibe como una simple consecuencia de los desarrollos sociales (libertad de), sino que se piensa que ese desarrollo autónomo es fuente de la libertad del arte para manifestar la dimensión política (libertad para). A este binomio Goehr le añade

³⁶ Marcuse, H., *La dimensión estética*, op. cit., p. 53.

³⁷ Ibid., p. 55.

³⁸ Goehr, L. *The Imaginary Museum of Musical Works*, op. cit., pp. 157 ss.

³⁹ Goehr L. “Political Music and the Politics of Music”, op. cit., p. 106.

un tercer miembro: “libertad en”⁴⁰, que hace referencia al valor del arte como realidad separada pero conectada con la sociedad, en un espacio de libertad, como autónomo, no en el sentido de ser “arte por el arte”, alejado de las preocupaciones políticas, sino en el de mantener una distancia crítica que permita repensar los medios del arte y, desde ellos, tener una significación política. Esta propuesta está en línea con la tradición de la Teoría Crítica en general, para la cual la obra nos dice una verdad sobre la condición presente de la sociedad, no directa sino indirectamente. No lo hace en virtud de un mensaje explícito, sino de modo indirecto o mediante un desvío para evitar que el statu quo pueda controlar la verdad que la obra contiene para adaptarla a sus propios intereses y convertirla en propaganda de una bella ilusión sobre la sociedad (como es el caso de *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl). Esta bella ilusión –la fantasmagoría– busca perpetuar la propia estructura social y los medios de producción vigentes, para lo que se sirve de la obra de arte que, entendida al modo tradicional, produce una apariencia estética asociada con una ilusión de belleza, conectada con el arte por el arte y con toda la teoría asociada al formalismo. Así entendida, una obra de arte, en su apariencia estética, oculta el trabajo que hay detrás. Por tanto, de una obra hay que esperar que revele su verdad al dejar ver la situación social de la que surge, sin romantizarla para volverla aceptable.

Conclusión

EN ESTE TEXTO he pretendido explorar brevemente las diversas maneras de relacionar arte y política, tratando de proponer una tercera vía, en línea con la Teoría Crítica, que no sea excluyente ni absorbente, poniendo el acento en el riesgo de adoptar la solución “cruda” de reducir la dimensión política del arte al arte político –el que expresamente se presenta como tal–, que habitualmente acaba desvirtuando las potencialidades políticas del arte mismo al confundirlo con la realidad en la que opera como arte y, con frecuencia, sucumbiendo a su conversión en una mercancía perfectamente asimilable por el statu quo que supuestamente pretende criticar. La virtualidad política del arte depende de que haga uso de la forma artística como tal, lo que le permitirá escapar de los intentos “iconoclastas” e inhabilitadores que impiden que el arte sea arte y que ejerza ese poder como tal. Solo así, parafraseando a Platón, los cantos podrán cambiar las leyes. Solo así, el arte podrá resistir a la política inhumana y colaborar al establecimiento de una *Bildung* que proyecte los valores de una humanidad emancipada.

⁴⁰ Ibid., p. 108.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (2003). “Compromiso”. *Notas sobre literatura, Obras completas 11*. Madrid, Akal.
- Andre, Carl et al. (1970). “The Artist and Politics: A Symposium”. *Artforum* 9 (1).
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca.
- Bullough, E. (1912). “‘Psychical Distance’ as a Factor in Art and as an Aesthetic Principle”. *British Journal of Psychology*, 5, 87-117.
- Castro, S. J. (2018). *Teología estética. Fundamentos religiosos de la filosofía del arte*. Salamanca, San Esteban.
- Danto, A. C. (1986). *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York, Columbia University Press. <https://doi.org/10.2307/25006747>
- Danto, A. C. (2003). *Más allá de la caja Brillo*. Madrid, Akal.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid, Trotta.
- Ebright, R. (2018). “How Do You Teach People to Love Difficult Music”. *The New York Times*, March, 9th: <https://www.nytimes.com/2018/03/09/arts/music/carnegie-hall-ligeti-alarm-will-sound.html>
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- Goehr, L. (1994). “Political Music and the Politics of Music”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52 (1), 99-112. <https://doi.org/10.2307/431589>
- Goehr, L. (2003). “Art and Politics”. En Jerrold Levinson (ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics* (pp. 471-485). Oxford, Oxford University Press.
- Goehr, L. (2007). *The Imaginary Museum of Musical Works*. Oxford, Oxford University Press.
- Granés, C. (2011). *El puño de hierro. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*. Madrid, Taurus.
- Greenberg, C. (2006). *La pintura moderna y otros ensayos*. Madrid, Siruela
- Hanslick, E. (1957). *De lo bello en la música*. Buenos Aires, Ricordi americana.

- Kalder, D. (2018). *The Infernal Library: On Dictators, the Books They Wrote, and Other Catastrophes of Literacy*. New York: Henry Holt and Co.
- Kant, I. (1968). *Crítica del Juicio*. Buenos Aires, Losada, 2ª ed.
- Kelly, M. (2003). *Iconoclasm in Aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, P. (2008). “When push comes to shove: Barnett Newman, abstraction, and the politics of 1968”. *The Sixties*,1 (1) <https://doi.org/10.1080/17541320802063562>
- Lévinas, E. (2001). *La realidad y su sombra*. Madrid, Trotta.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Naddaff, R. A. (2002). *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Platón (2003). *República*. Madrid. Gredos.
- Platón (2014), *Las leyes*. Madrid, Alianza.
- Proudhon, P. J. (1865). *Du principe de l'art et de sa destination sociale*. Paris, Garnier frères.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, LOM ediciones.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Castellón, Ellago.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona, Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k53n>
- Santayana, G. (1999). *El sentido de la belleza*. Madrid, Tecnos.
- Schiller, F. (2005). *Kallias. Cartas sobre la educación estética*. Barcelona Anthropos.
- Singer P. (2014). “The Ethical Cost of High Price Art”. *Project Syndicate* June 4th, 2014.
- Todorov, T. (2010). *La experiencia totalitaria*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Todorov, T. (2017). *El triunfo del artista*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.015>
 Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 283-298



Grammar of the work of art in Merleau-Ponty and Adorno

*Gramática de la obra de arte
en Merleau-Ponty y Adorno*

LEONARDO VERANO GAMBOA

Doctor en Filosofía
Universidad del Norte
Departamento de Humanidades y Filosofía
lverano@uninorte.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 299-318



Recibido: 23/11/2021

Aprobado: 09/08/2022

Artículo escrito en el marco del proyecto de investigación “Resistencia: posibilidad del acontecimiento de sentido”, registrado con el código 2021/00105/001 en la Dirección de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad del Norte.

Resumen

Proponemos interpretar la *lógica immanente* de las obras de arte, que tanto para Merleau-Ponty como para Adorno constituye el rasgo esencial de este, como una gramática, en el sentido de un sistema de signos propio. Mostraremos que lo propio de esta gramática, como lenguaje que resiste a la objetivación, a la conceptualización, consiste en el entrelazamiento recíproco –dialéctico– de lo que ha sido dicho, fijado en conceptos, y lo que aún no ha sido expresado, lo que está por decir. El texto hace el siguiente recorrido: 1. Introducción; 2. Gramática de la expresión y 3. Gramática de la resistencia.

Palabras clave: gramática, obra de arte, expresión, concepto, resistencia.

Abstract

We propose to interpret the *immanent logic* of works of art, which for both Merleau-Ponty and Adorno constitutes its essential feature, as a grammar, in the sense of its own system of signs. We will show that what is proper to this grammar, as a language that resists objectification, conceptualization, consists in the reciprocal –dialectical– intertwining of what has been said, fixed in concepts, and what has not yet been expressed, what remains to be said. The text goes as follows: 1. Introduction; 2. Grammar of expression and 3. Grammar of resistance.

Keywords: grammar, artwork, expression, concept, resistance.

“[...] lo que constituye para nosotros “un Vermeer” no está en que la tela pintada saliese un día de las manos del hombre Vermeer, sino en que realiza la “estructura Vermeer”, en que habla en lenguaje de Vermeer, o sea en que observa el sistema particular de equivalencias que hace que todos los momentos del cuadro, como cien agujas sobre cien cuadrantes, indiquen la misma e irremplazable desviación”.

MERLEAU-PONTY.

“La intuición pura no alcanza a su estructura interior, que obedece a una lógica inmanente, a lo que las obras de arte han llegado a ser en sí mismas, y lo que en ellas se puede intuir esta mediado por la estructura”.

ADORNO.

1. Introducción

La crítica a las tendencias positivistas de la ciencia y la filosofía, realizada tanto por Merleau-Ponty como por Adorno, coincide en denunciar el sesgo formalista propio de una concepción abstracta de la verdad, del hombre, del mundo. A la creencia en verdades eternas y absolutas, radicalizada en la época moderna, corresponde una concepción formalista del lenguaje como sistema acabado de signos al servicio del pensamiento. Las palabras, los conceptos, los juicios, no tienen poder de expresión, de significación, pues es la fuerza reflexiva, racional del pensamiento la que, en su proceso de autofundamentación del saber, funda toda la verdad que se pueda decir del mundo. El sesgo formalista y purista que ha estado presente en el lenguaje de la ciencia y la filosofía tiene en el proyecto galileano de matematización de la naturaleza una de sus principales fuentes. La lógica del algoritmo encarna, de acuerdo con Merleau-Ponty, la verdad del pensamiento matemático: la creencia en un lenguaje que, fundado en verdades evidentes, irrefutables, es capaz de explicar el sentido de todo lo que existe y de todo nuevo descubrimiento (Cfr. Merleau-Ponty, 1969, p. 10). El carácter deductivo del conocimiento matemático, que garantiza de antemano la verdad o falsedad de los procesos, de los nuevos hallazgos, es también

para Adorno el rasgo distintivo de la razón ilustrada (Cfr. Horkheimer y Adorno, 2003, p. 44 y p. 47)¹. Tal concepción del lenguaje se desprende de la separación llevada a cabo entre sujeto y objeto –ser humano-mundo, naturaleza y cultura– que el pensamiento moderno agudiza al fijar como propósito el dominio de la naturaleza. La palabra, el signo, no tiene ya el poder, como en los orígenes de la historia, de acuerdo con Adorno, de representar, esto es, de ser ella misma imagen² (Cfr. Ibid., p. 39). Como simple instrumento de expresión del pensamiento científico o filosófico, la palabra ha tenido que resignarse a ser copia de la realidad (Cfr. Ibid., p. 40).

Tanto Merleau-Ponty como Adorno proponen una concepción del lenguaje que reconozca la relación dialéctica³, de entrelazamiento mutuo, que sostiene este con el pensamiento, con las cosas, con el mundo. Esto exige reconocer que el pensamiento no establece una relación de identidad consigo mismo, que pensar, como afirma Adorno en alusión a Kant, significa siempre pensar “algo”, esto es, algo distinto de él mismo (Cfr. Adorno, 2003a, pp. 601-602). El lenguaje no expresa el pensamiento en términos de identidad, de igualdad, como sucede con la razón ilustrada; las palabras no nombran exactamente lo que quiere decir el pensamiento, no establecen entre sí una correspondencia uno a uno. No usamos la palabra, el signo, advierte Merleau-Ponty, como quien busca un clavo para fijar algo en la pared⁴ (Cfr. Merleau-Ponty, 1960, p. 58).

¹ Ver al respecto la crítica de Adorno a Descartes quien presenta en el *Discurso del método*, de acuerdo con el filósofo alemán, una concepción del pensamiento en la que su aspiración a las verdades claras y distintas hace de su guía –de sus reglas– una axiomática que garantiza de entrada la verdad en la cadena ininterrumpida de deducciones (Cfr. Adorno, 2003c, pp. 25-26).

² La tesis expuesta por Blaise Bachofen en su artículo “Estética del “signo puro”. Adorno, Merleau-Ponty y el arte contemporáneo como reinención de lo real” parte justamente de lo que está implicado en esta afirmación. Los signos en el arte son significantes sin significación (Cfr. Bachofen, 2011, p. 9), puesto que su sentido no se encuentra fijado en las significaciones establecidas. Esto enfrenta la paradoja –asunto en el que también nosotros llamaremos la atención– de la existencia de un lenguaje sin lenguaje (Cfr. Ibid., p. 11).

³ Merleau-Ponty, al igual que Adorno, ve en la dialéctica una salida al racionalismo abstracto característico de la tradición filosófica. Él la concibe, como Adorno, como una dialéctica negativa, en la medida en que asume lo que niega, en que hace de la negación algo constitutivo de su propia experiencia. La dialéctica, enfatizará Merleau-Ponty en alusión a Hegel, es ante todo una dialéctica de la “[...] experiencia del pensamiento” (Merleau-Ponty, M., 2009, p. 161). Cursiva en el original. Ver al respecto los resúmenes de las clases impartidas por Merleau-Ponty en el *Colegio de Francia* sobre la dialéctica: “La filosofía dialéctica”, pp. 77-84 y “Textos y comentarios sobre la dialéctica”, pp. 85-87, en: Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*. Gallimard: París, 1968. Así mismo ver el segundo capítulo de su obra *Lo visible y Lo invisible* titulado “Interrogación y Dialéctica”, pp. 75-141, en: Merleau-Ponty, M. *Le visible et l’invisible*. Gallimard: París, 1964b. Sobre la idea de la dialéctica en Merleau-Ponty ver: Verano, L. “Dialéctica negativa en Merleau-Ponty”, *Revista Kriterion*, No 142, 2019, pp. 127-142, así como Gambarotta, E. “Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 29, pp. 179-203, 2011.

⁴ En el capítulo 3 “El lenguaje”, de su obra *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Emmanuel Alloa destaca la lógica inmanente del sentido del lenguaje como uno de los rasgos distintivos de la filosofía de Merleau-Ponty (Cfr. Alloa, 2009, p. 58).

Ahora bien. Queremos mostrar que, en la crítica compartida por los autores a la concepción universal y abstracta del lenguaje presente en la tradición filosófica y científica, que para ellos ha trascendido estos campos del saber y se ha instalado en la vida de los individuos y de las sociedades, está presente una reivindicación del lenguaje que, en el caso de la obra de arte, proponemos interpretar como gramática. Por esta entendemos fundamentalmente la existencia de un lenguaje de la obra de arte que se configura como un sistema (σύστημα) de signos propio. La unidad, el orden característico de este, contrario a la idea abstracta e idealista de sistema, no se establece desde afuera, no es la labor de un sujeto o de una conciencia universal que tenga el poder de integrar sus elementos –signos–. Se trata de la estructura de una unidad –de la obra– que tiene el poder ella misma de organizarse, de significar desde cada uno de los elementos que la integran.

2. Gramática de la expresión

Merleau-Ponty y Adorno supieron de los riesgos de concebir la obra de arte como lenguaje y de incurrir en el error tan criticado por ellos mismos: ofrecer una mirada externa de esta. Si se afirma que la obra de arte tiene ella misma el poder de significar, de decir, se debe precisar en qué consiste este decir, este lenguaje. No se trata, entonces, de aplicar un concepto previo de lenguaje al campo del arte y sustentar desde arriba (Cfr. Adorno, 2009, pp. 14-15) desde el orden conceptual, lo que sería el lenguaje del arte. En sus estudios sobre la pintura Merleau-Ponty afirma al respecto que la comparación de esta con el lenguaje es legítima si nos adentramos en cada caso en su propia experiencia de expresión (Cfr. Merleau-Ponty, 1969, op. cit., p. 67)⁵. Adorno, por su parte, señala que la posibilidad de una teoría estética –de una filosofía del arte– radica en no basar sus apreciaciones en lo que la tradición filosófica ha dicho de las obras de arte (Cfr. Adorno, 2009, op. cit., pp. 9-10), por muy valiosos que hayan sido sus aportes, sino en “sumergirse en la obra de arte misma” (Adorno, 2013, p. 48)⁶. La exigencia de dirigirse a la obra de arte, a la “cosa misma”, para comprender su sentido, su lenguaje, no es simplemente un criterio metodológico que nos permita el acceso al objeto estudiado –la obra de arte–, sino que es aquello que caracteriza la experiencia estética. Para ambos autores

⁵ Para comprender los misterios de la pintura, observa Merleau-Ponty en su obra *El ojo y el espíritu*, es necesario penetrar en el *corps opérant* del que está hecha su expresión (Cfr. Merleau-Ponty, 1964a, p. 16). Ver así mismo Merleau-Ponty, 1969, op. cit., pp. 116-117.

⁶ “[...] in die Kunstwerke selber sich zu versenken” (Adorno, 2009, op. cit., p. 14).

el “encuentro”⁷ con la obra de arte muestra que ella, al igual que en la literatura y la ciencia, es una experiencia de expresión (*expression; Ausdruck*). Si el arte habla desde sí mismo significa que, como hemos observado, su expresión no es la expresión de un pensamiento que tome al lenguaje como medio para decir lo que quiere decir. Los autores coinciden en este punto en insistir que se trata, en rigor, de una expresión sin sujeto constituyente del sentido, sin una conciencia que legisle sobre este. Hablar en nombre de una expresión del arte es hablar a favor de la “autonomía” de este, de la existencia de una expresión de la obra de arte misma; de una autonomía que, sin embargo, debemos advertir, no elimina el sujeto de la experiencia estética ni desconoce la mediación social y cultural de la obra.

La expresión de la obra de arte es expresión del propio sistema de signos o gramática que la estructura. Dicho de manera más precisa: el modo en que se estructuran u organizan los signos de la obra es el modo que tiene de expresar, de decir. El sistema de signos o gramática no precede a la expresión de la obra, no funciona como una estructura previa cuyo trazo deba seguir la expresión de su sentido. Es la gramática de la obra, esto es, el orden, la estructura y el funcionamiento de los elementos que la integran, la que tiene el poder de significar, de expresar. La obra de arte expresa como gramática, lo que quiere decir que no lo hace en forma arbitraria, que su sentido es la expresión de un sistema regido por reglas que le dan su precisión, su exactitud. Si la expresión del arte es expresión de sí misma, de su propia gramática, equivale a plantear la imposibilidad de una separación entre la obra de arte y su expresión, entre esta y lo expresado. Que cada obra de arte, a pesar incluso de la intención de su autor o de las circunstancias de su creación, sea algo que ha sido expresado —una obra hecha, elaborada—, no significa que lo ya dicho por ella se encuentre fijado de tal forma en ella que determiné de antemano su sentido. “Una obra hecha [afirma Merleau-Ponty citando a Malraux]⁸, nunca está necesariamente acabada y una obra acabada nunca está necesariamente hecha” (Merleau-Ponty, 1971, p. 94). Lo que ha sido expresado por la obra nunca lo será en forma definitiva, ya que su poder de decir desde los signos de que está hecha —colores, sonidos, materiales, palabras— no se agota en los significados, en los conceptos, en aquello justamente expresado por ella y cristalizado en la tradición. El sentido de la obra trasciende su sistema de signos porque ella no habla desde este como sistema de significaciones fijas, sino desde las relaciones que establecen los signos entre sí. Lo que pueda decir un signo —un color, un sonido, una palabra,

⁷ Vale recordar que no se trata de un encuentro posible por coincidencia o sincronía entre las partes, basado en relaciones de igualdad e identidad, sino en un encuentro asincrónico, basado en relaciones de no-coincidencia, de diferenciación.

⁸ Corresponde a una cita de Baudelaire hecha por Malraux (Cfr. Merleau-Ponty, 1969, pp. 77-78).

un material– depende, en palabras de Adorno, de la constelación (*Konstellation*) o nexo de sentido (*Sinnsuzammenhang*) formado en la experiencia de la obra. Ningún signo, insiste Merleau-Ponty en alusión a Saussure, significa individualmente, sino en la intersección, en el intervalo formado entre las palabras en el momento de su expresión (Cfr. Merleau-Ponty, 1960, op. cit., pp. 49-50). Se trata de una idea de gramática como gramática viva, ya que cada signo de la obra vibra, vive, adquiere sentido en la experiencia – de entrega– que tengamos de esta.

No se puede perder de vista el carácter dialéctico, en palabras de Adorno, presente en esta concepción de la lógica o gramática de la obra de arte, el entrelazamiento mutuo, en términos de Merleau-Ponty, existente entre la unidad de la obra y sus partes, que impide reducir a esta a un sistema lingüístico. Profundicemos en este planteamiento en el que se juega, para cada autor, una concepción del arte, así como de la filosofía, que las liberaría del sesgo abstracto e idealista.

Así como la percepción de una cosa es la percepción de *un* sentido⁹ –aquella montaña, aquel árbol, este libro, aquella persona que pasa– y no la percepción aislada o fragmentada de ciertos datos –; así como comprender una frase, un texto, equivale a comprender *un* sentido y no esta o aquella palabra, del mismo modo, percibir una obra de arte, por ejemplo, una pintura, observa Merleau-Ponty, es comprender *un* sentido. Percibimos la obra como una unidad, como un todo de sentido, pero no en virtud, como advertíamos, de un concepto o significación previa, de una idea o representación que pretendamos aplicar a la obra y que sea la clave de su comprensión, sino justamente como *un* sentido exigido por la misma obra en el momento en que la miramos. En el ensayo dedicado al arte que hemos venido citando – “El lenguaje indirecto”– Merleau-Ponty afirma, en alusión a un pasaje de Sartre: “[...] es evidente que el sentido es algo más que una bruma de calor sobre la superficie del lienzo, puesto que es capaz de exigir *este* color o este objeto con preferencia a cualquier otro, puesto que exige tales subordinaciones tan imperiosamente como una sintaxis o una lógica” (Merleau-Ponty, 1971, op. cit., p. 103). Es en virtud de “este color” o de “este objeto” pintado en el cuadro, si tal exigencia no es una predeterminación, que comprendemos el sentido de la obra. Cada elemento, cada signo de la obra, tiene el poder de “contener”, es decir, de expresar el sentido de esta. Encontramos esclarecedor al respecto una nota de trabajo de *Lo Visible y lo invisible*, fechada en noviembre de 1959, en la que su autor retoma nuevamente el ejemplo de la percepción de un color:

⁹ Esta es una de las tesis centrales, como es bien sabido, expuestas por el autor en su libro *Fenomenología de la percepción* (1945). Ver al respecto, especialmente el capítulo IV “La síntesis del propio cuerpo” de la primera parte, pp. 173-179.

[...] el amarillo: se rebasa a sí mismo: en cuanto se convierte en color de iluminación, en color dominante del campo, deja de ser tal color; tiene pues, de por sí función ontológica, se hace apto para representar todas las cosas (como la talla en dulce, *Dióptrica*, discurso IV). Con un solo movimiento se impone como particular y deja de ser visible como particular” (Merleau-Ponty, 1970, p. 264).

El poder que tiene cada elemento de la obra, en este caso un color, de decir “sobre” el sentido de esta –de un atardecer, un campo de trigo, un autorretrato, etc.– radica en que llega a ser “emblema” o “representante” de los demás y lo hace como irradiación (*rayonnement*) (Cfr. Merleau-Ponty, 1964b, op. cit., p. 260) de un campo y no propiamente a través de una representación (*Vor-stellung*) o de una idea (εἶδος). Este o aquel color “participa” de los demás elementos del cuadro, no como se participa de una idea –subordinándose a una noción o a un concepto–, sino impregnándolos él mismo de su color, irradiando cada espacio de la tela. Esta es otra forma de decir que la unidad del sentido de la obra no se impone desde afuera, sino desde cada uno de los elementos que la componen: el color comunica “desde dentro” con el todo del sentido de la obra como color segregado, esparcido en la tela¹⁰. Si frente al cuadro “La montaña de san victoria” de Cézanne continuamos viendo efectivamente esta montaña (Cfr. Merleau-Ponty, 1964a, op. cit., p. 28) lo es porque cada trazo, cada color la “hace visible” para nosotros, porque lo que hace que sea esta obra, su unidad de sentido, esto es, una montaña rocosa que se levanta imponente, es que cada elemento en ella, cada signo, se encuentra articulado a los demás, comunica con ellos, formando un “sistema de equivalencias”, una estructura¹¹ de sentido que es la aparición (*Erscheinung*) misma de la montaña.

Adorno por su parte señala en sus cursos sobre estética de 1958-1959, decisivos para lo que será su texto de publicación póstuma *Teoría Estética*, que los problemas en que incurren las teorías clásicas y modernas del arte tienen que ver en gran parte con el hecho de perder el sentido esencialmente dialéctico de la experiencia

¹⁰ Tal afirmación equivale a decir que, como observaremos en el siguiente numeral, el poder de expresión de arte se encuentra en la experiencia sensible. El poder del color está en él mismo, en su materialidad, como un poder que, sin embargo, va más allá de sí mismo: él habla “como” el *sentido* de la obra. Mauro Carbone subraya al respecto que en la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty al final de su vida se acentúa la relación entre lo sensible y lo inteligible (Cfr. Carbone, 2015, p. 35). Lo que plantea el arte consiste, sostiene Carbone a propósito de la influencia de Paul Klee en Merleau-Ponty, en un cambio de relación entre el ser humano y el ser. (Cfr. *Ibid.*, p. 36).

¹¹ Merleau-Ponty retoma la noción de *Gestalt* como la estructura básica “figura-fondo” que hace posible que haya el más mínimo sentido. Con ello enfatiza que todo sentido es destacamiento, esto es, figura sobre un fondo existente que se ordena, se estructura en virtud de dicho destacamiento. La *Gestalt*, responde Merleau-Ponty, es justamente el “eje de un sistema de equivalencias” (Merleau-Ponty, 1970, op.cit., p. 250), el “algo” (*etwas*) (Cfr. *Idem*) desde el que se articula, se ordena una “región”, un “campo” de sentido. Como eje o gozne (Cfr. *Idem*) de articulación de una región, es una estructura abierta, ya que se “encuentra” esparcida ella misma en el campo que irradia.

estética, lo que equivale a subordinar las partes de la obra al todo o este a aquellas. Ya sea hable explícitamente en nombre del sentido racionalista del arte o de su irracionalismo, como sucede con buena parte del arte moderno (Cfr. Adorno, 2003b, pp. 227-228), se cae, de acuerdo con Adorno, en una visión formalista al imponer a la obra de arte categorías abstractas preestablecidas, propia de la llamada por él “estética desde arriba” (*Ästhetik von oben*) (Adorno, 2009, op. cit., p. 14). Pero la alternativa frente a este racionalismo formalista no consiste simplemente en señalar, advierte Adorno, la relación de reciprocidad sostenida entre el todo y las partes – afirmado que, por ejemplo, uno no existe sin el otro–, sino en comprender, como creemos que es también la dirección de la propuesta de Merleau-Ponty, que cada elemento de la obra se encuentra “atravesado” por el otro.

Adorno explica el tipo de relación sostenido entre el todo y las partes de la obra de arte como una relación entre la forma (*Form*) y el contenido (*Inhalt*). La forma tiene que ver con la planificación y construcción de la obra, con el momento racional (Cfr. Adorno, 2003b, p. 211) en el que se organizan los signos para que digan lo que quieren decir. El contenido refiere los “impulsos miméticos” (Ibid., p. 213), esto es, lo otro de la forma, lo que se resiste a ser expresado, formalizado. El contenido no remite a la forma y viceversa como si fueran realidades *extra partes*, sino que se encuentran en una relación de mediación recíproca. En un tono muy cercano a la crítica que dirige Merleau-Ponty a la subestimación de la forma¹², sostiene Adorno: “Solo quien ignora que la forma es algo esencial, mediado con el contenido del arte, puede pensar que el arte se da demasiada importancia a la forma” (Adorno, 2004, op. cit., p. 243). La forma no alberga el contenido como un recipiente un líquido, sino que está hecha, configurada con el contenido: “La forma es contenido sedimentado” (Ibid., p. 247 y p. 249). El contenido es forma, en la medida en que lleva en sí mismo su aspiración a esta (cfr. Adorno, 2003b., op. cit., p. 231), en que es anhelo de ser expresado. La importancia asignada a la forma es la importancia requerida por el contenido, por aquello que ha sido formado, expresado.

Ahora bien. Dada la relación dialéctica esencial existente entre la forma y el contenido se puede afirmar que para Adorno, al igual que para Merleau-Ponty, en la expresión del arte, esto es, en el esfuerzo de integrar forma y contenido, se concentran todos los problemas del arte. Comprender la expresión del arte es comprender su esencia, lo que hace que el arte sea arte: ser aspiración al concepto, a la forma, negando, sustrayéndose a esta, afirmando el contenido. Precisar en qué consiste esta aporía es comprender el hablar, el decir propio del arte. En otras palabras, es com-

¹² “Se debe condenar el formalismo, pero se suele olvidar que lo condenable en él, no es que estime demasiado la forma, sino que la estima demasiado poco, hasta el extremo de desprenderla del sentido” (Merleau-Ponty, 1971, op. cit., p. 138).

prender en qué sentido el arte habla negando el concepto sin eliminarlo, haciendo de este “algo” constitutivo de la obra de arte. Si lo propio del arte es hablar sin conceptos, no significa que hable a pesar de ellos, sino que, por el contrario, habla justamente “a través” de ellos. Los conceptos en el arte no son ideas o representaciones generales, abstracciones desde las que se comprenden las obras, sino justamente su contenido sedimentado, lo que ha sido dicho, expresado por ellas mismas.

Lo dicho por la obra de arte, en tanto contenido sedimentado¹³, es la expresión de un sentido que nunca está acabado, que no logra la objetividad plena, que reconoce que no es posible una expresión absoluta que haga transparente lo expresado. En la medida en que tal rechazo del orden conceptual, del uso consciente o inconsciente de categorías que puedan explicar a cabalidad lo que quiere decir la obra, se da desde dentro de la experiencia estética, como su propio impulso, su propio anhelo de conceptualización, es una negación inherente a ella. La obra de arte dice, expresa, en el momento en que niega, rechaza, el orden acabado de los conceptos; lo que hace que sea una obra de arte radica en que el proceso de objetivación que lleva a cabo, al ex-presar el sentido de las cosas, se da como la negación misma de la objetivación, de la conceptualización: su mayor virtud consiste en lograr expresar lo no-objetivable, lo no-conceptualizable¹⁴. Esto es posible porque el decir del arte no consiste en expresar a través de signos que tengan una significación fija, sino de signos que logran mantener un sentido abierto porque su modo de decir consiste justamente en negar el sentido establecido. Tal negación, concebida dialécticamente, esto es, no como carencia o ausencia de sentido, sino como perteneciente a este —como no-sentido (*Nicht-Sinn*) (Cfr. Adorno, 2003b, p. 170-171)¹⁵—, consiste en la afirmación de un sentido que, en forma similar a lo planteado por Merleau-Ponty, emerge “en medio” de los demás signos de la obra, entre las partes y el todo. En su crítica al dualismo de la estética tradicional que separa el contenido y la forma, la expresión y la racionalidad del arte, afirma Adorno: “La dialéctica de estos momentos se parece a la dialéctica lógica en que solo en lo uno se realiza lo otro y no

¹³ Ambos autores hablan en nombre de un proceso de sedimentación del sentido de las obras que tiene que ver con su dimensión histórica. Si el sujeto no determina unilateralmente el sentido de la obra, lo es porque todo artista se encuentra inmerso en una tradición y se expresa desde ella. Pero la sedimentación —el hecho de que un pintor, como afirma Merleau-Ponty, se enfrente a la historia de la pintura como algo dado, realizado— no es una fatalidad, pues ella muestra la paradoja de un sentido ya establecido que se transforma permanentemente en la experiencia individual de cada artista, de cada intérprete (Cfr. Merleau-Ponty, 2003, p. 78). El sentido sedimentado de la obra pone en evidencia para Adorno, la relación estrecha, dialéctica, entre forma y contenido: la dimensión racional de la obra de arte, su planificación y construcción, no es pura abstracción, sino, como advertimos más arriba, su propio contenido sedimentado.

¹⁴ El carácter esencialmente aporético del arte se expresa, de este modo, en formulaciones como estas: “objetiva lo inobjetivable” (Adorno, 2004, op. cit., p. 193), “expresa lo inexpressable” (Ibid., p. 201).

¹⁵ Dos ejemplos paradigmáticos, en el campo de las obras de arte literarias, de la afirmación de un sinsentido lleno de sentido son, para Adorno, la obra de Beckett (Cfr. Ibid., pp. 76-78) y de Kafka (Cfr. Ibid., p. 193).

en el medio” (Adorno, 2004, op. cit., p. 88). La negación como mediación del arte significa que este habla, en palabras de Merleau-Ponty, en forma indirecta, no a través de la significación disponible de los signos que usa, sino entre ellos, como un sentido que aún no ha encontrado el signo para ser expresado: “Lo que adquiere lenguaje entra en el movimiento de algo humano que todavía no es y que se agita en su propio desamparo que le obliga a hablar” (Ibid., p. 201). El carácter paradójico del arte tiene que ver con la expresión de un sentido que, en la misma dirección de Merleau-Ponty, no ha sido expresado en lo expresado, que permanece justo como lo no-dicho en el decir.

4. Gramática de la resistencia

El sentido de la obra de arte resiste a los intentos de conceptualización en virtud de su gramática, de su estructura. Observamos en los numerales anteriores que una de las características esenciales de la gramática de la obra de arte radica en que no es puesta, no está fijada por el pensamiento o conciencia del artista o del interprete, lo que equivale a afirmar que su sentido se encuentra determinado por su propio sistema de signos. Asimismo, destacábamos que, en tanto estructura abierta, no cerrada en sí misma, la gramática de la obra de arte se encuentra esencialmente mediada por la experiencia que tengamos de ella. Su sistema de signos no es un “en sí” –pero tampoco un “para sí” (Cfr. Adorno, 2003b, p. 52)– si con ello se entiende una existencia sin mediación, como la idea de una razón absoluta, abstracta, sin lenguaje o, para decirlo con Merleau-Ponty, sin cuerpo. La expresión de la obra de arte, sus modos de decir, se encuentra mediada por el sujeto que tiene experiencia de ella, en palabras de Adorno, por el sujeto estético. Su poder de mediación no se expresa a través de la constitución del sentido de la obra, sino, como advertíamos al inicio, por la experiencia de entrega a ella que hace posible que hable desde sí misma: “En la obra el sujeto no es ni el contemplador, ni el creador, ni el espíritu absoluto, sino el espíritu que está ligado a la cosa, preformado por ella y mediado por el objeto” (Adorno, 2004, op. cit., p. 276).

El artista o el intérprete de una obra de arte no es un sujeto acabado, estático que legitima unilateralmente, desde afuera, el sentido de esta, sino un ser que se forma en la experiencia misma de la obra, que a la vez que es su mediación se encuentra mediado, determinado por ella. Lo que diga el artista de su propia obra o el intérprete, en tanto sujetos “formados” en la experiencia de esta, nunca corresponde a sus intenciones (Cfr. Adorno, 2003b, p. 226) –a lo que quiere o planea decir el artista con su creación o el intérprete con su comentario–, sino que su palabra es

la expresión misma de la obra. El sujeto “participa” de la obra en tanto que literalmente es “parte” de ella, de su propia configuración de sentido. Su voz es una voz que habla desde la obra, desde su gramática. La voz que habla en las obras, usualmente identificado con el yo poético o artístico, no es, en este sentido, el yo de un sujeto individual, sino el yo de un sujeto colectivo, de un nosotros, un “yo latente” (Adorno, 2004, p. 278) que no habla a título personal, sino que oculto, como un latido, hace presencia en todas partes. En este mismo pasaje afirma Adorno: “[...] el yo latente es inmanente a la cosa, se constituye en la obra, mediante su lenguaje” (ídem). Lo que permite que el decir de la obra, su voz, no se reduzca a la voz del yo individual –del artista o del interprete– es justamente que tal decir emerge en la sustracción del yo individual, esto es, en el momento en que el sujeto se entrega a la obra y habla desde ella. El sentido de su palabra, en forma similar a lo planteado por Merleau-Ponty, tiene que ver más con una atmósfera, con un éter (Äther)¹⁶ segregado por la obra, por su sistema de signos, por su gramática, que con el uso que haga –el sujeto estético– de determinados signos al servicio de significados preestablecidos. En una de sus críticas al carácter idealista del arte romántico escribe Adorno: “[...] creyendo que mediante la reflexión y la temática podría atrapar lo que es el éter del arte, irresistible precisamente porque no se deja definir ni como existente ni como concepto general” (Adorno, 2004, p. 150). El sentido del arte, lo que dice, es inexistente porque no “aparece” como una cosa que se pueda localizar, ya que le es propio, sostiene Adorno, ocultarse como los enigmas e imponerse “mediante la estructura” (Ibid., p. 215). El carácter de enigma del arte, como para Merleau-Ponty, es constitutivo de la obra de arte, esto es, no está allí puesto para ser descifrado. Esta habla como enigma, lo que quiere decir como estructura, como gramática, desde una palabra sin significación preestablecida, sin concepto. Se trata de una palabra, para decirlo con Merleau-Ponty, antes de la palabra, de un lenguaje antes del lenguaje, que adquiere sentido a través de los demás signos, esto es, de forma indirecta, a distancia:

Si el carácter enigmático de las obras de arte no está localizado en lo que se experimenta en ellas, en la comprensión estética, sino que sólo se manifiesta a distancia, la experiencia que se sumerge en las obras de arte y que es recompensada con la evidencia forma parte de lo enigmático: que algo entrelazado plurívocamente se pueda entender empero de una manera unívoca (Adorno, 2004, op. cit., p. 215).

¹⁶ La obra de arte es enigmática no porque haya una “intención de enigma”, sino porque su sentido mismo es enigmático, porque no se puede localizar, conceptualizar, porque es su éter (Äther) (Cfr. Adorno, 2003b, p. 128).

Es porque la obra de arte se percibe “de una manera unívoca”, como un todo, que es enigmática, ya que ofrece la ilusión de una comprensión de su sentido sin mediación, cuando en realidad este se encuentra “entrelazado plurívocamente”. En esta dirección entendemos la afirmación de Adorno de que el todo no existe, si por ello se entiende una estructura de la obra que preexiste a su experiencia. El todo como la unidad de sentido de esta existe como enigma, como una estructura viva, ya que emerge en cada parte de la obra, esto es, como una estructura que despliega su configuración en cada experiencia de la obra.

Advertíamos que para Merleau-Ponty lo propio del lenguaje de la obra de arte radica en ser indirecto o latente, esto es, en permanecer oculto, invisible. Recordemos que él insiste, en la misma dirección de Adorno, en la importancia de comprender esta afirmación en un sentido verdaderamente dialéctico, esto es, en reconocer el entrelazamiento mutuo entre oculto y desoculto, visible e invisible. Que el lenguaje de arte diga en la medida en que oculta, o que su decir consista, en hacer visible lo invisible, significa que lo que desoculta, lo que muestra, lo que hace visible, lo hace “en virtud” de lo que oculta, de lo invisible. Lo latente, lo oculto, lo invisible, es, en palabras de Merleau-Ponty, la otra cara, el reverso, de lo desoculto, de lo visible y no propiamente lo que se encuentra detrás de lo que se muestra¹⁷. Lo no expresado, lo no dicho en la obra es parte constitutiva, esencial de lo dicho, de lo expresado. Teniendo en cuenta este carácter negativo inherente al sentido de la obra se comprende que para Merleau-Ponty, al igual que para Adorno, el poder del lenguaje del arte sea esencialmente enigmático: un signo, una palabra es capaz de darnos el sentido de la obra, de hacer emerger la totalidad de su sentido que permanecía oculta, invisible para nosotros. En alusión una vez más a la concepción del signo de Saussure Merleau-Ponty afirma hacia el final de su ensayo “El lenguaje indirecto”:

[...] un acto singular de hablar no es de por sí significante y no llega a serlo más que como modulación de un sistema de expresión [...] Y ahora hay que añadir: [...] la maravilla está en que siendo como es, un simple poder de diferenciar significaciones, y no de dárselas a quien nos la tenga ya, la palabra parece sin embargo contenerlas y vehicularlas (Merleau-Ponty, 1971, op. cit., p. 156).

La “maravilla” (*merveille*) del lenguaje, en donde radica para Merleau-Ponty su enigma, está en el poder que tiene el signo en sí mismo, no por su remisión a otros

¹⁷ El hacer visible “lo” invisible que logra el arte, como entrelazamiento íntimo entre lo visible y lo invisible, en el modo de las dos caras de una misma moneda, consiste, por ello, en una “visibilidad de lo invisible”. Es lo visible *mismo* que muestra su invisibilidad. Cabe señalar que es en esta dirección que Carbone interpreta el “hacer visible” del arte como una *genesis* de lo visible (Cfr. Carbone, op. cit., p. 31). Ver particularmente el apartado “The Visibility of the Invisible” (Cfr. *Ibid.*, pp. 31-33).

signos, de expresar el sentido, por ejemplo, de una obra de arte, de hacerlo visible para nosotros. El signo “contiene”, como se puede leer en la cita, a los demás signos, en el sentido de estar atravesado, de estar tejido con ellos. El signo mismo habla, al igual que para Adorno, como estructura, desde un sentido latente, invisible. La obra de arte es enigmática porque justamente habla, esto es, hace visible lo invisible. Merleau-Ponty advierte que, claro está, no se trata de un golpe de barita mágica que hace aparecer lo invisible, sino de una verdadera transformación del sentido oculto, invisible, latente, en sentido visible, manifiesto, explícito. La transformación vivida por el sentido es enigmática porque al ser expresión “de” la obra, esto es, de su unidad, la percibimos como una estructura, una gramática que, articulada y cohesionada por cada uno de sus elementos, de sus signos, aparece como “[...] el cuerpo transparente del lenguaje” (Ibid., p. 84), esto es, como un destello, una irradiación que solo es posible como destacamiento, desde un fondo no manifiesto, que permanece oculto.

Entre los ejemplos que ofrece Merleau-Ponty sobre la expresión del arte como transformación del sentido de la experiencia –del autor– en sentido de la obra se encuentra su comentario a la vida y obra del pintor Leonardo Da Vinci. Sobre el contenido de las experiencias de este artista afirma:

[...] los *mismos* datos que se habían experimentado se convierten en sistema significativo. Vacados desde dentro, privados por fin de aquel impacto sobre nosotros que los hacía dolorosos, convertidos en transparentes y hasta en luminosos, y capaces de esclarecer no solo los aspectos del mundo que se les parecen, sino también los otros, sin duda se ven metamorfoseados, pero no dejan de estar ahí (Ibid., p. 120)¹⁸.

Si bien el lenguaje del arte crea un sistema transparente de expresión que prescribe a cada signo de la obra su modulación (Cfr. Merleau-Ponty, 1969, op. cit., p. 91), “lo” expresado por ella conserva paradójicamente, en la misma dirección de Adorno, su sentido oculto. El sentido de la experiencia, una vez expresado, como se afirma en la cita, sigue estando ahí. El enigma del arte consiste en que su expresión es expresión de lo inexpresable, de un sentido que se sustrae a la expresión en la expresión. Es lo que quiere decir Merleau-Ponty al afirmar que el sentido de la obra de arte desborda los signos, se encuentra “más allá” de ellos, pero no precisamente afuera, como un sentido sin lenguaje, sino “en” ellos. El artista usa los signos, las significaciones adquiridas, disponibles –ciertas técnicas, determinados materiales– y en virtud de este trabajo de apropiación hace que tales significaciones expresen lo que no habían expresado. El lenguaje de la obra de arte es, de este modo, esencial-

¹⁸ Letra cursiva en el original.

mente negativo: dice en lo “no dicho” por los signos, de manera indirecta, esto es, rechazando las significaciones establecidas.

Queremos señalar, finalmente, que para ambos autores la resistencia del sentido de la obra de arte a ser expresado hunde sus raíces en la experiencia individual del artista o del interprete. Para Merleau-Ponty la experiencia de expresión es “[...] lo que indudablemente tenemos de más individual” (Merleau-Ponty, 1971, op. cit., p. 133). Es lo más individual porque es expresión de la diferencia en su modo de percibir y de ser percibido, esto es, no una diferencia instaura por las ideas y los argumentos. Su modo de percibir, en la medida en que deja de “complacerse en sí mismo”, en que es exploración de lo percibido, entrega a la obra, es el punto de articulación, esto es, el signo que se destaca en la estructura, en la gramática de esta. La virtud de la percepción, de la experiencia sensible, radica justo en que va más allá de las significaciones establecidas y nos presenta de las cosas sentidos que aún no habíamos visto. Este poder de la percepción sensible¹⁹ —en el mirar, tocar, oler, sentir, escuchar, pero también en la palabra pronunciada— es lo que habla en la obra, lo que hace de su estructura una gramática viva, abierta, que no se cierra en las significaciones dichas.

Adorno considera que, en esta misma dirección, la crisis del arte es el olvido del enigma, de la capacidad de asombrarse ante lo extraño (Cfr. Adorno, 2003b, p. 191), propia de una sociedad de consumo en la que predomina la familiaridad y tranquilidad que da vivir en las representaciones acostumbradas, ya establecidas. Si lo propio del arte, como afirmábamos al inicio, radica en su expresión, en el momento mimético, lo es porque este solo puede hacerse presente en la vida sensible:

Al arte lo mueve el hecho de que su encantamiento (un resto de la fase mágica) sea refutado en tanto que presencia sensorial inmediata por el desencantamiento del mundo, mientras que ese momento no puede ser borrado. Sólo en él se puede preservar el mimetismo del arte, y tiene su verdad en virtud de la crítica que ejerce mediante su existencia a la racionalidad que se ha vuelto absoluta (Adorno, 2004, op. cit., p. 109).

El desencantamiento del mundo en el arte es su crítica a la pérdida de su interioridad que se ha convertido en ideología, en pura exterioridad. El rechazo del placer producido por la obra de arte, en tanto placer producido por la industria cultural, no lo excluye, sino que, por el contrario, lo afirma como su poder más íntimo de expresión: del dolor, del sufrimiento. Solo la experiencia de placer provocada por la disonancia, el desencuentro —el vacío, el absurdo, el abismo, la muerte— puede

¹⁹ Vale insistir que se trata para Merleau-Ponty, como indicamos en el numeral anterior, de un poder de decir, de significar de lo sensible *mismo*. El poder de la percepción sensible es el de percibir *sentidos*, esto es, de hacer visible. Cabe recordar que aquí radican las principales objeciones dirigidas por Merleau-Ponty a Kant quien,

hacer posible la entrega a la obra dada en su momento mimético. Lo mimético, el momento de la expresión del arte, es el lugar de la resistencia.

Conclusiones

Subrayamos, en primer lugar, el poder de expresión que tanto Merleau-Ponty como Adorno le asignan al lenguaje, en particular al lenguaje de la obra de arte, en oposición a la concepción formalista que lo reduce a ser un instrumento al servicio del pensamiento. El lenguaje de la obra de arte no expresa un sentido, una idea, un pensamiento que se encuentre fuera de él. Él es expresión de su propio sentido, de la gramática misma de la obra. Con esta afirmación destacamos su carácter esencialmente paradójico: ser expresión de sí mismo. En palabras de Merleau-Ponty, ser una “expresión de la expresión”, y de Adorno, “una expresión sin expresión”. Esto es posible porque el sistema de signos que constituye su gramática, esto es, los distintos modos en que se articulan entre sí los signos, es el modo en que la obra de arte habla, dice. El sentido no preexiste a la estructura, sino que, expresado en palabras de Merleau-Ponty, es segregado por ella. La obra de arte, dijimos, habla como gramática.

Buscamos precisar, en segundo lugar, esta idea del lenguaje de la obra de arte como expresión de sí mismo. Cada signo tiene el poder de expresar el sentido de la obra, de ir más allá de sí mismo, de trascender su sentido particular y de hablar “de” la obra, esto es, de la totalidad de su sentido. Esto es posible porque los signos de la obra se encuentran articulados entre sí, formando un sistema, una gramática que prescribe su funcionamiento, pero no en forma unilateral, sino, advertíamos, desde una relación dialéctica entre la obra –su gramática– y los signos de que está hecha. Si la obra habla como gramática, entendida esta en sentido dialéctico, significa que su manera de decir consiste en negar o rechazar sus propios signos, en permitir que digan lo que no han dicho, en hacer, en palabras de Merleau-Ponty, visible lo invisible. Cada signo habla en ella como negación de sí mismo al ir más allá de su significado convencional, al entrar en relación con los demás signos de la obra y expresar un sentido nuevo, un sentido que no existía en lo dicho por esta. Vimos que en esto radica para ambos autores el carácter atmosférico, ilocalizable del sentido expresado por la obra de arte. El sentido no se encuentra fijado en el

aunque reivindicó la dimensión sensible de la *reflexión* filosófica al concebir a esta como una *experiencia* (Cfr. Merleau-Ponty, 1945, op. cit., pp. 53-54), subordina la sensibilidad al entendimiento. Sobre la lectura que hace Merleau-Ponty de Kant ver el trabajo de Esteban García “La fenomenología Merleau-Pontiana de la percepción frente a la estética y analítica trascendentales”, Ideas y Valores, Vol. LXVII, No. 68, pp. 127-150.

signo, sino que emerge “entre”, “en medio” de los demás signos, entre lo no dicho y lo dicho por la obra. Es lo que se quiere decir cuando afirmamos que la obra habla como gramática: su sentido se forma en la relación que establecen los signos entre sí, en el modo de una constelación o nexo de sentido, en palabras de Adorno. Si para él el todo de la obra no existe, lo es porque su sentido es ilocalizable, porque está en todas partes y, por ello, en ninguna.

De acuerdo con lo dicho afirmamos, finalmente, que el lenguaje de la obra de arte es un lenguaje de la resistencia. Su sistema de signos, su gramática, se configura en la propia experiencia de la obra. Se trata de un lenguaje, de una gramática viva, en la medida en que lo dicho por los signos emerge en la experiencia de entrega a la obra, como un sentido que no solo no es impuesto desde afuera, sino que se configura como rechazo de las significaciones preestablecidas. Tal rechazo o distanciamiento se produce, en palabras de los autores, desde dentro, desde la experiencia de entrega a la obra. Rechazo o distanciamiento que no es, en sentido estricto, una acción del sujeto de la experiencia estética, sino el modo en que la obra habla, esto es, en el medio, en el cruce formado entre ella y, para decirlo con Adorno, el sujeto estético. Si bien esta “toma de distancia” de las significaciones preestablecidas, como cruce o lugar intermedio entre la obra y el sujeto estético –el autor o intérprete– no es una deliberación del sujeto, solo es posible con su participación –mediación–. Es porque él se ha apropiado del lenguaje de la obra que puede abandonarse a ella y permitir que ella misma hable. Tal apropiación solo es posible porque quien tiene experiencia de la obra ha puesto, en palabras de Merleau-Ponty, “todo de sí mismo”: el sentido de su percepción, de su mirada, de su palabra, sedimentado a través de un sinnúmero de experiencias. La gramática de la obra de arte es una gramática viva porque hunde sus raíces en la experiencia individual que, en tanto pone en juego el sentido sedimentado de esta, no habla desde la voz de un yo individual, sino, en palabras de Adorno, desde un nosotros, desde un sujeto, para Merleau-Ponty, anónimo. Ella resiste por la vida sensible de los signos que la articulan, porque estos conservan, en palabras de Adorno, la fuerza mimética de la experiencia preindividual, porque tienen el poder de hablar de lo no dicho, desde una región de lo “no humano”, de un “sentido salvaje”, en palabras de Merleau-Ponty, que aún no ha sido expresado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alloa, E. *La Resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Viviana Ackerman (trad). Nueva Visión: Buenos Aires, 2009.
- Adorno, T. *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*. Ed. R. Tiedemann. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003a.
- Adorno, T. *Consignas*. Traducción de Ramón Bilbao. Amarrortu: Buenos Aires, 1993.
- Adorno, T. *Ästhetische Theorie*. Ed. R. Tiedemann. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003b.
- Adorno, T. *Teoría estética*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Ediciones Akal: Madrid, 2004.
- Adorno, T. *Notas sobre literatura*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Ediciones Akal: Madrid, 2003c.
- Adorno, T. *Ästhetik (1958/1959)*. Ed. E. Ortland. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2009.
- Adorno, T. *Estética (1958-1959)*. Traducción de Silvia Schwarzböck. Las cuarenta: Buenos Aires, 2013.
- Adorno, T. *Einführung in die Dialektik*. Suhrkamp: Berlin, 2010.
- Adorno, T. *Introducción a la dialéctica*. Traducción de Mariana Dimópulos. Eterna Cadencia Editora: Buenos Aires, 2013.
- Bachofen, B. “Esthétique du “signe pure”. Adorno, Merleau-Ponty et l’art comme réinvention infinie du réel”, *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 46, 2011, pp. 7-24. https://doi.org/10.1163/24689300_0460102
- Carbone, M. *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. Marta Nijhuis (trad). New York: State University of New York, 2015.
- Gambarotta, E. “Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 29, pp. 179-203, 2011. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v29.n1.26789
- García, E. “La fenomenología Merleau-Pontiana de la percepción frente a la estética y analítica trascendentales”, *Ideas y Valores*, Vol. LXVII, No. 68, pp. 127-150, 2018. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.60690>

- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialektik der Aufklärung*. En: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Band 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Fischer: Frankfurt am Main, 2003.
- Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942
- Merleau-Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Buenos Aires: Librería Hachette, 1953.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, París, 1945.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Editorial Planeta-De Agostini: Barcelona, 1985.
- Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours*. Collège de France. 1952-1960. Gallimard: París, 1968.
- Merleau-Ponty, M. *Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960*. Traducción de Eduardo Bello, en: ARANDA, C. y BELLO, A. *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Universidad de Almería: Almería, 2009.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Gallimard: París, 1964b.
- Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Traducción de José Escudé. Seix Barral: Barcelona, 1970.
- Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard: París, 1964a.
- Merleau-Ponty, M. *El ojo y el espíritu*. Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Trotta: Madrid, 2017.
- Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Gallimard: París, 1969.
- Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*. Traducción de Francisco Pérez. Tauros: Madrid, 1971.
- Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Ed. Dominique Darmaillacq, Claude Lefort y Stéphanie Ménasé. Belin: Paris, 2003.
- Merleau-Ponty, M. *La institución-la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. I. *La institución en la historia personal y pública*. Presentación, traducción y edición de Mariana Larison. Anthropos: Barcelona, 2012.
- Verano, L. "Dialéctica negativa en Merleau-Ponty", *Kriterion, Revista de Filosofía*, No 142, 2019, pp. 127-142. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2019n14207lv>



Safeguard the city: Art and ethics in the practical application of the frontier of reason for political failure

*Asegurar la ciudad:
Arte y ética en el uso práctico de la
razón fronteriza ante el mal político*

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto
jonatan.caro@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 319-336



Recibido: 02/02/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El artículo expone las líneas fundamentales del uso práctico de la razón fronteriza que Eugenio Trías propondría como recreación de la racionalidad filosófica. En primer lugar muestra cómo la ética y la política del límite suponen una reflexión sistemática en torno a cuatro ideas-valores fundamentales: libertad, felicidad, justicia y seguridad. En un segundo momento se detiene en la perversión del motivo “seguridad” como aquello que engendra el “mal político” que asediara a la praxis fronteriza, para valorar finalmente el papel del arte como una dimensión práctica que nos ayuda a evitarlo.

Palabras clave: límite, ética, política, seguridad, dominación, arte, simbolismo.

Abstract

This article analyzes the fundamental ideas of the practical application of the frontier of reason, which Eugenio Trías proposed as the recreation of philosophical rationality. To begin with, it shows how ethics and the politics of limits represent a systematic reflection on four basic ideas-values: freedom, happiness, justice and security. Secondly, it deals with the perversion of “security” as the source of “political failure”, and thus, would besiege the frontier of praxis, and finally, this concept will lead to assess the role of art as a practical dimension that would help to avoid “political failure.

Keywords: limit, ethics, politics, security, domination, art, symbolism.

Para Laura González Corpas,
por custodiar mi incertidumbre
en este muy preciado “mientras tanto”.

BOHR:- Antes de que podamos aferrarnos a algo, nuestra vida se ha terminado.

HEISENBERG:- Antes de que podamos vislumbrar quién o qué somos, nos hemos ido para siempre y nos hemos convertido en polvo.

BOHR:- Instalados en todo ese polvo que nosotros levantamos.

MARGARITA:- Y tarde o temprano llegará el tiempo en que todos nuestros hijos serán polvo, y luego los hijos de nuestros hijos.

BOHR:- Cuando las decisiones, grandes o pequeñas, no se vuelvan a tomar nunca más. Cuando no haya más incertidumbre, porque no habrá más conocimiento.

MARGARITA:- Y cuando todos nuestros ojos se hayan cerrado, cuando hasta los fantasmas se hayan ido... ¿qué quedará de nuestro adorado mundo ? ¿De nuestro arruinado, deshonrado y adorado mundo ?

HEISENBERG:- Pero mientras tanto, en este muy preciado mientras tanto ahí está. Los árboles del parque. Los lugares amados. Nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos. Preservados, posiblemente, por aquel momento tan breve en Copenhague. Por algún acontecimiento que nunca va a ser localizado o definido del todo. Por ese último núcleo de incertidumbre que subyace en el corazón de todo lo que existe.

Michael Frayn, *Copenhague*

SIN reducir la complejidad de su filosofía del límite, la teoría del conocimiento propuesta en *La razón fronteriza* era presentada por Trías como el ámbito donde su proyecto intelectual se acreditaba filosóficamente. La tabla categorial, como *ars magna* del mismo, buscaba dotar al uso teórico de la razón de un entramado conceptual lo suficientemente sistemático y abierto como para evitar su recaída en ingenuidades modernas o postmodernas. En fiel prosecución de su indisimulada inspiración kantiana, nuestro autor trazó el uso práctico de la razón

fronteriza, no exclusiva, pero sí fundamentalmente en *Ética y condición humana* y en *La política y su sombra*.

1. El uso práctico de la razón fronteriza: ética y política del límite

YA EN LA PRIMERA OBRA de la filosofía del límite se adentra Trías en el ámbito de la ética, exponiendo de forma inaugural la convicción, jamás abandonada a posteriori, de que el fenómeno moral se remite a un detonante sensible (patético), ineludible, irreductible y provocativamente intempestivo:

Los términos duros e insoslayables de culpa y deber especifican el hecho moral. Esto a veces parece horrible y hasta repugnante (sobre todo a nuestras pudibundas conciencias postmodernas). Pero no tiene sentido cegarse ante la verdad.¹

¿Restauración del rigorismo moral frente a la laxitud postmoderna? En absoluto. La *culpa* a la que Trías se refiere no tiene connotaciones pecaminosas ni punitivas. Muy al contrario, siguiendo la estela nietzscheana de la *Genealogía de la moral*, la concibe desde el sentido de la *deuda existencial*, la cual es registrada en la tabla categorial como la relación de la existencia con el fundamento original de todo existir. *Fundamento en falta* que, concebido espacialmente como *cercos herméticos*, constituye en términos temporales el inaccesible *pasado inmemorial* de toda existencia y su *futuro escatológico*. Así pues, haciendo uso teórico de la razón fronteriza, el sujeto se encuentra con que su existencia no es mérito suyo. Aunque fuese capaz de reducir todos los acontecimientos decisivos de su pasado a su propia voluntad, poder y conciencia, la comprensión de su condición fronteriza, remitida en última instancia a un fundamento en falta inaccesible, relativizaría inexorablemente su *hybris*. Y esta reflexión teórica da pábulo a una experiencia de la *culpa (deuda)* que se mantiene, al menos, en relación a ese pasado inmemorial del que depende toda existencia, incluida la propia.

El problema llega a la hora de determinar el modo concreto de responder a esa deuda existencial. ¿Cómo pagamos la deuda de nuestra propia existencia, de toda existencia? ¿Qué nos exige a nosotros, deudores existenciales, ese Acreedor Fundamental en falta? En efecto, siendo inaccesible el cerco hermético, la proposición que en términos imperativos (“se debe...”; “lo que se debe es...”) puede derivarse del cerco mismo es, por la propia naturaleza de su ámbito de origen, una orden vacía de contenido concreto, una orden puramente formal. Sin embargo, este formalis-

¹ Trías, E., *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2000, p. 70.

mo, esta falta de contenido, también es susceptible de una lectura positiva en clave kantiana, pues funda la libertad del sujeto fronterizo:

... no pudiendo derivar la orden material de esa forma verbal vacía imperativa se ve en la necesidad de hacerse cargo, desde su libertad, de esa respuesta. Surgen así múltiples lenguajes morales que dependen de una libre decisión. Cada experiencia de libertad instituye, de este modo, un pueblo histórico, una comunidad, una ciudad.²

Esto no significa que la ética del límite se reduzca a la pura reivindicación de la libertad personal y contextual al más puro estilo relativista. Y ello porque la libertad que cabe articular desde esta experiencia moral de la “culpa-deuda-deber” ha de mantener la coherencia con su origen, siendo así que una adaptación relativista y oportunista al *status quo* no haría sino elevar a la posición del *cerco hermético* (fundamento y horizonte último) lo que acontece para cada existencia particular en el *cerco del aparecer*, negando por tanto la idiosincrasia propia del cerco hermético y contradiciendo la experiencia de la que depende, según lo dicho, la libertad del sujeto fronterizo.

Se presenta entonces la tentación contraria: puesto que la *existencia* depende de ese *fundamento en falta* que no podemos agotar desde ninguna configuración concreta el *cerco del aparecer*, quizá el deber que concreta la orden formal vacía consista en la remisión total de la propia existencia a dicho fundamento en falta al que, de hecho y de derecho, se debe la existencia. Todo lo cual supondría la disolución real de la propia existencia (suicidio) o al menos la disolución simbólica de la misma (abnegación), consistente en una especie de romanticismo que enfatizaría la precariedad de la existencia y la nostalgia por el inalcanzable fundamento en falta.

No tiene ningún sentido, sin embargo, la donación de la existencia por parte de un cerco hermético que, acto seguido, nos exige su disolución. La experiencia de la deuda debe ser respondida desde el respeto a la situación ontológica de partida: el sujeto debe respetar esa condición inicial según la cual ni puede negar su remisión a la matriz hermética, ni puede renegar de la diferenciación de su existencia respecto de dicha matriz. Lo que el imperativo de la orden formal vacía debe mandar, por tanto, es ante todo el respeto a la condición fronteriza del sujeto, pudiéndose traducir en una primera y básica aproximación del siguiente modo: «*Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera*».³

² Trías, E., *Ibid.*, p.113.

³ Trías, E., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 59.

Pues bien, en este punto Trías reflexiona y trata de superar el clásico antagonismo entre las éticas kantianas del deber y las éticas aristotélicas de la felicidad. Ante todo porque no es tan obvio como pretende el kantismo que la búsqueda de la felicidad dependa de un impulso naturalmente directo que haga superflua cualquier formulación imperativa de dicha búsqueda.⁴ Muy al contrario, el exceso pasional del ser humano (correlativo a las dos tendencias que acabamos de presentar unas líneas más arriba) puede llevarle muy lejos de la felicidad posible según su condición fronteriza:

De hecho todas las pasiones se resumen en esa dos: el amor-pasión mortífero por permanecer unido a la Matriz; y la Voluntad de dominación que quiere ocupar, sin participación ni delegación, el lugar reservado siempre a un Sujeto Ausente (y eludido). Lo *inhumano* deriva, en última instancia, de una conducta en la que los hábitos y las disposiciones tienden a consolidar hábitos pasionales como los citados.⁵

La ética del límite contrarresta el *defecto de responsabilidad* característico del relativismo moral postmoderno con el mantenimiento de un *deber universal incondicionado*, derivado de la deuda de todo existente para con el fundamento último (en falta) de su existencia, la cual «no es relativa ni relativizable por condicionantes contextuales de carácter social, cultural o histórico».⁶ La proposición ética del imperativo categórico es, por el contrario, «universalizable en relación a todo régimen fronterizo, o a toda posible “forma de vida” que habite la frontera o el límite».⁷ Pero también contrarresta el *exceso de responsabilidad* característico de las éticas kantianas, las cuales pretenden que la respuesta ética del sujeto esté exenta de toda contingencia. Y ello en razón de que la condición fronteriza, cuyo respeto se exige en forma imperativa, supone de raíz (y de manera igualmente incondicionada) la particularidad de cada respuesta en esa exigencia de adecuación al *ser del límite*, respetándose con ello la “buena vida” (personal, comunitaria) de cada existente concreto. Respuestas plurales que tienen en común el respeto al cerco hermético. Así es como la *exigencia ética formal del deber en términos de libertad* y la *exigencia ética final de la buena vida en términos de felicidad* se armonizan en este imperativo categórico de la razón fronteriza en su uso práctico.

Ahora bien, la praxis limótrofe no se agota en la relación entre *libertad* y *felicidad*. Trías recupera en este punto otras dos *ideas-valor* que completan el “cuadrilátero del uso práctico de la razón fronteriza” la *justicia* y la *seguridad*. Pues bien, con

⁴ Trías, E., *Ibid.*, p. 144.

⁵ Trías, E., *Ibid.*, pp. 129-130.

⁶ Trías, E., *Ibid.*, pp. 59-60

⁷ Trías, E., *Ibid.*

la inclusión de la idea de *justicia* transitamos del núcleo ético al específicamente político de la praxis fronteriza.⁸ Esto no debe inducir a error. No se trata de una idea-valor o virtud exclusivamente política. Más bien estamos ante una idea de carácter híbrido que comparte el momento de *idealidad* que para Trías caracteriza la ética y el momento de *realidad* que, según se desprende de la lectura de *La política y su sombra*, es propio del ámbito estrictamente político.

De hecho, ya en *Los límites del mundo* la justicia se presenta en términos éticos. En efecto, el esquema general que guía esta magnífica obra distingue dos *ciclos*, divididos a su vez en *tres movimientos* correspondientes, en términos generales, a la triple crítica de Kant: un *movimiento gnoseológico*, seguido de un *movimiento moral* y un último *movimiento estético* (en el caso de Trías histórico-estético, para ser más exactos). Pues bien, la idea de *justicia* aparece en el segundo movimiento del segundo ciclo; por tanto en relación a la dimensión moral. Y he aquí que este segundo ciclo se diferencia del anterior en que aquél adoptaba la *cláusula subjetivista* (o solipsista) mientras que éste adopta la *cláusula intersubjetiva*. Así pues, el mensaje que nos transmite la mera disposición del primer texto triasiano de la filosofía del límite en torno a la justicia, es que se trata de una virtud moral diferenciada del resto por su naturaleza intersubjetiva. Y es este *carácter intrínsecamente intersubjetivo* el que obliga a la *justicia*, desde sí misma, a transitar de lo *ideal* (donde el “yo” puede diseñar su proyecto de libertad y felicidad personales) a lo *real* (donde el anterior diseño debe coordinarse y recrearse en clave de “nosotros”). Podríamos decir que la justicia es para Trías una virtud ética con tendencia intrínseca e inmediata a la política,⁹ pues al pensar sobre los límites ideales (e ideados) entre la libertad-felicidad propia y ajena, ha de tener en cuenta un elemento oscuro: elemento oscuro que afecta a la intersubjetividad: la desconfianza. En caso de que se les presente la oportunidad de transgredirlo para conseguir cuotas más altas (e injustas) de felicidad y libertad individuales, ¿podemos fiarnos de que los otros vayan a adecuar su conducta y su acción a ese marco regulativo de justicia que ya no va a guiar sólo a nuestra subjetividad (en busca de la libertad y la felicidad) sino la praxis intersubjetiva (justa)? La justicia engendra desde sí una duda (razonable) sobre la posibilidad de confiar en los demás; duda que eleva la *seguridad* al rango de cuarta idea fundamental de la razón fronteriza en su uso práctico. Y esta idea ya no es en absoluto *ideal*, sino máximamente *real*, por cuanto se pregunta por la posibilidad misma de la libertad, la felicidad y la justicia en el terreno *fáctico*, en la realidad concreta.

⁸ Trías, E., *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 28.

⁹ Ya en *Los límites del mundo* se percibe este carácter intrínsecamente político de la idea moral de “justicia” cuando al pensar su doble relación básica con la “libertad” se describe el salvajismo característico de una *libertad sin justicia*, en asociación directa con el capitalismo liberal promovido por una burguesía desmedidamente ambiciosa, al mismo tiempo que la *justicia sin libertad* se asocia al pseudoigualitarismo forjador de crueles Estados totalitarios como las dictaduras comunistas.

2. La seguridad diabólica: el mal político

LIBERTAD, FELICIDAD, JUSTICIA Y SEGURIDAD conformarían el cuadrilátero de la razón fronteriza en su uso práctico, siendo las dos primeras virtudes ideales de índole moral, la tercera un híbrido ético-político y la cuarta una idea reguladora con carácter eminentemente realista, lo cual confiere naturaleza específicamente política a la praxis fronteriza. Pues bien, la primera caracterización que Trías nos ofrece de esta cuarta idea-valor en *La política y su sombra* resulta de lo más inquietante:

Esa cuarta idea se halla en situación dislocada respecto a las demás; no es ideal; no es una pieza relevante en la construcción de una ciudad ideal; es máximamente real; es aquella idea que concibe ese lado atemorizante e inquietante que explica la propensión, casi natural o espontánea, del ser humano a lo inhumano; o a arruinar por defecto o exceso la posibilidad de “llegar a ser lo que se es” (en justo cumplimiento del imperativo pindárico)... esa cuarta idea corre siempre el riesgo, si no traba vínculos dialécticos con las restantes, de contaminar la totalidad del espacio político, o de saturarlo de tal modo que no queda ya resquicio o rincón alguno para las demás ideas... Más que una idea en riguroso sentido platónico o kantiano, constituye una instancia con propensión *dia-bálica*, por usar mis propias expresiones, que es siempre piedra de escándalo; lo cual, como se sabe, significa en riguroso sentido hebreo una trampa o celada que se tiende para que tropecemos... Constituye una latente objeción que corroe críticamente desde el comienzo de la modernidad nuestra propia conciencia moderna; la cual se encuentra mucho más en su elemento, o en sus aspiraciones, a través de otras ideas o valores, como las citadas de igualdad, libertad, justicia o hasta fraternidad, según lo atestiguaron los revolucionarios franceses. Y sin embargo esta cuarta idea está, como ninguna, implantada en la conciencia de la modernidad. Incluso de forma prematura, anticipándose a la elaboración – textual, filosófica – de las restantes ideas que componen el paisaje de la conciencia moderna.¹⁰

La *seguridad* es un valor práctico de pleno derecho, una virtud radicalmente filosófica, por cuanto exige al sujeto una mirada realista hacia ese equilibrio justo entre los diferentes ideales de libertad y felicidad. Sin embargo es una virtud que mantiene una propensión *dia-bólica*, toda vez que en su corazón late un sentimiento que amenaza siempre con provocar una extrema *disyunción*¹¹ entre las cuatro ideas de la razón fronteriza práctica: *el miedo*. En este punto Trías recupera, como no podía ser de otro modo, al gran teórico político del temor: Hobbes. Atemorizados por el *poder* y por las *inclinaciones* de sus *semejantes* (de quienes cabe presuponer y predicar

¹⁰ Trías, E., *Ibid.*, pp. 35-37.

¹¹ No hay que olvidar que desde la terminología acuñada en *La edad del espíritu* y retomada en *La razón fronteriza*, lo *dia-bólico* se entiende etimológicamente en oposición a lo *sim-bólico*. Sin dejar de tener implicaciones morales, no es principalmente ética la concepción de lo diabólico por parte de Trías. Más bien se trata de considerar la potencia disyuntiva extrema que oculta el lado positivo y conjuntivo (simbólico) de la propia limitación.

un egoísmo, una mezquindad y una capacidad para la conspiración empíricamente comprobables en la propia persona), los ciudadanos hobbesianos sólo pueden cifrar el logro de *seguridad* en la cesión su *libertad* a un *centralizado* poder absoluto, capaz de *reprimir el egoísmo, la mezquindad y la capacidad de todos por igual*. La denominación veterotestamentaria de ese poder, “Leviatán”, es ya altamente significativa. Con la elección del nombre de este monstruo bíblico, magistralmente descrito en el sapiencial (y dramático) libro de *Job*, el pensador inglés nos dice, al menos dos cosas sobre su apuesta política. La primera y más evidente es que ese poder está por encima de todo hombre, pues en el libro bíblico la alusión a Leviatán sirve para humillar la soberbia teológica de Job, cuando pretende estar en condiciones de cuestionar la justicia divina, de juzgar al propio Yahveh. Pero en una obra que investiga, tal y como su subtítulo nos indica, la “Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil”, la elección de la bestia primordial antagonica de Dios (Sumo Bien) nos dice algo más: nos dice que ni siquiera para Hobbes estamos ante una forma de poder político moralmente cualificada. El Estado del Leviatán no es una realidad *buena*. Simplemente es políticamente *necesaria*.

Pues bien, si Trías recupera esta filosofía política de la modernidad más joven no es por pura erudición filosófica. Muy al contrario, nuestro autor considera que la lógica absolutista, magistralmente fundamentada por Hobbes (y revisitada por Trías a lo largo de *La política y su sombra* a través de las antagonicas posiciones de Carl Schmitt y Hannah Arendt), resulta inquietantemente actual:

El “máximo valor” (Nietzsche) que guía y orienta, hoy por hoy, la praxis política imperial es la seguridad. A ella se consagran, tras el 11 de septiembre de 2001, con el derrumbamiento de las Torres Gemelas, todos los desvelos políticos. Y esa entronización de un principio que tuvo en el *Leviatán* de Thomas Hobbes su mejor elaboración y determinación conceptual tiene como corolario y como “daño colateral” la erosión y progresiva ruina de otras ideas regulativas o valores: el valor libertad y los derechos humanos que conlleva; el valor justicia, que se tiende a relegar a último plano; el valor felicidad, o buena vida, que es el que al final más daño y perjuicio sufre en razón de ese exclusivo dominio del valor seguridad. Cuando la política se guía únicamente por ese paradójico y peligroso valor, todos los demás acaban erosionados, y a la larga aniquilados...Y para colmo, lejos de asegurarse esa seguridad, o de lograrse que la seguridad se halle segura y asegurada, lo que se consigue, al final, es la mayor de las inseguridades. Queriéndose conceder orden y organización a un Imperio tramado por la primacía de la seguridad, acaba generándose caos y desorden por doquier.¹²

La *seguridad*, que siempre tiene que ver con cierto *miedo*, puede pervertirse como virtud política cuando este sentimiento eclipsa toda la reflexión práctica, logrando

¹² Trías, E., *Ibid.*, pp. 150-151.

marginar el resto de ideas reguladoras (libertad, felicidad, justicia). Y esto es precisamente lo que a juicio de Trías amenaza con ocurrir en el panorama político actual¹³, de tal forma que si el relativismo postmoderno suponía el reto fundamental de la ética del límite, el auge del absolutismo político (en formas más sofisticadas que la hobbesiana, desde luego) supone la sombra propia de la política fronteriza.

La *política del límite* es tal por cuanto que circunscribe todos los valores prácticos al propio límite: los valores éticos (libertad, felicidad, justicia) encuentran su límite en el valor real y máximamente político de la seguridad; pero también el valor de la seguridad está a su vez limitado por los ideales de libertad, felicidad y justicia. Con ello el imperativo categórico, que en la vertiente ética de la razón práctica instaba a respetar y promover la condición fronteriza en las propias acciones, se traduce ahora en un *imperativo político* que insta a moderar esos ideales éticos en relación a su sombra: la seguridad real, cívica. La libertad, la felicidad y la justicia, desde las que debe recrearse una y otra vez la condición fronteriza, se arruinan si no se *asegura* un marco real que posibilite su ejercicio y su vivencia, siendo necesario incluir, por tanto, una cuota de limitación a la libertad y a la felicidad, así como cierta dosis de desconfianza en relación a la justicia, de donde nace la legitimidad práctico-política de la Legislación y el Derecho.¹⁴ Pero ese marco real (político) también se arruina si lo único que asegura es la anulación de la libertad y de la felicidad, una justicia abstracta y, a la postre, un nuevo terror.

Desde aquí, y no desde ninguna supuesta prioridad absoluta de la dimensión política en la filosofía del límite, debe entenderse la siguiente declaración de Trías en *El hilo de la verdad*:

En última instancia la filosofía del límite es, siempre, una filosofía del poder; una filosofía política; sólo que el poder es ambivalente; puede expresarse como poder del límite, que se prueba en su capacidad de recrearse y variarse...y que tiene como Magna Sombra esa suerte de *vis inertiae*...que en esta filosofía del límite sirve para concebir y comprender el rostro de Horror del Minotauro. Yo lo llamo estructura de dominación: una suerte de Meta-estructura que sobre-determina la condición fronteriza desde una suerte de lugar ilusoriamente concebido (si bien trágicamente real en sus efectos) “por encima” de nuestras disposiciones fronterizas y limítrofes: allí donde la eterna letanía del Amo y del Esclavo, con la conjugación perpetua de su único verbo (mandar / obedecer) adquiere su pertinente estatuto.¹⁵

¹³ Cabría repensar la actualidad de estas afirmaciones de Trías en relación a la polémica en torno a la crisis de los refugiados en Europa y la argumentación en torno a la necesaria *precaución* frente al terrorismo islámico. Ni qué decir tiene su valor en relación a la pandemia y la gestión (política, mediática y social) de la crisis sanitaria.

¹⁴ En *La aventura filosófica* encontramos una interesante reflexión sobre el Derecho que, desgraciadamente, Trías no desarrolla en obras sucesivas.

¹⁵ Trías, E., *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 158.

La *política del límite* sirve a la ética (ésta es *fundamental* respecto de aquella) como la vertiente de la razón fronteriza en su uso práctico que posibilita el deber ético de recrear la propia condición fronteriza a través de la instauración de una regulación cívica real. El *poder de recreación es la traducción política del deber ético de recreación*, en el doble sentido del término: como *reconstrucción* y como *disfrute*. La política fronteriza pretende posibilitar en la realidad (es decir, hacer “*que se pueda*”, “*poder*”) lo que la ética exige como *deber*, a saber, *recrear(nos)* en este doble sentido que implica la recreación triasiana: *reconstruirnos* a nosotros mismos, a los demás y a nuestra polis y *disfrutar*; en el proceso y del resultado.

La estructura o el poder (político) de dominación es antagónico al poder (también político) de recreación, por cuanto arruina la condición fronteriza, reduciendo a cenizas la conexión con el cerco hermético (la cual posibilita la propia recreación según la topología del límite) y relegando al sujeto a un *régimen superficial del puro aparecer* en el que todo está sentenciado de manera invariable, perfecta y eterna; bien por la apuesta unilateral por el propio cerco del aparecer (globalización económica, capitalismo salvaje); bien por la supuesta revelación absoluta (por tanto, siniestra) del cerco hermético en un régimen político concreto del cerco del aparecer, que pretende poder representar el Fundamento (recordemos, siempre *en falta*) hasta agotarlo. Aquí radica el mal político, aquel que, como decía Hannah Arendt, es capaz de arruinarlo todo porque se extiende sobre la *superficie* como un hongo, haciendo caso omiso de los *profundos* anhelos éticos de libertad, felicidad y justicia. Este es el reto ante el cual cobra sentido, en último término, la dimensión práctica de la identidad fronteriza como propuesta alternativa al indiferentismo de la post-modernidad y al absolutismo-totalitarismo de sus reaccionarios políticos. Frente al mal político que suponen estas estructuras de dominación, la praxis fronteriza reivindica la necesidad de no perder de vista ninguna de las cuatro ideas-valor que componen el cuadrilátero de su praxis. La ética gira en torno a la libertad y la felicidad ideales; la política en torno a la seguridad real. Entre ambas, la virtud híbrida de la justicia exige equilibrio. Porque lo justo es que la ética nos impela a buscar un equilibrio realista entre nuestros diferentes ideales de libertad y felicidad. Y lo justo es que la política, además de ofrecernos seguridad, nos *asegure* que podremos ser libres y felices en esa *ciudad segura*. O al menos intentarlo.

3. Custodiar la incertidumbre: el arte en la praxis fronteriza

PLANTEADAS ASÍ LAS COSAS podría parecer que el uso práctico de la razón fronteriza se agota en la dimensión ética y política. Y ciertamente el marco general de dicho

uso es el que ofrece la conjugación de las ideas valor de libertad, felicidad, justicia y seguridad. Sin embargo falta por explorar una dimensión esencial en la concepción triasiana de la racionalidad: el *simbolismo*. Encontramos dos incursiones aparentemente contradictorias al respecto:

En la ética importa el uso práctico de la razón fronteriza, no en cambio la exposición simbólica del mismo como tal, o del misterio que baña de un aura propia al ente que en el arte se produce. En la ética, como mostró Aristóteles (y refrendó Kant), la razón revela su uso práctico; no en cambio sus modos productivos o poéticos.¹⁶

Entre la razón fronteriza en su uso gnoseológico, o estrictamente filosófico, y el simbolismo en su uso religioso, se advirtió ya ese parentesco... Lo mismo puede y debe decirse en relación al nexo (diferenciante y unitivo) que puede advertirse en el barrio sur de la ciudad fronteriza, entre el barrio relativo al uso práctico, o ético, de la razón fronteriza, y al uso poético, o estético-artístico, del suplemento simbólico. Se trata de mostrar, como es de rigor, las obvias conexiones entre la ética y la estética, o entre la praxis y la *poiesis*.¹⁷

La única forma de salvar la coherencia, en nuestra opinión real, entre ambas declaraciones, pasa por comprender el sentido de la *producción* en el texto triasiano. Pues bien, en un artículo poco conocido, pero crucial y revelador en relación a esta cuestión, Trías pone sobre la mesa la necesidad de superar una escisión que habría lastrado la concepción filosófica (y el ejercicio real) de la *producción* occidental: la escisión entre *técnica* y *poesía*. Su argumentación (de ascendencia platónica) parte del significado griego de la *tejne*, el cual se concreta en una doble dirección. Por un lado la *tejne* se refiere a esa acción productiva orientada a cierta finalidad (*telos*) que puede preverse, pudiendo dar razón de todos los pasos (cadena causal) que permiten lograr el objetivo. En este sentido la técnica es aquello que, desde el concepto de *Gestell* de Heidegger, la filosofía contemporánea ha asociado al proceso de instrumentalización y positivización “superficial”¹⁸ de la vida por parte de un paradigma tecnocientífico abandonado a la desnuda e inmediata “voluntad de poder”. Pero también de ese concepto de *tejne* proviene aquella comprensión del hacer o del producir que, desde Plotino a Heidegger pasando por Kant, asociamos al *arte* y a la *poesía*, esferas en las que la técnica no es algo cien por cien racionalizable según el sentido anterior de la técnica. Y ello en virtud de que la *tejne* “poética” procede ante

¹⁶ Trías, E., *Ética y condición humana*, op.cit., p. 139.

¹⁷ Trías, E., *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino, 2001, pp. 246-248.

¹⁸ Superficial según los parámetros caracterizadores de esa “lógica del dominio” que el propio Trías denunciaba especialmente en *Meditación sobre el poder*.

todo de una inspiración (*Zeia manía* o “fuego del cielo”, por decirlo con Hölderlin) que escapa a cualquier pretensión de gestión en términos de distribución causal subjetivamente controlable. Pues bien, Trías se pregunta si es posible escapar a la visión disyuntiva de ambos sentidos de la técnica:

¿Cabe salirse de esa esquizofrenia entre lo genial y lo técnico, entre lo artístico y lo tecnológico (o tecno-científico) o, pensando las cosas radicalmente, entre un *logos* carismático, maniático, inspirado y entusiasmado y un *logos* tecno-científico que se apropia, desde su subjetividad (*ego cogito* con fundamento en la voluntad), desde fuera del mundo, del propio mundo, haciéndolo entrar en razón? ... ¿Cabe salirse del dilema entre un *logos* maniático y una razón desencantada, deshechizada e ilustrada?¹⁹

Si interpretamos este texto a la luz de las claves fundamentales de la razón fronteriza podemos replantearnos ese hipotético antagonismo triasiano entre “producción” y “praxis” que parecía plantear Ética y condición humana. Lo cual pasa por responder previamente a esta pregunta ¿Por qué en relación a la ética el simbolismo ha de ser específicamente artístico? El siguiente fragmento sugiere una vía de respuesta:

La diferencia entre el arte y la religión estriba en que aquél es una forma de producción (*poiesis*) que permite formalizar, de manera simbólica, el cerco del aparecer (o algún episodio del mismo). Mientras que la religión constituye un intento por vincular al fronterizo con el cerco hermético... El arte es hijo de la Ilustración. Es a la vez mitificante y desacralizador. Deshechiza al tiempo que re-encanta: ésta es su estupenda paradoja... Por fe debe entenderse la actitud o el *ethos* que confiere crédito existencial a lo que en la revelación simbólico-religiosa se muestra ...En la *poiesis* todo es radicalmente distinto. A lo que se presenta en esa creación o producción se la atribuye el carácter de lo que podría ser. Es siempre resultado de un hacer, de un *facere* (*fictio*).²⁰

Al parecer Trías percibe una mayor cercanía entre el simbolismo artístico y el cerco del aparecer. No se dice con ello que en el arte la relación con el cerco hermético quede suprimida. En el arte «el misterio subsiste, y con él el cerco hermético». La diferencia viene dada por la atribución de realidad que cada exposición simbólica presupone en referencia al cerco hermético: como realidad positiva en la religión, como incertumbre en el arte. La producción se relaciona con el simbolismo artístico en la medida en que éste se relaciona con lo inaccesible en términos de *posibilidad* en vez de en términos de *creencia*, reconfigurando el propio cerco del aparecer

¹⁹ Trías, E., “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y Postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 291-292.

²⁰ Trías, E., *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., pp. 191-192.

en esos términos “posibilistas”. ¿Significa esto que la religión domina lo inaccesible por cuanto pretende poder determinarlo en sentido positivo? Esto contradiría la línea triasiana que desde *Metodología del pensamiento mágico* hasta *¿Por qué necesitamos la religión?* distinguía la *magia* de la *religión*, precisamente en cuanto que la primera suponía una actitud de dominio respecto a lo sobrenatural, mientras que la segunda mantenía un respeto humilde hacia lo inaccesible e incontrolable del ámbito del Misterio. Cada religión (cuando es verdadera religión) mantiene una actitud de humildad sobre la naturaleza inaccesible que en último término presenta el cerco hermético (lo sagrado), lo cual conlleva el reconocimiento de que su determinación concreta del Misterio, no es perfecta ni definitiva, debiendo abrirse de manera natural y espontánea a otros acercamientos al cerco hermético (de manera directa, obviamente, al diálogo interreligioso).

Con todo lo dicho, aunque Trías no explicite las razones que le llevan a concebir esa relación entre *praxis* (ético - política) y *poiesis* (simbólico - artística) apuntadas en *Ciudad sobre ciudad*, podemos proponer una hipótesis: parece como si en el ámbito del *conocimiento* Trías deseara ser más “osado” en la apertura del sujeto a la determinación positiva del misterio (a través del simbolismo religioso), mientras que en la *praxis* reinara la virtud aristotélica de la prudencia, apelando para ello a la mayor indeterminación del cerco hermético propia del arte. Si en el uso teórico de la razón fronteriza el símbolo religioso enfatizaba nuestra capacidad para acceder (eso sí, siempre de manera asintótica) al Misterio que nos constituye en fronterizos, en el uso práctico de la razón fronteriza el simbolismo artístico supone, al contrario, una invitación a respetar *el silencio de lo ético*. La producción simbólica del mundo del arte tendría en este sentido una función más *correctiva* (relativizar el cerco del aparecer a través de su referencia al cerco hermético indeterminado) que *propositiva*. Hipótesis que encuentra un apoyo textual (y una invitación al desarrollo hermenéutico) en este texto:

El pobre, el paria, reconvierte el muñón y el harapo, el brownstone requemado y la basura amontonada, el olor a piel curtida por los elementos hostiles (el viento helado, el fuego planificado), en señuelo estético expresivo o símbolo moral de lo inmoral, elevando a categoría estética el propio hábitat o territorio despoblado, el harapo y el muñón, en justa inversión equilibradora de los conceptos de lo bello y lo sublime en sus contrarios, lo siniestro absoluto, lo excremental, lo vomitivo, lo nauseabundo, lo macabro.²¹

A través de la apertura del cerco del aparecer al cerco hermético en términos de indeterminación y de posibilidad, el símbolo artístico permite denunciar

²¹ Trías, E., *Los límites del mundo*, op. cit., p. 263.

precisamente ese *nihilismo de Estado* que termina por eliminar todo horizonte de futuro sacrificándolo a ese *mal político* fundamental de la condición fronteriza que son las estructuras de dominación, la cuales acaban con toda capacidad personal e intersubjetiva para la recreación ético-política, bien en la forma del relativismo individualista y capitalista, bien en la forma del absolutismo totalitario. El simbolismo artístico, con su capacidad de evocar, *singularidades* que reprime el poder entendido como dominio,²² denuncia expresivamente la operación propia de las estructuras de dominación que niegan ese *silencio de lo ético*, esa sagrada incertidumbre que el arte custodia. Ahora bien, ¿no puede realizar el simbolismo religioso esta misma operación? Al final de *La política y su sombra* Trías subraya la importancia de elaborar una concepción simbólica de lo religioso que permita desarrollar una adecuada relación entre la religión y la política, debido al auge de los integristos religiosos que, con base en una noción literal y carismática de la religiosidad, intervienen en la política contemporánea, contaminándola de fundamentalismo y haciendo de ella una estructura de dominación antirrecreativa. La mayor indeterminación con la que lo artístico se relaciona con el cerco hermético, impide de por sí una lectura integrista semejante. La razón última, por tanto, sería la prudencia coyuntural.

4. Conclusión

La *praxis* fronteriza puede ser promovida, según lo argumentado, en un sentido filosófico que recupera la unión entre *acción ético-política* y *producción estético-poética*. Podríamos decir que Trías resucita en este punto a Platón *a pesar de Platón*. Y es que esa revalorización platónica del carácter poético de la *praxis* (segundo sentido aludido de la *tejne*) se entiende en términos artísticos, rechazando en este punto la terrible decisión de *La República* de expulsar de la ciudad a los poetas, a menos que sirvan adecuadamente a la educación de la ciudadanía conforme a la perspectiva gobernante. En la visión triasiana, muy al contrario, el artista posibilita la recreación de nuestra condición fronteriza, en firme oposición al mal político de las estructuras de dominación, recordando y reivindicando, a través de la expresividad simbólica de sus producciones, las singularidades irreductibles que dichas estructuras reprimen y oprimen.

²² Es interesante recordar aquí las asociaciones que *Meditación sobre el poder* establece entre los conceptos de Nihilismo, Estado y Dominio.

Con ello los artistas pueden *asegurar* que la ciudad, por definición espacio común para el consenso y el disenso, siga siendo lo que es: ciudad, *polis*, pluralidad, política. Los artistas contribuyen a *la seguridad de la ciudad* inmunizándola contra el mal político que siempre la asedia: la dominación del *punto (y) final*. Su valor ético-político reside en la vocación de su profano sacerdocio: *simbolizar lo indeci(di)ble, recrear la ciudad, custodiar la incertidumbre*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Trías, E., *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 2000.
- Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.
- Trías, E., *La política y su sombra*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- Trías, E., *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004.
- Trías, E., *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001.
- Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y Postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 319-336



¿Quién escribe la historia de la música antigua (y sobre qué)?

Who Writes the History of Early Music (and about What)?

MANUEL DEL SOL

Universidad de Salamanca
manueldelsol@usal.es

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7216-8978>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.018>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 337-358



Recibido: 01/02/2021

Aprobado: 09/08/2022

Esta investigación ha sido desarrollada siendo Investigador Postdoctoral «Juan de la Cierva» del Gobierno de España y Postdoctoral Research Fellow and Grant Holder del Institute of Musical Research (IMR) de la Universidad de Londres dentro del marco científico del Proyecto de Investigación I+D+i “La obra musical renacentista. Fundamentos, repertorios y prácticas” concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad [HAR2015-70181-P] y con sede en la Universidad de Valladolid.

Abstract

Few philosophical subjects raise such a controversial issue than the history of Western music. Is there a history of music? Does Western music have a history? What kind of story or stories has been written? It is hoped that the multi-faceted approach proposed here will contribute to a greater understanding of the ontologic paradigms of Early Music and the philosophical understanding of the history of Western music.

Keywords: Early Music, History of Music, Musical Work, Philosophy, Historiography.

Resumen

Pocos temas filosóficos plantean un tema tan controvertido como la historia de la música occidental. ¿Existe una historia de la música? ¿Tiene historia la música occidental? ¿Qué tipo de historia o relatos se ha escrito? Se espera que el enfoque multifacético propuesto aquí contribuya a una mayor comprensión de los paradigmas ontológicos de la música antigua y la comprensión filosófica de la historia de la música occidental.

Palabras clave: Musicología, Música Antigua, Historia de la Música, Obra Musical, Filosofía, Historiografía.

DURING the last two centuries, the historical fact became the centre of discussion between historians. Leopoldo von Ranke was one of the greatest German historians of the 19th century due to his passion for reconstructing an exact form of the past: utilising methods that we normally associate with the studies of science. This kind of scientism, which aspired to neutrality and objectivity, occurred in the middle of the first Romanticism (*Frühromantik*) along with the simultaneous birth of German nationalism and the first philosophies of history linked to that movement, mainly through the work of Johann Gottfried von Herder (Manfred 1997; Berlin 2013). The knowledge of Ranke was based on reproducing the past “as it really was (*wie es eigentlich gewesen*), the rallying-cry of positivistic historians” (Tomlinson 1984, 353). Illustrative examples of the practical application of Ranke’s positivist scientific thinking throughout the 19th century have been the massive projects dedicated to the publication of carefully edited sources for the study of history and which have largely continued during the 20th century. These projects are an objective example of the rampant decimonic encyclopedism that, despite trying to link it to the illustrated ideal, had little to do with encyclopédie. It is worth noting titanic works such as the *Monumentae Germaniae Historiae*, *Patrologia Graeca* and *Patrologia Latina* by Jacques-Paul Migne¹, *Thesaurus Linguae Latinae* (currently in process) and all historical, biographical and linguistic dictionaries written in the main European languages. But most significantly, some positivist state policy can be detected on the European and American continents around the massive creation of state institutional facilities such as museums, archives and large national libraries that began to develop during the 19th century², although it is true that some important projects began already from the 18th century such as the celebrated and grandiose collective work of French intellectuals and artists that is the *Description de l’Égypte* (1798), the mirror of Napoleon’s megalomaniacal cultural mindset. Now, this is where a specific difficulty arises that is the origin of this research and is related to the fact that the flourishing of musicology also produced

¹ The traps that the protopositivism have no better paradigm than the case study of the work of Jacques Paul Migne. On the darkness of his work and his traps see (Bloch 1994).

² For example, Portrait Gallery, Natural History Museum, British Museum, Musée Nationales, National Italian Museums, National Archaeological Museums (MAN in Spain or the National Library) and so on. In Latin America, positivist doctrine was official, especially in Mexico and Brazil.

a period of extraordinary dynamism towards the 1850s with the mass edition of the complete works of the great European canonical composers like Bach, Handel, Mozart and Beethoven (through the study of musical sources and the search for an Urtext edition), as well as other earlier authors such as Josquin, Victoria, Schultz, Monteverdi or Lully, among some of the most prominent (Robinson 2001). For all these reasons, it can affirm itself that Ranke is considered the founder of scientific history, although it is also worth noting the important contributions of the British historians Edward Gibbon, who occupies a privileged position in the canon of Western historiography and George Grote, an author not very much influenced by German romanticism, being closer to the framework of liberal historiography and certain utilitarian positivism (Porter 1988).

What is interesting is that the Anglo-American historiographic tradition showed from its origins – *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1737-1794) and *History of Greece* (1846-1856) – a tendency determined to cultivate historical narrative rather than make scientific history, although it should be noted that Ranke also considered that history should be narrative, despite the historical scientificism attributed to him by the enormous influence he exerted on his contemporaries such as Theodor Mommsen (1817-1903) whose works *Inscriptiones Helveticae Latinae* (1854) and *Corpus Iuris Civilis* (1872) are a good example of positivist history and the compilation excess of sources of such positivism or Auguste Comte (1798-1857), who understood that there were laws of history that could explain it, as some laws of physics had already been discovered, only needed to be applied (Comte 1865). Nonetheless, the Ranke school unbounded an effort for obtaining the historical and scientific accuracy of a fact that other scholars did from the 20th century (like Pedro Salinas with his *critic hydraulic*) who distrusted the writings of these types of histories and they did not admit their commendable works due to the historical accuracy that is always replaced for another truth more precise. This is the destiny of any science.

The birth of historicalism with the work of Wilhelm Dilthey was also presented from its origins as contrary to the scientific approaches of positivism for the study of history (Dilthey 1910). For this philosopher, the sciences of the spirit (or human sciences), unlike the sciences of nature, do not have the same content and so they do not have to use the mathematical science method. According to Dilthey, the human sciences need hermeneutic understanding, but not in the form of the Gadamer's program, but in accordance with the theories of understanding (*Verstehen*) and the interpretation (*Auslegen*) of Friedrich Schleiermacher with projection on the methodological basis of all humanistic disciplines (Schleiermacher 2019). Therefore, the historical discipline should not focus its objectives on the search for

physical constants or universal laws in the strict sense (Meinecke 1936). It should be noted here that the impact of historicalism had some relevance in the field of modern musicology that sought the ideal of performing the music of the past as it was in its time. The study of Early Music consists of a glance backward with the eyes of the present. In this, scholars have the hard task of evaluating, analysing, and re-enacting a past repertoire where the idea is to be able to recreate the music of the previous centuries as it was originally intended. But the problem lies that the historical evidence is quicksand in which theoretical treatises, manuscripts, literary sources, iconographic, archival material, and scores among others offer only a partial vision of how it happened. In consequence, the authenticity of the historical performance of Early Music is a weak certainty in where “the gaps between the facts can only be filled by new facts. Gaps will ever remain” (Taruskin 1988, 101). Therefore, one may never be able to reconstruct precisely how the music was in the past; one can at least give it a meaning.

There are many factors that must be considered when deeply examining Early Music such as an understanding the historical period. Style, techniques, theory, notation, selection of ensemble and instrumentation, determining the tempo, rhythmic flow, dynamics, and establishing what their skills of ornamentation, articulation, and improvisation were and finally, researching the composer’s intention and purpose of that repertoire and their musicians. Furthermore, it is necessary to take into consideration the importance of the text and pronunciation; as well as deciding the pitch level, tuning, and transposition of instruments and voices, and also realising a critical edition. When approaching Early Music, one might be surprised by the amount of work required. Nevertheless, with contemporary repertoires, the same thing happens. In summary, the main issue lies in resolving how modern performers with historical background may perform a past repertoire. Do we have enough information to believe that we are able to approach the historical performance practices with a degree of authenticity? From a theoretical point of view, it is impossible to imitate how the music of the early centuries was originally intended because there is not a sufficient amount of historical evidence (Kenyon 1988).

Another important milestone in this intrahistory would be the contribution of Max Weber (1864-1920) on value judgments in the social sciences and consideration of the concept of truth in the human sciences. While contemporary hermeneutics understand that the concept of truth cannot be left or abandoned to the sciences of nature and the exact sciences (Ricoeur 1983; Gadamer 2010), Weber noted that the social sciences must depart from the concept of truth of the sciences of the spirit for those same natural sciences. Hence, historical facts –which for positivists are only expressed in documents or material culture– do not in themselves

constitute a truth (Weber 1917). So, what is the epistemological basis for working on universal history (and the history of music)? This is the central problem of the approach of history as historiography and musicology as a historical discipline.

Ranké's thoughts tried to tell merely how the historical fact really was. Rapidly, the positivism and adherence to historical fact that supported this species of historical thought seemed to equate history with science. For them, history was a set of facts that there are in disposal of historians such as documents, parchments, manuscripts, treatises, books and so on. Then, the historian collects and analyses this information for organizing from the historical interpretation. But unfortunately, this procedure is not exempt from mistakes and risks because all the facts cannot always be catalogued as historic. For example, there were many explorers throughout the world. But it was Dr. Livingstone who made his way into historical accounts because he discovered the spectacular waterfalls of the Zambeze River in the centre of Africa, and he decided to name it Victoria waterfalls in honour to the queen of England. This case shows that historians are selective, hence, the historian is the one who decides, selects, and chooses what facts are historical or not. The biographical methods were a kind of musical narrative, paying too much attention to the greatest names of history as Bach, Mozart, and Beethoven. Yet this sort of historiography delegated to the second level of the musical production of other contemporary composers as Telemann, Hasse, and Spohr, among others. For all these reasons, the biographical method developed during the 19th century is an example of a selection of musicians inside of a historical canon.

There is no history without the historian. The quality of the historian depends on his or her intelligence and honest objectivity. It is common knowledge that Isabel the Catholic sold her jewels to defray the expenditure of Columbus' expedition. But this is one of the most popular historical lies that had been propagated in universal history. There are many examples where we may comment on the unfortunate point of view of historians in general and also historians of music in particular. The dangerous way of the interpretations of historical facts must be examined because there are other factors that need to be taken into consideration for the history of music's sake. The heart of positivism: the creed in an absolute objective apprehension of reality has its difficulties.

Carl Dahlhaus and Leo Treitler share the idea that: "The belief in a hard core of historical facts existing objectively and independently of the interpretation of the historian is a preposterous fallacy" (Tomlinson 1984, 354). In general, the documents, *per se*, do not constitute history. The data in itself, in the end, is an isolated sign. It is the historian who converts the data into historical facts after putting it through severe historical analysis. For writing, historical narratives are fundamen-

tally important for distinguishing between the data that the historian has at his disposal and the facts that the historian re-enacts due to the sources. This does not represent a historical fact; it is the event in which constitutes a historical fact. In summary, data, from the positivist point of view, is the source that the historian possesses, and that information is completely objective because it exists; these are our legacy and historical heritage. Nevertheless, historians do not have to think that they can know the reality of a past fact as it really was due to the interpretation of the historian. This is always an eternal company of his or her thoughts. For Dahlhaus, in this sense, the historical facts are hypothesis; hence, the historical facts are always based on interpretations. The most serious challenge against the ideas of Ranke at the beginning of the 20th century was the reasoning of the Italian historian Benedetto Croce (1941). The task of the historian is not only to register the facts unless to evaluate as well. Croce's arguments are a compromise of honesty and objectivity with ourselves because to judge a fact is necessary to think about it; it is not enough with collecting and to analyse the information or documents, we have to substantiate the historical narratives. In any case, the past history possesses a distance between the fact and the historian, who studies the fact. Resolving this separation is a controversial issue, hence, the historical past should be treated with trustworthiness towards the present: eliminating manipulations, misunderstandings, and false interpretations to explain the facts. The historical documents are important, though we must avoid venerating the historical documents in excess. Sometimes documents transport some false reasoning and for this, the appreciation of Dahlhaus, concerning the negative purpose of revealing flaws of previous historians is correctly legitimate.

One of the names that it is often linked with Croce was the British philosopher and historian Robin George Collingwood, who also developed his theories during the 20th century. History, in his opinion, must be understood neither with the past nor with the ideas that the historian thinks about it, unless both elements are together. For Collingwood, the past-as-researched by the historian "is not past at all" (1946, 154); rather, it still lives in the present. This historical perspective suggests that all true history is contemporary history (Gardiner 1959, 227). A past fact exists without a need for the historian unless the historian understands the ideas that formed this fact. Therefore, "all history is a history of thought, re-enacted in the mind of the historian" (Treitler 1989, 42). This reconstruction of the past is based on ideas and it cannot consist of a mere recitation of historical facts. We do not deny, hence, the narrow relation between the past and the present in history. Due to the previous statement, we could probably say that Collingwood had shown an excessive amount of importance to the historical interpretation and then, in some

sense, he refused the existence of historical objective truth. This truth exists only in the mind of the historian. Nevertheless, the interpretation holds an important role in the establishment and location in the historical facts and also that any interpretation is totally objective; for in this thesis it should admit that the interpretation made for a historian is as good as any other interpretation and that the facts of history, in principle, does not remain united to objective interpretations. Here is another indication of the danger that is to navigate in the historical waters, even for excellent historians such as Collingwood.

It is evident and noticeable that the target of all historians must be to find a balance between (1) the theories that declare that the task of the historian should solely be to realize an objective compilation of facts since the fact is infinitely more important than the interpretation and (2) other theories that consider to the history as the subjective product of the mind of a historian, who establishes the historical facts and submerges in the interpretative process. In addition, we could add the discrepancy points of views between some historians who maintain that the history must have its centre of gravity in the past, and others that plead for the present. Yet, as any historian discovers, at the moment that he starts to dominate his discipline, it is impossible to establish the primacy between fact and interpretation, since one should constantly exit correlation between both elements. This also occurs between the past and the present.

Both Croce and Collingwood have influenced in some sense the thought of important 20th-century musicologist such as Dahlhaus. However, this German scholar was further on saying that “any historical interpretation is almost invariably an interpretation of other interpretations” (Dahlhaus 1983, 36). This statement is a critic for history in the sense that the lack of a historical objective truth could lead to the interpretations of the reign of the relativism because any interpretation could be objective or not. Thus, subjectivism appears in a spontaneous manner inside of the historical fact and in conclusion, should be accepted that music has not objective history. According to this thought, if history is not objective, there is no history or history of music. Consequently, to understand a historical fact we need to put it into perspective to clarify what is the meaning of the object of study in history. In fact, we must go beyond our thought until we can ask ourselves: what is the meaning of the history of music?

This is precisely one of the most important themes because almost none of the great founders of the historical movements of the nineteenth and twentieth centuries had an interest in applying or relating their ideas to the history of music and dance (more generally interested in the reconstruction of economic or political history). This has been a constant in contemporary thought to this day, although

a small group of prominent historians from the mid-20th century must be valued who have developed interesting contributions to the history of art, especially in the field of visual arts (Warburg 1932; Gombrich 1950; Panofsky 1960) and so the scant attention shown to the musical arts is very striking: neither dance nor music proper and even philosophical contribution to aesthetics has been quite exceptional in recent centuries. In short, none of the theorists of 19th-century history (Ranke, Mommsen, Gibbon or Niebhur) or the founders of the main historiographic currents of the 20th century (Fernand Braudel, Marc Bloch by *Annales*, or Lucien Febvre for the *History of Mindsets* or Carlo Ginzburg on the part of microhistory) have addressed the historiographical problems of music history and dance.

If we attend exclusively to the figures of modern thought it should be noted that in the two great branches of philosophy (continental and analytical) none of its greatest exponents demonstrated any interest in music and dance from the theoretical plane. In relation to continental philosophy, the initiator of phenomenology Edmund Husserl or his main disciple Martin Heidegger wrote nothing about music; nor was music or dance particularly relevant in the stream of hermeneutics initiated by Gadamer (or his 19-century precursors such as Schleiermacher and Dilthey) and then continued by Paul Ricoeur; existentialism and its related currents (something more to the literary line especially in the works of Jean-Paul Sartre and Albert Camus) were perhaps especially politicized and little given to musical aesthetics. The so-called postmodernity led by Jean-Francois, Jacques Derrida, Gilles Deleuze and Feliz Guattari, among others, is almost non-existent in relation to musical aspects. With regard to analytical philosophy, initiators of the philosophy of language and logic paid no attention to the implications of their thinking in the history of music and dance (such as Bertrand Russell, Gottlob Frege or Ludwig Wittgenstein who, despite being a recognized melomaniac, has virtually nothing written about music; the logical positivism of Rudolf Carnap and Karl Popper or the great figures of the Vienna Circle also had no interest in music or dance; and equally true has the pragmatism of founder William James or his pre-eminent successors (Charles Peirce, John Dewey or Richard Rorty) who did not devote anything of their writings to the history of music.

There are some exceptions to this widespread trend, especially linked to the musical idea of the sublime. Very illustrative examples were Kant, Schiller, German idealism, and then Schopenhauer, Hegel and Nietzsche, but none of them made historiographic observations, rather they are only aesthetic contributions. Another more recent exception of the 20th century has been the contribution of Max Weber, although his writings on music as well as little known, have had relatively little influence on the field of philosophy and contemporary historiography. The most

important contribution to the discipline of musicology is centralized almost exclusively in Adorno's works who should be considered a *rare avis* because none of the three generations of Frankfurt School wrote about music: neither the Freudo-Marxists (Herbert Marcuse, Erich Fromm, Wilhelm Reich), nor Jürgen Habermas or Axel Honneth. Except for these few exceptions, it can be concluded that there are no examples of thinkers or even historians who have written texts on music as Charles Burney (1726-1814) did very exceptionally in the 18th century.

A very instructive example of how history works in its most recent central movement is the emergence of microhistory (Ginzburg 1976). It is difficult to find a general work of the history of music that has been done from social or cultural microhistory even though the new musicology is widely dominated in our time,³ even unknowingly, under the strong influence of microhistory narratives of particular themes (Staneviciute and Povilioniene 2015). It is not far-fetched to think that most publications of historical musicology and their related disciplines today convey at their methodological basis the reflection of a renewed reality of history disguised as microhistory that hide in the depths of their thought a hegelian idealism nuanced in the postmodernity that is reproduced under the premise of a seductive scale reduction or examination with magnifying glass of the past. It is possible that the impact of micro historians of cultural history may have favored greater attention to not-so-fundamental composers (such as Telemann, Spohr, and Hasse), although the study of the margins of music history is not unique merit of the trending micro historians who come from so-called cultural history. However, it must be remembered that social history already contemplated a history of the forgotten; that is, those who in the philosophy of Walter Benjamin's history are the victims of the progress and even the historiographic progress of the canon (1940).

The theories of the canon and its effects have always been very present in the great accounts of the history of Western music and so it should come as no surprise that, in the last few decades, the history of literature and in part the history of the visual arts began to generate a perfect storm to recover with greater strength the re-creation of an artistic-cultural canon that always faces minorities and specific ideological sectors (Bloom 1994; Sullà 1998). This could also be applied to the canon of Western music knowing that it is usually an always incomplete, partial and fragmentary model, full of voids and preferences of the historian, where some authors are caught up in fame and others in the most absolute oblivion as well as in those universal stories built on the great characters, events, battles, invasions, discoveries and so on. Paradigmatic examples related to this canonical theme are the way

³ See, for example, the influence in musicology of Ratner's *Topic Theory* (1980).

and manner in which the “great” composers and masterpieces of music or dance were introduced. However, it is essential to ask what object of study has defined the history or stories of the music.

Dahlhaus already expounded convincingly in his structuralist thinking that the musical work is the base of the study of music history and considered that the work, the musical product, may be studied as an autonomous object. In fact, the musical work has been widely considered the point of departure for musicological historiography. This defence of the autonomy of musical work is based on one kind of historical narrative denominated structural history (*Strukturgeschichte*), which considers musical works the basis of the study of music’s history.⁴ For Dahlhaus, the autonomy of musical work defends its historical identity of itself and therefore it is possible to study any musical work, isolated without any reference to the composer’s life. Naturally, the life of composers are important but his or her biographies are not necessarily revealing to understand the cultural context of a musical work. On the one hand, the life of Carlo Gesualdo is hardly ever considered when contemplating the reasons for his use of chromaticism in various voices simultaneously, or for the unprepared and unresolved dissonance on strong beats, the extreme expressive effective contrast, or the new tonal activity of his works. On the other hand, the political thought in several operas by Verdi could constitute a point biographically, but it will surely be a poor connection in its meaning. In any case, whether this hypothesis is true or not, there is no doubt that biographism carries from the first German romanticism a distorted influence of the theories of the cult of genius, by provoking an excessive interest in the lives of artists, musicians and painters by presenting them as models of a full, intense and authentic existence (Boswell 1791; Wackenroder; Tieck 1796) A very revealing example of the hyper valuation of genius applied to musicology are the enthusiastic 19th-century biographies dedicated to Beethoven in front of the most recent critical monographs (Schlosser 1828; Schindler 1840; Massin 1967; Swafford 2014).

There is no doubt that, when elaborating his findings, the historian is influenced by current thoughts and by the forces of the present. Although one wishes to be objective, it is inevitable to annul the influence of other trends over our thoughts or theories. There are many examples where the environment is determined by the historian. Therefore, the historians must be careful with their interpretations to avoid two false extremes: “naive objectivism and destructive radical skepticism” (Treitler 1989, 174). The historian in general and the historian of music, in parti-

⁴ It should be pointed out that if this sort of history is lead to the extreme, could exclusively become in history of musical works grouped either according to genres as the symphony, madrigal, opera, mass, and so on or some kind of national organization or nationalistic ideal.

cular, do not deny the narrow relation between the past and the present in history and they should seek to understand the evidence and the real truth of the historical fact for writing historical and objective narratives. Thinking that the target of the “historical facts have no other reasons for being than to substantiate historical narratives or descriptions of historical systems” (Dahlhaus 1983, 43) has their limitations because of an implicit manner insure that the historical facts do not transport the dimension of man, his history and the humanity neither. However, the musical works are a great instrument to understand events and also varied aspects of man in history due to “the artworks we experience are signs (or rather complexes of signs), communications to our culture” (Tomlinson 1984, 358). The historical facts are not isolated events that the historian extracts for writing narratives. Music, just as is the case for all arts, makes present its narratives through its musical works (that could be considered as historical testimonies of both a determined temporal and a geographical moment). Therefore, the musical creations transmit the intention of communicating a cultural idea created or reinterpreted as occurs in music.

Eliminating the dimension and contribution of an artist in the historical facts, it is to think that the man has no history and that the real fact does not exist because of leaving outside the essence of any artistic work (and his or her creator). This essence consists of communicating a human and cultural intention through a creative form. The works of art could lay the foundation of historical facts because they are a sign of expression and representation of humankind. But to establish some universal conclusions about the history of music is an intellectually difficult task and at times, a very attractive issue because we can suggest, at least like the history of all arts, a meaning of music in history. Therefore, which is the method or way of studying music’s history? The point of our departure is an attitude of doubt and distrust from all the philosophical systems and thought trends previously, which involves the effort of starting again.

This central theme of the autonomy of the musical work has also been questioned with the so-called *New Musicology* or *New Criticism* (Kramer 1992). This author applied for the first time in recent musicology the relativity of knowledge and therefore claimed the idea of cultural relativism based on the influence of Lyotard’s postmodernist thinking applied to music, where there should be as many truths as glances. However, this position of extreme relativity has hard been criticized by other musicologists (Tomlinson 1993; Treitler 1999). This intellectual relativism of all the objects or facts does not mean that we may not discover the meaning of reality as applicable to both past and present. It is a serious misconception to think that everything is relative; each perspective must be taken within its context. For this, the history of music should define its object of study with the purpose of

identifying and differentiating it from the object of study, cooperate to discover their implications both musical and extramusical, and analyses the necessity of rethinking the historiography of music.

The primacy of musical autonomy might have had its philosophical roots in *Kritik der Urteilskraft* to the aesthetics of Kantian's origin (Kant 1781). This defense of the autonomy of the work of art is already at least developed since the early work of Schiller, especially in his letters about *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), where an uninterrupted historical debate began in which some of the greatest figures of German philosophy of the 19th and 20th centuries have intervened from Hegel (heavily influenced by Schiller) to Schopenhauer, Adorno or Marcuse, among others. More recently, this long tradition of German philosophical thinking has also had its impact on musicology by musicologist Dahlhaus, who expounded that the musical work is the base of the study of music history and considered that the work may be studied as an autonomous object and therefore the musical work in its autonomy must be the point of departure of musical historiography (1983).

The concept work is the central category of music, and hence of music historiography as well. [...] The *waning of interest in history* is coupled to the loss of authority of the work concept. Without it, there can be no music history. The alternative is the conception of music as *process*, as basic of a sociological, anthropological or functional study of music systems (Treitler 1984, 371).

Dahlhaus's conclusions have received new approaches in postmodern musicology's period for dealing with the controversial debate of music's integration within socio-cultural practices (Tomlinson 1984; Cook 2003). In fact, this point is extraordinarily relevant to broaden and deepen our understanding of musical autonomy and the concept of musical work. Regarding culture, the musical works such as a Gregorian plainchant, a mass of Palestrina, the concertos of Vivaldi, *La favola d'Orfeo* of Monteverdi or *Jubilate Deo omnis terra* of Morales for the celebration of peace in Nice between Emperor Charles V and Francis I of France in 1538, among others, might be considered as a remarkable part of the foundations of the historical facts and no mere historical narratives or descriptions of a past moment as Dahlhaus had thought. The musical works carry a precise cultural context throughout time from the past to the present. Therefore, according to this hypothesis, music's history lies in the musical work because it makes reference to historical facts or events of which these historical facts reflect a cultural context in the past as well as in our present. In relation to social practices, the creation of a musical work constitutes historical contexts and gives reasons for social, cultural and aesthetic behaviours because it is pervaded itself by as historical consciousness. Music, in other words,

becomes a resource for understanding society and therefore the work of visual arts in general and the musical works in particular reflect one significant transmission of the cultural activity of society at a place and given time. For example, social history offers the possibility for understanding the social function of music; though to grasp it fully, the analytical process cannot merely include the musical work, as it necessitates interpretation and an understanding of its reception history. As a result, the musical work is a remarkable instrument to understand happenings, events and therefore also man's dimension in history. However, it must be said clearly: the musical work is dependent upon performance to express itself.

Comparing the musical works with the creations of other arts, the musical works have one characteristic that is unique; music needs to be recreated while the work of other arts need not because they are visual works. A musical source is able to maintain the musical data by itself but if we do not perform these data it is equivalent to a beautiful painting hidden in a dark room. It is ridiculous to sculpt a sculpture or build a building to cover it with a cloth. For this reason, the musical work must be executed to demonstrate its art. The endpoint, musical work has two parts: (1) Intrinsic where it represents its information (notation) and another (2) extrinsic that appears when it is executed (performance). In this musical process, we may rapidly ask ourselves, where may be the power of that nature? The answer is undoubtedly the huge energy that resides inside it and hence the capacity of outward expression. Finally, we have a tangible object of study: the musical work. But, does the musical work need other disciplines to understand it?

The historical method in musicology falls into two basic categories. The first is an empirical positivistic one, with an emphasis on locating and studying documents and establishing objective facts about and from them. The second, a theoretical-philosophical one, itself has two aspects: one that addresses general historiographical problems such as change and causality, periodization and biography; and one that considers issues specific to the histories of the arts and literature, such as the forms and style, or the historical meaning or content of individual artworks or repertoires, whether from the perspective of style, aesthetics or socio-cultural contexts and functions [...] It has always been a semiautonomous field, in part because the materials of music are non-semantic and its forms and images are less tied to representations of material reality than those of the visual arts (Stanley 2001a).

Throughout its history, musicology has not always relied upon neighbouring disciplines. In fact, this nature of postmodern musicology has called into question the autonomy of the musical work because the unshakable dogma that has been widely disseminated since the traditional philosophical German thought has already been overcome. In response to Tomlinson's criticism of Kramer, the first agree with Kramer's call for musicologists to abandon "the myth of music's autonomy" while

the new musicology is open to “welcoming the complex situatedness of musical utterances in webs of extramusical forces” (Kramer 1993; Tomlinson 1993). In this way, it can be understood that the reflections of musical concepts are founded on the sociological, anthropological, or functional study of music systems underlying the historical method. Musicology might be supported by methods of philosophy, philology, anthropology, and social sciences with the desire of studying in-depth the truth of the object, treating of formulating objective criteria of veracity and meaning. In addition, these methods are not enemies for the concept of the musical work because they cannot supplant music history. But how is the historiography of music? *New Grove’s* definition of “music historiography” is the writing of music history (Stanley 2001b). Its study reveals the changing attitudes to the music of the past as shown in writings about music. The definition offers clear evidence of the need for literature to relate facts and musical narratives. However, it is necessary to study in-depth the musical narratives because they could be knowledgeable in different forms: (1) as an evolutionist process of creativity and (2) a history of musical style. If we consider the history of music as a continuous process, we can understand it through a linear and teleological approach, which defends the development of creative acts throughout history. It is largely a writing system based on an evolutionist mark of continuity and change. On paper, they seem to be two well-founded and convincing methodological proposals; however, both are very problematic narratives when applied to the praxis of music throughout centuries.

These considerations show a kind of linear history, which connects ideas, facts, and events to put in order between them to obtain a chronological musical timeline. But at the same time, we are enunciating that in the logical evolution of the continuity of the musical works, roughly speaking, musical works are bridges between themselves. For the analysis of musical works, the contributions of Adolf Bernhard Marx (to the musical form), Hugo Riemann (to the harmonic function) and especially Guido Adler (to the musical styles) have added to the creation of the most influential music narratives of the 20th and 21st centuries because the analytical approach to the history of music is based on an evolutionary reconstruction of musical styles, although interdisciplinary nuanced with the transformation of data extracted from the social sciences, arts, and humanities, as well as other auxiliary sciences of the musicology such as liturgical history, palaeography, bibliography, diplomacy, archival, etc. According to Adler (1919), musicology was a historical discipline and, therefore, within this perspective, the analysis should play a prominent role in the critical reconstruction of the ancient musical heritage, understood as a global history of musical styles. Therefore, the identity characteristics of a period, school, composer, or repertoire do not respond to an arbitrary fact in the history of

music but they are the result of a periodic organic evolution that follows the theory of the birth, splendour, and decay (from a style to another). However, this application of an evolutionist theory in musicology raises a confrontational debate with regards to the concept of musical work. This linear evolution considers, in the end, that any musical work is out-dated for another posterior because the latter one is a carrier of a new process of creative style. Therefore, musical narratives are temporal successions of chronological musical works, composers, styles, genres and musical periods. Despite that, this sort of history has its purpose and function; unfortunately for the musical historians, these linear narratives incorporate an important dilemma because deciding on whether we must build a progressive music history is a very controversial issue. For example, if we analyse two composers of the Baroque such as Bach and Handel, we observe great difficulties in connecting their styles, techniques, professional careers, repercussions, and reception of their music. In the evolutionist system of continuity and progress of the musical works it is impossible to distinguish and differ chronologically what works were more advanced.

The most devastating criticism about the model of a historical periodization of musical styles came from Dahlhaus (1983), who warned about the dilemma of accepting the dubious metaphysics of the organic model of progress and their normative implications (or deciding to describe the styles of different times in isolation), which would mean suppressing history. On the one hand, this weakness pointed out by Dahlhaus refers to many of the stories of the style that explain the stylistic change through an evolutionary theory (birth-development-decay) that has been introduced on many occasions in a forced and distorted way (classic-modern-mannerist), helping more to distort than to illuminate the reality of the musical facts studied. Nowadays, the application of evolutionary change and the acceptance of its norms might be defined as a controversial methodology in the history of music because the cultural change in art is also manifested parallel through different types of extramusical changes (trends or mutations, among others) that suggests that the impact of external influences outside of the postmodern musical fact had been ignored. On the other hand, Dahlhaus also valued that the stories of the musical styles described only static periods in isolation, and, in general, this way of writing the story is not able to demonstrate precisely how the internal processes of transition were from one style to another. For example, there is still a lack of academic consensus to determine the beginning of the Renaissance or the Baroque in the history of Western music or the general rejection of the introduction of a Mannerist period of transition from the Renaissance to the Baroque (Maniakes 1979).

The theory and analysis of works contribute to establishing an opinion about this issue, but it is not a decisive and definitive criterion because there are subjecti-

ve elements in the analysis of the musical works. Normally, in this kind of history, when we study the Renaissance, we jump from the last generation of Franco-Flemish school in the 16th century with the *frottola* in Italy. How may the historians of music fill these gaps? Are we going to realize a few disjointed narratives to fill up historical and musical gaps that we cannot resolve? These random ideas have been historically replaced by the musicological historiography through a narrative based on musical artificialisms created around certain composers, works, and historical relationships. For this reason, the history of music is primarily the history of musical style where the historian select (under his or her interpretation) titles or delimited topics to develop the narrative of musical history such as “The nature of Franco-Roman chant”, “The Leonin Style”, “English Madrigal School”, “Music Printing” or “Domestic Music”. Thus, the challenge for musical historians is to be able to write a diachronic history of music that explains the aim and position of the musical works throughout time.

Here, it should be highlighted the methodological contribution of the American musicologist Leonard Meyer. This scholar not only directly discarded the evolutionary model because of the lack of methodological tools to resolve the musicological transition from one style to another throughout time, but also proposed an alternative analytical theory based on the thesis that the history of music can order as a gradual sequence of different musical styles. But it is essential to accept that, ultimately, the history of music is not an immanent reality (Meyer 1956). Stylistic changes do not always respond to musical issues but can also have a psychological or historical origin (cultural, political, and ideological). Today, Meyer’s thinking is one of the most widespread and influential methodologies of musical analysis because his discourse articulates quite convincingly the complex relationships between music (its composition and performance) and its non-musical historical context within the complex periodization of Western music history. However, one of the most important consequences is related to the creation of ontology of musical work different since the current frames of reference (Cook and Everist 1999).

Lydia Goehr’s *The Imaginary Museum of Musical Works* (1992) prompted scholarly discussions about how far the term and concept of the “musical work” are appropriate for musical cultures of the 16th and 17th centuries (see also Butt 2005; Lütteken 2015). Whereas these earlier discussions focused on ontological issues and theoretical treatises of the period, the notion of “work” is ripe for exploration from a much broader range of disciplinary perspectives including book history, performance studies, the study of historical improvisation, and economic ethnomusicology. Attributes usually associated with a musical work (such as notational fixity or durability in the repertory) need to be revised in light of the increasing awareness

of the importance of oral and memorized cultures in the 16th and 17th centuries, as well as an increasingly nuanced understanding of the symbolic functions of notated sources and performances practices throughout history. It is necessary to discuss urgently the application of the classical model of 19th-century musical work, which separates the original (or authentic) Urtext from its posterior manuscript or printed testimonies (considered historically to be corrupted copies).

The principal problem of this anachronistic vision is precisely ingrained in that unless a determined author had made another version (equally original), the Urtext variants have been explained as the result of errors introduced in the historical transmission of early sources to posterior ones, often augmenting the degree of corruption with each degree of temporal separation between the “authentic” Urtext and the “corrupt” subsequent testimonies. It may be extrapolated that the historical survival of a Early Music work suggests that the diverse modifications realized over the course of history ought not to be considered corrupted versions of the original source, but rather that the conserved testimonies reflect a thriving activity of distinct musical practices throughout time (Aguirre and Griffiths 2023). This is exactly what happens to repertoires composed before 1800 and therefore the traditional model of an original and authentic Urtext must not be applied to Early Music. The performance practice of musical works through different centuries shows music and lyrics were used as a “script” rather than a “text” (as representations of historical performances), without modifying its identity through history (Cook 2013). There is no doubt that the model of the philological-textual criticism in the musicological discipline, along with the platonic idea of text as an “authentic” reflection of the composer’s original work, has overshadowed more than illuminated the interpretive perception and construction of musical text as performance in progress, which may be susceptible to being improvised and modified without exhausting its own identity, adapting to aesthetics, historical contexts, and to diverse geographies, for the sake of its survival in the repertory of a determined institution or within the historical canon of Western music history. We must thus rethink the concept of musical work in the history of music, which is much more related to the practical development of multiple musical performances than with the philosophical conceptualization of an original Urtext that never has existed before the Romantic music.

REFERENCES

- Adler, Guido. 1919. *Methode der Musikgeschichte*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Aguirre, Soterraña, and Griffiths, John, eds. *Making Musical Works in Renaissance Spain*. Turnhout: Brepols [Forthcoming].
- Benjamin, Walter. 1940. "Über den Begriff der Geschichte." *Gesammelte Schriften* 1(2): 691–704.
- Berlin, Isaiah. 2013. *Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.
- Bloch, R. Howard. 1994. *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloom, Harold. 1994. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. London: Hartcourt Brace.
- Boswell, James. 1791. *The Life of Samuel Johnson*. London: Henry Baldwin.
- Butt, John. 2005. "Attempts to define a *work-concept*." In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Music*, 28–33, edited by Tim Carter and John Butt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingwood, Robin G. 1946. *The idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Comte, Auguste. 1865. *A General View of Positivism*, trans. J. H. Bridges. London: Trübner.
- Croce, Benedetto. 1941. *History as the story of Liberty*. London: George Allen and Unwin Limited.
- Cook, Nicholas. 2003. "Music as Performance." In *The Cultural Study of Music*, 204–214, edited by Martin Clayton, Trevor Herbert, and Richard Middleton. New York: Routledge.
- Cook, Nicholas. 2013. *Beyond the Score: Music as Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Cook, Nicholas, and Everist, Mark, eds. 1999. *Rethinking Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahlhaus, Carl. 1983. *Foundations of Music History*, trans. J. B. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dilthey, Wilhelm. 1910. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin: Verlag der Königl.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Morh Siebeck.
- Gardiner, Patrick. 1959. *Theories of History*. London: The Free Press.
- Ginzburg, Carlo. 1976. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Turin: Einaudi.
- Goehr, Lydia. 1992. *The Imaginary Museum of Musical Works*. Oxford: Clarendon Press.
- Gombrich, Ernst. 1950. *The Story of Art*. London: Phaidon.
- Kant, Immanuel. 1781. *Kritik der Urteilskraft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kenyon, Nicholas, ed. 1988. *Authenticity and Early Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramer, Lawrence. 1992. "The Musicology of the future." *Repercussions* 1: 5–18.
- Lütteken, Laurenz. 2015. "The work concept." In *The Cambridge History of Fifteenth-Century Music*, 55–68, edited by Anna Maria Busse and Jesse Rodin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manfred, Frank. 1997. *"Unendliche Annäherung": Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Maniates, Maria R. 1979. *Mannerism in Italian Music and Culture 1520-1620*. Manchester: The University of North Carolina Press.
- Massin, Jean, and Massin, Brigitte. 1967. *Ludwing van Beethoven*. Paris: Fayard.
- Meinecke, Friedrich. 1936. *Die Entstehung des Historismus*. Munich: Oldenbourg.
- Meyer, Leonard. 1956. *Emotion and Meaning in Music*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Panosky, Erwin 1960. *Renaissance and Renaissances in Western Art*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- Porter, Roy. 1988. *Edward Gibbon: Making History (Historians on Historians)*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Ratner, Leonard G. 1980. *Classic Form: Expression, Form and Style*. New York: Schirmer Books.

- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit*. Paris: Le Seuil.
- Robinson, Sydney. 2001. "Historical Editions." *Grove Music Online*, July 7. <http://www.grovemusic.com>.
- Schiller, Friedrich. 1795. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Tübingen: Cotta.
- Schindler, Anton. 1840. *Biographie von Ludwing van Beethoven*. Münster: Aschendorff.
- Schleiermacher, Friedrich. 2019. *Teoría Hermenéutica completa*. Madrid: Instituto Juan Andrés.
- Schlosser, Johann. 1828. *Ludwing van Beethoven: Eine Biographie*. Prague: Stephani and Schollosser.
- Staneviciute, Ruta, and Povilioniene, Rima, eds. 2015. *Sociocultural Crossings and Borders: Musical Microhistories*. Vilnius: Lithuanian Academy of Music and Theatre.
- Stanley, Glenn. 2001a. "Musicology: II.1. Historical Method." *Grove Music Online*, July 7. <http://www.grovemusic.com>.
- Stanley, Glenn. 2001b. "Historiography." *Grove Music Online*, July 7. <http://www.grovemusic.com>.
- Sullà, Enric. 1998. *El canon literario*. Madrid: Arco Libros.
- Swafford, Jan. 2014. *Beethoven: Anguish and Triumph: A Biography*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Taruskin, Richard. 1988. "The Pastness of the Present and the presence of the Past." In *Authenticity and Early Music*, edited by Nicholas Kenyon, 137–207. Oxford: Oxford University Press.
- Tomlinson, Gary. 1984. "The Web of Culture: A context for Musicology." *19th-Century Music* 7(3): 350–362.
- Tomlinson, Gary. 1993. *Music in Renaissance Magic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Treitler, Leo. 1984. "What Kind of Story is History?" *19th-Century Music* 7(3): 363–373.
- Treitler, Leo. 1989. *Music and the Historical Imagination*. Massachusetts: Harvard University Press.

Treitler, Leo. 1999. "The Historiography of Music: Issues of Past and Present." In *Rethinking Music*, 356–377, edited by Nicholas Cook and Mark Everist. Oxford: Oxford University Press.

Wackenroder, Wilhem Heinrich, and Tieck, Ludwig. 1796. *Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Berlin: Johann Friedrich Unger.

Warburg, Aby. 1932. *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Berlin: Teubner.

Weber, Max. 1917. "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften." *Logos* 7: 40–88.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.018>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 337-358



Sound worlds, aesthetics and emerging technologies

*Universos sonoros, estéticas
y tecnologías emergentes*

MARÍA LUZ RIVERA FERNÁNDEZ

Profesora Asociada en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
mluz.rivera@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 359-374



Recibido: 15/08/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Las propuestas artísticas musicales del siglo XX y XXI han incorporado todo tipo de sonidos a las acciones artísticas, cambiando la percepción de la obra de arte, y fomentado una forma nueva de escuchar el entorno. En este artículo analizamos los recursos sonoros de algunas propuestas imprescindibles en el viaje sonoro de los siglos XX y XXI. En primer lugar, la figura de un inventor y visionario español, José Antonio García Castillejo, el Cura Castillejo, como precursor absoluto de la música electrónica con su aparato electro compositor, y sus visionarias concepciones de la música y del arte. En segundo lugar, las propuestas de John Cage. En tercer lugar, las ideas de Murray Shafer en Canadá y su Paisaje sonoro. En cuarto lugar, la genialidad de Llorenç Barber en España, para terminar finalmente con la concepción de la investigación artística de Alex Arteaga. El análisis de estas propuestas nos permite señalar en la conclusión cómo el universo sonoro se ha ampliado enormemente y las prácticas artísticas se han abierto a realidades nuevas, a las tecnologías emergentes y concepciones de una escucha global y abierta.

Palabras clave: Contemporary Music, Esthetics, Soundscape, Aurality.

Abstract

The musical artistic proposals of the 20th and 21st centuries have incorporated all kinds of sounds into artistic actions, changing the perception of the work of art, and fostering a new way of listening to the environment. The universe of sound has expanded enormously and artistic practices have opened up to new realities, emerging technologies and conceptions of global and open listening. In this article we analyze the sound resources of some essential proposals in the sound journey of the 20th and 21st centuries. In the first place, the figure of a Spanish inventor and visionary, José Antonio García Castillejo, el Cura Castillejo, as the absolute forerunner of electronic music with his electro composer device, and his visionary conceptions of music and art. Second, the proposals of John Cage. Third, the ideas of Murray Shafer in Canada and his Soundscape. Fourth, the genius of Llorenç Barber in Spain, to finally end with the conception of artistic research by Alex Arteaga.

Keywords: Palabras clave: música contemporánea, estética, paisaje sonoro, auralidad

Introducción

LA PREOCUPACIÓN POR LA EVOLUCIÓN de los discursos musicales contemporáneos, desde una perspectiva estética y artística nos introduce en un debate clásico de la dualidad “obra de arte/público” o redefinida en el ámbito musical “compositor/público” y “compositor/intérprete/público”. Se da un cambio desde unas estéticas románticas que ponían el punto de mira en el artista y las estructuralistas u objetualistas que lo hacían en la obra de arte. Desde mitad del siglo XX el papel activo del receptor de la obra transforma las prácticas artísticas. Como señala Marchán Fiz “el texto solo tiene un sentido potencial, que, al actualizarse, constituye la obra”¹. La música es uno de los campos donde la estética de la recepción se experimenta y el intérprete es el primer receptor de la obra. A partir de los años 50 hay obras musicales que “requieren y hacen posible una nueva relación de sus receptores con ellas...obras con respecto a las cuales el intérprete asume un papel que no solo rebasa el que le reconoce la estética tradicional, sino también el que le asigna al receptor la estética de la recepción”². En propuestas más recientes, la labor del compositor se desintegra, más allá de la lógica creadora intrínseca del discurso musical. A partir del ruido y del silencio, la propuesta estética conlleva abrirse al universo sonoro que genera no sólo el compositor o el intérprete, sino el público, el entorno. Como ha reflexionado López Quintás, “compositor, intérprete y obra de arte, son en todo rigor, ámbitos de realidad, realidades abiertas capaces de intercambiarse posibilidades. Este intercambio da lugar a un encuentro, que es un modo de relación elevadísimo”³. En este punto, paradójicamente con toda una tradición de esfuerzo, imitación y superación de un lenguaje de gran complejidad formal, que caracteriza tantas veces la creación musical, lo que pasa a ser importante surge del propio ámbito cotidiano.

EL movimiento futurista, música eléctrica

SI VOLVEMOS LA MIRADA a las primeras vanguardias del siglo XX y recordamos la figura de Luigi Russolo (1885-1947), que firmó el *Manifiesto Futurista* de Marinetti

¹ Marchán Fiz S., *Real/Virtual en la estética y la teoría de las artes*, Barcelona, Paidós, 2006, p.19.

² Marchán Fiz S., *Real/Virtual en la estética y la teoría de las artes*, o.c. p. 21.

³ López Quintás A., *Estética Musical. El poder formativo de la música*, Valencia, Rivera Mota, 2010 p. 148.

en 1910 y que escribe *El Arte de los Ruidos* en 1913, volvemos a los fundamentos del movimiento futurista. En este texto se encuentra el principio para incorporar cualquier sonido en la Música, como expresa en su conclusión número 2 “los músicos futuristas deben sustituir la limitada variedad de timbres de los instrumentos que posee la orquesta por la infinita variedad de los timbres de los ruidos, reproducidos con apropiados mecanismos”⁴. Para los futuristas, el ruido adquiere un papel protagonista, y Russolo propone la sustitución de los sonidos, timbres y escalas tradicionales por escalas de cuartos y octavos de tonos y la creación de nuevos instrumentos y utilización de todo tipo de máquinas para esta nueva música.

En España, tenemos un personaje único muy desconocido para casi todos, que se anticipó a la música electrónica y a los audiolibros, entre otros de sus inventos, Juan García Castillejo (1903-1985), el Cura Castillejo⁵. Castillejo es un músico visionario y un inventor. Para nuestra reflexión es relevante ya que crea un aparato electro compositor en 1933, máquina en la trabaja durante muchos años y en la que se vale de la tecnología de la época, máquinas de escribir, teletipos, válvulas, transistores... con la cual podía hacer música eléctrica, tener una emisora de radio automática o incluso producir un libro sonoro que por medios eléctricos que él aseguraba que podría ser enviado y compartido de forma universal. Introducía medios electrocásticos para la combinación de los eventos sonoros y quería darles una finalidad práctica, creando una emisora que de forma automática y sin intervención humana funcionara de forma autónoma. El aparato electro compositor musical era una máquina a modo de un sintetizador y lograba la composición con música hecha con medios eléctricos y la utilización de procedimientos aleatorios para la combinación de los sonidos resultantes. A él le gustaba hablar de la electro composición como elemento de sorpresa y de música espontánea. Además el Cura Castillejo, que trabaja desde su despacho parroquial en Segorbe, patenta varios de estos inventos (como la revisión del sistema de código Morse de su época y el triteclado) y así nos muestra en su libro que autopublica en 1944, *Telegrafía rápida, el triteclado y música eléctrica*, libro que ha sido reeditado en 2021 en una edición facsímil publicada por la Fonoteca SONM de Arte Sonoro y Música Experimental de Murcia.

Con ocasión de su 110 aniversario y los 80 años de su Aparato Electro Compositor Musical (1933), la Asociación de Música Electroacústica de España (AMEE) organizó un Concierto en 2013 en el Conservatorio Superior de Música de Valencia Joaquín Rodrigo, donde se homenajeaba a Castillejo. Un grupo de compositores de música electrónica, coordinados por Miguel Molina Alarcón, hicieron sonar de

⁴ <https://www.uclm.es/es/centros-investigacion/cdce/ediciones/russolo9>

⁵ Artículo sobre el cura Castillejo: <https://www.elindependiente.com/tendencias/historia/2019/01/20/cura-visionario-senalo-futuro-la-musica-electronica/>

nuevo las invenciones de Castillejo⁶, como el Aparato Electro Compositor Musical que fue creado por Castillejo en 1933 y presentado a sus contemporáneos pero no logró nunca ser apoyado para su comercialización o su posible utilización en las emisoras de su época, a pesar de llegar a plantear la creación de una emisora de radio que funcionaba al azar. Esta idea fue recreada en 2013 gracias a un programa informático con un software libre creado por Stefano Scarani en el que introduce los parámetros que Castillejo determina en sus escritos. El sistema que produce Scarani introduce elementos musicales como escalas musicales y elementos no musicales como trinos, gorgojeos, anuncios de la época, como hacía Castillejo, con la introducción de máquinas de escribir, teléfonos, válvulas... (como eventos que puede activar y desactivar). Incluso propone la inclusión de sonidos muy valencianos (Castillejo pasa su vida en Segorbe, Castellón) como las explosiones pirotécnicas, y propone combinación de sonidos de éstas de forma arrítmica y casual para crear una mascletá sin pólvora, y así evitar los inconvenientes de las explosiones. También recrea la emisora de radio publicitaria con la inclusión de cuñas publicitarias radiofónicas de la época de Castillejo que se emiten aleatoriamente. Otra de las ideas visionarias de Castillejo fue la creación de los libros parlantes y su difusión por las ondas eléctricas.

En el concierto homenaje, Rubén García en su pieza *Vibraciones Irregulares*, profundiza en otra de las ideas de Castillejo, la incorporación de todo tipo de sonidos como los sonidos inaudibles por los humanos, como los infrasonidos, los sonidos de las plantas (como la cavitación), ruidos de insectos y peces, actividad ultrasónica de murciélagos, actividad geológica, terremotos y tsunamis y lo combina y explora en su obra.

La música electrónica actual supone la realización tecnológica de los principios teóricos postulados por Russolo y el Cura Castillejo. Tendrían que pasar muchos años hasta que se materializara la música electrónica y las tecnologías de grabación y difusión del sonido se universalizaran.

Musica experimental y paisajes sonoros

UNA GENERACIÓN POSTERIOR al Cura Castillejo y en los Estados Unidos de América, las propuestas artísticas de John Cage (1912-1992) están motivadas por una concepción de la escucha nueva y del papel del artista y de la interpretación y la experimentación en música. Plantea experiencias artísticas y abrió caminos para

⁶ El Concierto está grabado y disponible en Youtube: <https://youtu.be/jFZk6WrbOKw>

una nueva comprensión de la música y el arte. Desde 1938 compone para piano preparado, introduciendo objetos para producir efectos sonoros, como en *Sonatas e Interludios*, aún con forma y lenguaje tradicionales. Desde 1950 evitó la tonalidad y la repetición. La obra de Cage “planeó como un espíritu liberador sobre el extremo más radical de la música estadounidense. Había llevado la tarea de dismantelar toda la “moda de profundidad” europea, como él la llamó”⁷. Llega a la posición de que la verdadera realidad de la música se da en el momento de la ejecución, “el compositor... pasa a proclamar ahora el carácter único e irrepitible de la ejecución de lo que está sonando en ese mismo instante”⁸. Para Cage la composición es necesariamente experimental, la ejecución es única y no se puede repetir. Intentó restaurar el carácter comunitario de la música y poner énfasis en el proceso creativo, que recuerda a las músicas improvisadas de la tradición oriental⁹. Quiere dar en sus composiciones un material de terminado y unas reglas de juego. A partir de *Music of Changes* de 1951, descubre el texto oriental del I-Ching, El libro de los cambios, “el azar pasa a ocupar el lugar central para neutralizar la idea de la voluntad artística”¹⁰.

En agosto de 1952 en Woodstock, el pianista David Tudor estrena *4,33*. Inaugura una concepción del *Silencio*¹¹ que irrumpe en forma de partitura en *4,33* y que forma parte de la vivencia de la música de John Cage. En sus reflexiones sobre el silencio y tras mucha experimentación e investigación llega a la conclusión de que el silencio no existe¹². En *4,33* el sonido no lo produce el intérprete, ni el compositor, aunque es una obra para piano en tres movimientos¹³ sino que es el entorno sonoro circundante y cada vez que se ejecuta es una experiencia nueva y viva. Su producción es un canto a la libertad de los sonidos, lema que resuena en sus escritos, *Let the sounds be themselves*¹⁴. El material aportado por Cage en sus obras será cada vez más escaso e irá dejando más paso al azar y a la improvisación en el momento de la interpretación. En su conferencia de 1958 *Composición como proceso*¹⁵ explicitó las técnicas de azar utilizadas y su visión del silencio. Se dio cuenta de que lo que se creía como silencio no lo es. John Cage había abierto

⁷ Ross A., *El ruido eterno*, Barcelona, Siex Barral, 2009, p-594.

⁸ Dibelius U., *La música contemporánea a partir de 1945*, Madrid, Akal, 2004, p.173.

⁹ Small C. *Música*, Sociedad y Educación, Madrid, Alizanza 2006, p.177.

¹⁰ Noya J. *Armonía Universal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p.286.

¹¹ Cage J. *Silencio*, Madrid, Ardora 2007.

¹² Los experimentos de Cage fueron llevados a cabo en la Universidad de Harvard, en las denominadas cámaras sordas, unas habitaciones especiales con seis paredes hechas de un material especial. Allí pudo experimentar que sí existían sonidos. “Cuando los descubrí al ingeniero encargado, me explicó que el agudo era mi sistema nervioso en funcionamiento; el grave, mi sangre circulando. Y estos continuarán después de mi muerte. No es preciso preocuparse por el futuro de la música”. Cage 2007, *Silencio*, o.c. p.8

¹³ Representación de *4.33*: <https://youtu.be/JTEFKFiXSx4>

¹⁴ Cage J., Kostelanetz R., John Cage: *John Cage: An Antology*, New York, Da Capo Press, pp. pp. 117-118.

¹⁵ Cage J. *Silencio*, o.c. pp-pp 18-56.

con 4.33 un camino a la toma de conciencia de los sonidos del entorno, esta obra silenciosa donde el sonido era producido por el entorno se convierte en centro de la producción sonora.

La consolidación y el uso artístico de las técnicas de grabación hicieron posible una mayor conciencia sobre los sonidos, también la incorporación de todo tipo de sonidos dentro de los discursos musicales, la experimentación musical, la música concreta, y el arte sonoro. M. Schafer (Canadá 1933-2021) trata el entorno como un “conjunto instrumental determinado”¹⁶ realiza las primeras grabaciones de paisajes rurales y urbanos. En la universidad Simon Fraser de la Columbia Británica, crea el World Sounscape Project¹⁷, donde forma un “equipo interdisciplinar dedicado a “retratar” los diversos paisajes sonoros, no solo para degustarlos con fines ético-recreativos sino para intentar modificarlos y recrearlos”¹⁸. Trata de resaltar la importancia de la calidad sonora de la sociedad y también crear conciencia del nivel de ruido de la sociedad. Quería concienciar a la sociedad y emplea por vez primera términos como contaminación sonora o ecología sonora que fueron creados por Schafer. Surgen iniciativas locales en distintas partes del mundo¹⁹. Estamos en los años 70 y como nos cuenta Barber en su *Cartografías sonoras*²⁰, tanto el micrófono para recoger los sonidos en el aire y , el hidrófono, el dispositivo que es capaz de captar los sonidos en el agua y que descubre una faceta que desconocíamos, el mar está lleno de vida sónica. Los artistas descubren una inmensidad de materiales sonoros disponibles para su experimentación artística.

En España, contamos con el artista citado Llorenç Barber²¹(1948) que frecuenta los cursos de Darmstadt en los 70, descubre a Cage, conoce a Stockhausen, Mauricio Kagel o Ligeti. Cuando descubre las experiencias de Schafer se convierte en soundsaper y crea el tipo de eventos sonoros a los que ha llamado “city-concert”,

¹⁶ Barber Ll. Palacios M. , *La mosca tras la oreja. De la música experimental al arte sonoro en España*. Fundación Autor – SGAE, 2010, p. 183.

¹⁷ Toda la información y las bases de datos de los audios están la página web del proyecto, continuado por Barry Truax, actualmente profesor emérito de la universidad Simon Fraser están recogidos en <https://www.sfu.ca/sonic-studio-webdav/WSP/index.html>

¹⁸ Barber Ll. Palacios M. 2010, *La mosca tras la oreja. De la música experimental al arte sonoro en España*. o.c. p.183.

¹⁹ En Madrid se creó el Madrid Sounscape que en la actualidad en 2020 fue continuado por el proyecto ASOMA, Archivo Sonoro de Madrid 2020, con paisajes sonoros de 2020. La singularidad de este proyecto, cerrado en el tiempo, es que realizó desde antes de la pandemia, y durante ella, del 7 de marzo al 28 de agosto de 2020, Más información en su página web: <https://asomadrid.com/proyecto>

²⁰ En la Conferencia *Cartografías Sonoras* en el Círculo de Bellas Artes, Madrid, 19-05-2021, Barber desgrana su autobiografía y los eventos más importantes relacionados con ella, en el minuto 22 expone la importancia de los micrófonos y los hidrófonos : <https://youtu.be/zwYR9e1tHdc>,

²¹ Llorenç Barber 3 diciembre 2021, Desde allí, Madrid Centrocentro: <https://youtu.be/m1s5OhTW8E>,

que “no es música para el oído solo, es música para el cuerpo entero”²². El concepto de escucha se ensancha y se agranda, se enraíza en tradiciones y memoria, en los espacios y en los tiempos pretéritos y futuros. “Oír es recomenzar. El misterio seguirá intacto, pero el oidor habrá alimentado su vivir. Mas que rondar las certidumbres, oír es aplazar la muerte”²³. En el mismo texto afirma: “Una de las funciones de la música es enseñar a oír en profundidad, esto es a desarrollar sensibilidad y conocimiento”²⁴. “Un concierto de ciudad, con campanas o con multitud de bandas, es un exhibir y magnificar esas reservas de realidad de que todavía disponemos, frente a esa tendencia a lo banal que tanto artificio virtual o tanta “banda sonora” esparcen por doquier (esos “piromusicales” que tanto gustan a los políticos)”²⁵.

En distintas partes de España y del mundo ha realizado más de 200 intervenciones en distintas ciudades con su proyecto *Sonar ciudades* sobre las campanas²⁶. “La campana la tiene que tocar gente local. No quiero especialistas: me parece ridículo. La ciudad es la que tiene que querer sonar y proporcionar sus propios músicos, si no, no vale la pena”²⁷. El concierto de ciudad hace sonar a la ciudad desde sus elementos sónicos, cuenta con sus ciudadanos, entronca con su historia, con sus espacios, con su presente, interroga y abre a los participantes a la escucha, a la vida, a la felicidad. Como ejemplo de estos conciertos de ciudades tenemos el que realizó Barber con motivo del VIII Centenario de la Catedral de Burgos. Para esta ocasión Barber diseñó un espectáculo denominado *Flamígera Symphonia*²⁸, donde contó con 14 campanarios de la ciudad de Burgos, 70 músicos coordinados Pedro Bartolomé Arce, director de la Joven Orquesta Sinfónica de Burgos (JOS-Bu), además de otros instrumentos como silbatos y un espectáculo pirotécnico. Todo esto coordinado en la dirección musical por Montserrat Palacios, con una partitura cronométrica donde están todos los eventos perfectamente ordenados.

A la avidez artística de Barber le debemos el impulso del arte sonoro en España, siempre desde su búsqueda de la libertad, la integridad y la felicidad de la producción artística más comprometida²⁹. Aporta una gran coherencia y continuidad a sus proyectos como de Sol a Sol³⁰ iniciados en los años 80, donde

²² Barber, Ll., “Unas músicas del imposible probable”. *Papeles del Festival de música española de Cádiz* 2005, p 161. .

²³ Barber, Ll., “Unas músicas del imposible probable”. *Papeles del Festival de música española de Cádiz* 2005, p 155.

²⁴ Barber, Ll., “Unas músicas del imposible probable”. *Papeles del Festival de música española de Cádiz* 2005, p 156.

²⁵ Barber, Llorenç. . “Unas músicas del imposible probable”. *Papeles del Festival de música española de Cádiz* 2005, p 156.

²⁶ García Sánchez, M. T., *De la ciudad en vibración al ser resonante: Una investigación a propósito de los conciertos de campanas de Llorenç Barber*. Tesis Doctoral, 2011.

²⁷ Barber Ll. *El placer de la escucha*, Madrid, Ardora, 2003, p. 102.

²⁸ *Flamígera Symphonia*: El evento fue grabado y está disponible en YouTube: <https://youtu.be/QtZh6APh6Wo>

²⁹ En la Conferencia Cartografías Sonoras en el Círculo de Bellas Artes, Madrid, 19-05-2021, Barber desgrana su autobiografía y los eventos más importantes relacionados con ella : <https://youtu.be/zWYR9e1tHdc>

³⁰ De Sol a Sol: https://sineris.es/sonando_de_sol_a_sol_ejercicios_de_noche_en_vela.html

experimenta con los sonidos y su relación con el entorno, la plurifocalidad, la improvisación y experimentación sonora, ejes que están presentes en sus proyectos musicales. Siempre ha compartido sus descubrimientos sónicos con sus amistades y el público y funda grupos musicales donde comparte estas vivencias musicales, empezando por Actum en 1974, Taller de Música Mundana 1978, o ENSEMS en Valencia en 1979. En el año 2022 se cumplió la 24 edición de ‘Nits d’Aielo i Art’³¹, festival donde se celebra la creación y experimentación sonora, se crea la I beca de creación Llorenç Barber y se otorga el XIV Premio Cura Castillejos, premio donde reivindica la figura del Cura Castillejos y premia la Música Experimental y Arte Sonoro y las aportaciones realizadas en estos campos en diversas partes del mundo³².

Entorno e investigación artística

LAS CLAVES PARA ANALIZAR, experimentar y comprender las experiencias artísticas de nuestros días están relacionadas radicalmente con los cambios sociales, culturales y tecnológicos de nuestras sociedades. Por eso, proyectos visionarios como los del Cura Castillejo, en el pasado utópicos, son posibles hoy gracias a las tecnologías de la información. Las tecnologías musicales de otras épocas, cómo el órgano por ejemplo, estaban asociadas a espacios religiosos y de poder. Las iglesias, los palacios y salones aristocráticos poco a poco fueron perdiendo su primacía como ámbitos de la música y se crearon teatros e instituciones democráticas. Desde hace tiempo, en el discurso y las prácticas musicales contemporáneas se vive una necesidad de salir de los auditorios tradicionales, de llegar a nuevos públicos.

Las nuevas tecnologías han ampliado el tratamiento del sonido y la imagen, internet se convierte en un escenario digital y global. La ubicación de la música contemporánea ha conquistado más espacios dentro de centros de arte contemporáneo y que actualmente son sede de Festivales, eventos y ciclos regulares de música. Las fronteras artísticas se han desvanecido. El público que frecuenta estos espacios está abierto a la vivencia de actividades artísticas donde los medios tecnológicos son ya habituales, las exposiciones incorporan elementos electrónicos, pantallas e instalaciones sonoras. La música electrónica desde los años 50, así como el descubrimiento de la cinta magnetofónica, abre paso a una nueva vía “para producir músicas crea-

³¹ Más información en : <https://www.lasprovincias.es/costera/nits-daielo-celebra-20220616121552-nt.html>

³² Premio Cura Castillejo 2021: <https://youtu.be/ydbMAJQa1Vg>

das en laboratorios electroacústicos y cuyo resultado es una obra musical grabada que nos se interpreta sino que se reproduce”³³.

Las experiencias de Pierre Schaeffer (1910-1995) que bautiza como Música Concreta, en la que a partir de los sonidos instrumentales o ruidos crea una obra musical independiente, como *Estudio de Ruidos* (1948) o *Sinfonía de un hombre solo* creada con Pierre Henry (1950). En 1958 crea el Grupo de Investigación de Música Concreta (que continúa con su actividad en nuestros días, solo que desde 1975 pertenece al INA -Instituto Nacional Audiovisual- y pertenece a la Radiotelevisión pública de Francia). El Grupo de investigación tiene tres funciones principales, asociadas siempre a Radio France, la emisora de radio estatal francesa. En primer lugar la producción y creación musicales, en segundo lugar, actividades de investigación sobre el sonido en su dimensión estética y sociológica y una tercera de conservación y revaloración del patrimonio sonoro. El libro de Schaeffer, *Tratado de objetos musicales*, publicado en 1968, condensa el pensamiento y las ideas musicales y es un libro de referencia para conocer los inicios de la música concreta y la electrónica³⁴ (Schaeffer 1988).

La música electrónica surge de las experiencia en la radio de Colonia que investigaban sobre la generación de sonidos en el laboratorio a los que aplicaban una manipulación. Las diferencias entre música concreta, que partía más de los ruidos del mundo exterior, y la electrónica, que generaba sonidos en el sintetizador se fue difuminando. Además la música electrónica se fusionó con la música instrumental ya en 1958 Pierre Boulez crea obras como *Poesies de Pouvoir* o Bruno Maderna *Musica in due dimensioni* donde se difuminan las fronteras. Los medios tecnológicos, la grabación y reproducción del sonido, hicieron que el sonido se hiciera objeto artístico y que permanezca en el tiempo. “Probablemente las tecnologías de reproducción del sonido, desde el principio, hayan sido un factor de absolutización y universalización de la música como ningún otro”³⁵. Esta materialización de la música, la multiplicidad de efectos de la manipulación del sonido, la suma a los sonidos de los instrumentos e instrumentistas, la creación de un nuevo objeto artístico, dimensionan aspectos de la escucha que se unen la práctica actual de la música y el arte sonoro. Ya que unas técnicas no hacen que se abandonen las antiguas sino que los artistas las exploran y transitan en sus investigaciones y propuestas musicales. Así se denomina actualmente este tipo de creación actual, “artistic resercher”, que, lejos de contraponer o separar

³³ Halffter C, López de Osaba P. Marco T. , Historia de la Música, UNED, Biblioteca de Educación Permanente, 1976, p. 202.

³⁴ Schaeffer P. , *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988.

³⁵ Noya J., *Armonía Universal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p.79.

de alguna manera las facetas del arte y de su investigación, tiene más bien a su integración total”³⁶.

Dentro de este ámbito de innovación y creación musical, debe resaltarse el proyecto *Auralidad y entorno*, *Aurality and environment*, perteneciente a FASE ³⁷, un Festival de Arte Sonoro y música contemporánea que en sus ediciones de 2015, 2016, 2017 y 2018 se dedicó a la reflexión sobre la relación entre el entorno y la auralidad, con prácticas de escucha y producción sonora. “El objeto de Fase 6 es la construcción perceptiva, especialmente aural, del entorno: y es que el entorno no se entiende en este contexto como entidad dada, existente en sí misma y reducible a la suma de los objetos que nos rodean, sino como un todo emergente constituido a través de nuestra interacción con dichos objetos”³⁸. Este *entorno de investigación* se articuló y desarrolló temporalmente en cuatro partes³⁹. La primera fue *emerging environments. tabacalera*, una instalación de sonido y vídeo en Madrid, en la sala Estudios de Tabacalera, de diciembre 2015 a enero 2016. En esta edición se añadió un seminario de investigación artística que contaba con María Andueza, artista e investigadora, Ana García Varas, filósofa y Lluís Nacenta, comisario de esta edición e investigador. La segunda parte, *Aurality and environment*, se realizó en noviembre de 2016 en Berlín en la UDK, Universidad del arte, en colaboración con la Universidad Técnica de Berlín. “Algunas de las cuestiones abordadas incluían la relación entre auralidad y el entorno y las posibles interconexiones entre nuestras prácticas auditivas, nuestro ser-en-el-mundo-auditivo y los “mundos alrededor”(Um-welten), los posibles “mundos sónicos”(possible sonic worlds) o el ruido de fondo (background noise)”⁴⁰. La tercera parte vuelve a Madrid en 2017, con Alex Arteaga, Salomé Voeglin y Brandon Lavelle y exploran el edificio de Tabacalera, la Fábrica de Tabacos de Madrid. “El *site-specific art*, esta vez en vertiente sonora, hizo de la Tabacalera objeto de la escucha y de la mirada de los artistas invitados”⁴¹. El proyecto se cerró con la exposición *Ringkomposition*, entre noviembre de 2017 y febrero de 2018 en Madrid, donde se presentaron los trabajos de Brandon LaBelle *The Free Scene* (acoustic of cultural survival) y *The Way I walked the cars went backwards* y *Vocal Site Report*, de Salomé Voeglin y David Mollin. La publicación del libro *Auralidad y entorno*, editado por Alex Arteaga y Raquel Rivera y en la que participan los artistas e investigadores de este proyecto, podría ser el quinto momento de este proyecto de investigación.

³⁶ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, Catálogo de Publicaciones del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2017, p. 139

³⁷ FASE, página web del Festival: <https://fasefest.org>

³⁸ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. pp-pp 140-141.

³⁹ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.141.

⁴⁰ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.142.

⁴¹ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.143.

Alex Arteaga se muestra a sí mismo en su ensayo sobre la exposición y aporta claves para la reflexión estética. A partir de sus vivencias previas en el espacio de la exposición Arteaga nos invita a recorrer los espacios expositivos y dejarnos empapar por la experiencia total del entorno: “Deambulamos a través de la instalación- a través de las salas ocupadas por objetos introducidos en estas salas para configurar, indudablemente una instalación de sonido y vídeo”⁴². En esta vivencia de la apertura a su propuesta artística establece un diálogo con los receptores de la propuesta: “El contacto con la instalación, este roce íntimo, esta con-versación, esta con-fluencia, la relación temporal, sistemática, establecida entre nosotros por un período de tiempo suficiente-quizá solo permita la generación de posibilidades”⁴³. La instalación abre un espacio de comunicación desde lo cotidiano y próximo: “Una apertura en lo cotidiano sin abandonar lo cotidiano y sin ser abandonado por él”⁴⁴. Las imágenes y los sonidos que propone Arteaga en la instalación, que son los sonidos e imágenes del entorno exterior al espacio expositivo, grabados en los días anteriores a la exposición, se mezclan con la propia percepción del observador, que puede haber realizado ese mismo trayecto para llegar a la sala donde encuentra y le propone una reflexión sobre el entorno: “La correlación entre “sonidos en vivo” y “sonidos grabados”-todos los sonidos son vivos, no pueden ser grabados-actualiza su corpóreo potencial de transformación abriendo así un espacio de re-sonancia...El entorno se presenta a sí mismo como posible. Como la continua generación y realización de sus posibilidades de devenir presente”⁴⁵.

El espectador permanece en este entorno, en el espacio de la instalación, reconoce el entorno exterior en el interior de la instalación. Arteaga provoca una reflexión en el espectador sobre la espacialidad y la auralidad del entorno, pudiendo permanecer en la instalación durante el tiempo que queramos, y allí nos dejamos interrogar. Al salir de la exposición continuamos con nuestra reflexión, abandonamos el espacio de la instalación, y los elementos que nos ha brindado siguen estando presentes en nuestros pensamientos. Nuestra percepción del entorno exterior será cuestionada por la vivencia de la instalación, que es una invitación a relacionarnos de una forma nueva con el entorno, nos ofrece unas claves distintas de reinterpretación de la realidad. Gracias a la instalación salimos a la calle distintos de cómo habíamos entrado: “... es allí fuera, donde la función cognitiva de la instalación pudiera completarse mostrándola... como un dispositivo estético de transformación del entorno a través de prácticas estéticas”⁴⁶. Para Arteaga el aspecto sonoro es el principal campo de su acción, aunque por supuesto tiene presente

⁴² Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.151.

⁴³ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.153.

⁴⁴ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.156.

⁴⁵ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.157.

⁴⁶ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.157.

el apoyo de los medios visuales y la exposición cuenta con ocho altavoces y dos pantallas de vídeo: “Y como un elemento fundamental del dispositivo estético de intervención, la manera particular en que los objetos- y con ellos el entorno del participan- son constituidos cuando la auralidad es el principal campo de acción”⁴⁷.

Para Ana García Vargas, “*emerging environments. tabacalera* es un dispositivo, un mecanismo con el que hacemos algo y, fundamentalmente, que hace algo con nosotros, con nuestra percepción: investigar sobre las condiciones en las que dicha percepción se desarrolla y en las que cobra sentido”⁴⁸. El hecho de que la sala esté vacía centra nuestra atención en lo que está, en el espacio, en las pantallas de vídeo, en los sonidos que salen de los altavoces. Para García Vargas, “este trabajo se pregunta por cómo dicho entorno está determinado por el espacio construido, ocupándose en este caso del edificio de Tabacalera, del barrio alrededor de dicho edificio o las salas en las que se instaló”⁴⁹, el entorno de Tabacalera y el barrio de Lavapiés son los que configuran la instalación. “El mecanismo iniciado en las pantallas y altavoces se cumple finalmente y como culmen en la calle, en el afuera, en el paseo por los alrededores propuesto propuesto por Arteaga en la inauguración y que tiene lugar al abandonar las salas y los edificios de Tabacalera”⁵⁰. La instalación realiza una comprensión del entorno y pide una colaboración al receptor para que complete el proceso. No sólo se brindan unos materiales sino que se propone una participación en la experiencia estética: “A través de esta dialéctica de la experiencia recompuesta fuera nos brinda entonces un nuevo tipo de comprensión: la comprensión (aumentada) del entorno... es un vínculo: aquel que permite dar sentido a cada una de las cosas que vemos y escuchamos”. En palabras de García Vargas: “Por todo ello, *emerging environments. tabacalera* no es solo un trabajo artístico, sino un claro y elocuente trabajo de investigación estética...una investigación que aborda lo que no puede ser cosificado...: cómo surge lo visible y lo audible”⁵¹.

Conclusiones. Universos sonoros

COMO SE PONE DE MANIFIESTO en las obras de los compositores analizados, una de las experiencias más relevantes desde la perspectiva estética y filosófica en el ámbito de la música es la ampliación del universo sonoro. Confluye la atención sobre los

⁴⁷ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.159.

⁴⁸ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.161.

⁴⁹ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.162.

⁵⁰ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.166.

⁵¹ Arteaga A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, o.c. p.167.

sonidos cotidianos, sobre el silencio y la naturaleza, con el descubrimiento de un universo sonoro desconocido, a través de la tecnología (por ejemplo, los sonidos en el fondo marino a través del hidrófono). La ampliación del universo sonoro hace posible una interacción con la naturaleza diferente, y abre paso a una experiencia musical más amplia. Las experiencias artísticas relacionadas con la música contemporánea, dentro de la gran variedad de corrientes, lenguajes y estéticas de muchas y variadas manifestaciones con el sonido, han ido incorporando a lo largo del tiempo y sobre todo gracias a las tecnologías de tratamiento de sonido, de grabación y de reproducción, elementos nuevos que son utilizados por los artistas en sus intervenciones e invitan al público a completar la experiencia estética.

Las primeras vanguardias habían experimentado con los ruidos y pretendían renovar, desde la tecnología, la ciencia y el progreso, las bases de una nueva música. Desde entonces, la experiencia artística y estética se ha ampliado y se ha llevado a todos los ámbitos, invadiendo también lo cotidiano, que se ofrece como algo valioso. La antigua separación entre sonido y ruido se desvanece, con carácter oficial desde *El Arte de los Ruidos* (1913) y la experiencia de lo sonoro se universaliza a todo tipo de estímulo sonoro. Las propuestas artísticas ofrecen un variado abanico de posibilidades, donde las investigaciones sobre el ruido y el sonido constituyen un ámbito reciente de investigación sobre las formas de vida saludables donde el equilibrio y el ruido del entorno son analizadas tratando de reflexionar sobre las condiciones de vida de los seres humanos, la autoconciencia del entorno sonoro en el que estamos inmersos y tratando de favorecer unas condiciones más favorables para las personas.

Las intervenciones de Barber con las campanas y campanarios de todo el mundo tienen un carácter social donde intenta recrear una escucha colectiva de los elementos constitutivos de la ciudad donde la propia historia y ciudadanos de cada urbe entran en juego y redescubren un pasado común, recrean el momento y viven una identidad colectiva. Observamos un proceso de incorporación de los oyentes como parte de la creación musical. Los sonidos cotidianos, los espacios urbanos reutilizados se incorporan a la experiencia estética que se descubre como un ámbito de reflexión sobre la realidad, de transformación de la percepción de los espacios y de los sonidos. Experiencias estéticas y de investigación como la de Alex Arteaga nos invitan a una gran reflexividad sobre el entorno y a tomar parte activa en las acciones artísticas, ser conscientes de los entornos físicos y sonoros y quizás cada uno en su interior pueda transitar por otras experiencias y abrir horizontes a su percepción del mundo para descubrir de nuevo la belleza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Artega A, Rivera R, *Auralidad y Entorno*, Catálogo de Publicaciones del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2017.
- Barber, Ll., *El placer de la escucha*. Madrid, Ardora, 2003.
- Barber, Ll., “Unas músicas del imposible probable”. *Papeles del Festival de música española de Cádiz*, 2005. <http://www.centrodedocumentacionmusicaldeandalucia.es/export/sites/default/publicaciones/pdfs/musica-imposible.pdf>
- Barber Ll. Palacios M. , *La mosca tras la oreja. De la música experimental al arte sonoro en España*. Fundación Autor – SGAE, 2010
- Botella Nicolás, A M. 2020. “El paisaje sonoro como arte sonoro”. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*15 (1): 112-125. <http://doi.org/10.11144/javeriana.mavae15-1.epsc>
- Cage J., *Silencio*, Madrid, Ardora, 2007.
- Cage J. Kostelanetz *John Cage: An Anthology*, New york, Da capo Press, 1991.
- Delgado M.A., *Inventar en el desierto*, Madrid, Turner, 2014.
- Dibelius U., *La música contemporánea a partir de 1945*, Madrid, Akal, 2004.
- Halffter C., López de Osaba P. Marco T., *Historia de la Música*, Madrid, UNED, Biblioteca de Educación Permanente, 1976.
- García Sánchez, M. T., *De la ciudad en vibración al ser resonante: Una investigación a propósito de los conciertos de campanas de Llorenç Barber*. Tesis (Doctoral), 2011, E.T.S. Arquitectura (UPM).<https://doi.org/10.20868/UPM.thesis.12786>.
- Gil Noé, J. V., “La memoria convocada en los conciertos de ciudades de Llorenç Barber”. 2021 *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 16 (1): 230-249. <http://doi.org/10.11144/javeriana.mavae16-1.lmce>
- López Quintás A., *Estética Musical. El poder formativo de la música*, Valencia, Rivera Mota, 2010.
- Marchán S., *Real/Virtual en la estética y en la teoría de las artes*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Noya J., *Armonía Universal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- Ross A., *El ruido eterno*, Barcelona, Seix Barral, 2009.

Schafer R.M., *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*, Bogotá, Intermedio, 2013.

Schaeffer P. , *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988,.

Small C., *Música, Sociedad y Educación*, Madrid, Alianza, 2006.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.019>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 359-374



*“Reality is only formed in memory”:
reading of In Search of Lost Time by Marcel Proust*

*“La realidad tan solo se forma
en la memoria”: lectura de En busca
del tiempo perdido de Marcel Proust*

VICENTE LOZANO DÍAZ.

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.
v.lozano@ufv.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4443-2257>

CARMEN ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.
ma.romero@ufv.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1460-605X>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.020>
Bajo Palabra. II Época. Nº 30. Pgs: 375-390



Recibido: 19/05/2021

Aprobado: 09/08/2022

Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación Internacional: «Phénoménologie, visage et intersubjectivité» / «Fenomenología, rostro e intersubjetividad». Laborem, Universidad de IRCOM, Francia.

Resumen

Para el escritor francés Marcel Proust, el arte en general, y más específicamente la literatura, tiene la función principal de ayudarnos a incorporar el pasado a nuestras vivencias presentes, permitiéndonos asociar lo vivido anteriormente a nuestras sensaciones y experiencias actuales, y facilitando con ello que alcancemos la realidad esencial, la realidad que va más allá de los simples hechos inmediatos y de la insoportable banalidad en la que las exigencias y las urgencias de lo cotidiano tienden a sumergirnos.

Palabras clave: Literatura; realidad; representación; imaginación; memoria.

Abstract

For the French writer Marcel Proust, art in general, and more specifically literature, its main function to help us incorporate the past into our present experiences, allowing us to associate what we have lived previously to our current sensations and experiences, and thereby facilitating our reaching the essential reality, the reality that goes beyond the simple immediate events and the unbearable banality in which the demands and urgencies of everyday life tend to submerge us.

Keywords: Literature; reality; representation; imagination; memory.

1. Contexto y génesis de una obra

EN LA PRIMAVERA DE 1908, Marcel Proust, un desconocido escritor francés, está pasando por una profunda crisis personal y creativa. Tiene 37 años y hasta ahora “no ha hecho nada que merezca pasar a la posteridad”. Disipado el sueño en el que ha vivido, y al que tanto esfuerzo ha dedicado, “¿qué quedaría de él si muriera de repente?”¹.

Desde el punto de vista literario, lo conseguido hasta el momento está muy alejado de sus objetivos, y más teniendo en cuenta una dedicación intensa y exclusiva que le ha llevado a no desempeñar ninguna profesión remunerada y a vivir exclusivamente del dinero familiar: una recopilación de sus primeros textos literarios, *Los placeres y los días*, publicada en 1896, y que pasó completamente desapercibida, dos traducciones francesas ampliamente prologadas y anotadas de sendas obras del esteta inglés John Ruskin, *La Biblia de Jerusalén* y *Sésamo y lirios*, una extensa novela autobiográfica, *Jean Santeuil*, cuya escritura, insatisfecho, ha abandonado cuando lleva redactadas alrededor de mil páginas, diversos ensayos, reseñas y artículos periodísticos tanto de crítica artística como sobre diferentes temas de actualidad, y, finalmente, crónicas sobre los acontecimientos sociales de la aristocracia, acerca de sus salones y de sus fiestas. Crónicas que, por cierto, son lo único que le ha otorgado cierto reconocimiento entre los círculos más sofisticados, pues nadie como él describe la elegancia de las damas o el buen gusto de las diferentes situaciones y conversaciones. Mayor éxito ha alcanzado en su otro objetivo vital, en su empeño de ascender socialmente, habiéndose elevado desde la alta burguesía en la que había nacido hasta los círculos aristocráticos, si bien, como constata lúcida y amargamente, solo ha conseguido estar presente en dichos círculos aristocráticos como entretenimiento de los poderosos o como su amable cronista, y, desde luego, sin acercarse realmente a la meta final que se había trazado: la alta aristocracia. Afán de reconocimiento y de éxito, comprende ahora Proust, vanidad de vanidades, que no justifica el inmenso tiempo y los numerosos esfuerzos que ha tenido que dedicar a las relaciones y a las actividades mundanas de todo tipo. A todo lo cual, además, hay que añadir la dolorosa pérdida de su madre, la persona a la que más ha querido, y de cuya muerte hace tres años nunca ha terminado de recuperarse, y, finalmente, hay

¹ De Diesbach, G., *Marcel Proust*, Barcelona, Anagrama, 2013, p. 353.

también que añadir la necesidad de ocultar durante muchos años lo que, por otra parte, era evidente para todo el mundo: su homosexualidad, algo entonces condenado desde el punto de vista público y aceptado únicamente pagando el precio del secretismo y de la discreción. Secretismo y discreción que conducen necesariamente al fracaso final de cualquier relación que se entable.

Experimenta entonces Proust lo que ha sido denominado como una iluminación, una revelación profunda o una epifanía: ¿Todo lo que ha estudiado, todas sus vivencias y experiencias, su propia identidad personal, toda la gente destacada que ha conocido, tanto aquellos a los que ha apreciado como a los que no, la apasionante vida cultural y social a la que se ha asomado, el maravilloso siglo XIX y su disolución en el proceso de modernización del siglo XX, todo ello desaparecerá en el transcurrir de los años? ¿Todo se perderá con el paso del tiempo? Decide entonces iniciar una inmensa y compleja obra literaria que sirva a la vez como vehículo de auto-comprensión y como testimonio de unas vivencias y de una época que merecen permanecer más allá de la aniquilación temporal y alcanzar la posteridad. A través de la figura de un narrador anónimo, alter ego del propio Proust, y de las vicisitudes de diversos personajes, todos ellos fruto de la recreación y de la combinación de varias personas reales, se intentará recuperar, reflejar y mantener la esencia de lo sucedido, incluyendo para ello descripción, narración y ensayo. Finalmente, después de diversas tentativas, la obra acabará titulándose *En busca del tiempo perdido* y constará de siete extensos volúmenes, a cuya redacción, como es habitual en él, Proust se dedicará con una entrega absoluta que durará el resto de su vida, pues morirá poco después de finalizarla tras catorce años de extenuante trabajo, en 1922, a la edad de 51 años. Catorce años de trabajo obsesivo y compulsivo que le llevaron prácticamente a renunciar a toda vida social, saliendo apenas de casa, y que provocaron en sus conocidos y amigos la impresión de que vivía únicamente para su obra, fuera del mundo. Hasta el punto de que el escritor François Mauriac, admirador de Proust, escribe en sus recuerdos que: “Fui a verlo en su lecho de muerte, en la calle Hamelin, a un hombre que daba la impresión de estar completamente consumido. Podría decirse que vi lo que quedaba de alguien que había dejado a su obra devorarlo, día tras día”².

2. Representación, imaginación y memoria

COMO SEÑALA NICOLÁS GRIMALDI, puede explicarse el significado de *En busca del tiempo perdido* a partir de tres grandes núcleos temáticos que obedecen a las tres

² Mante-Proust, P., *Marcel Proust. La memoria recobrada*, Barcelona, Plataforma, 2012, p. 93.

experiencias fundamentales del autor-narrador de la obra: La representación, la imaginación y la memoria involuntaria³:

- 1.) La representación. Se trata de la percepción o figuración de los elementos del mundo sensible, de las personas, de las cosas y de los hechos o sucesos que acontecen “fuera” de nosotros. Incluso nuestro propio cuerpo formaría parte de la representación en tanto que lo imaginamos diferente de nuestra conciencia o mundo interior. Como defiende Bergson, filósofo que Proust conoce bien, la realidad sensible es el ámbito de lo útil y de lo práctico, el ámbito en el que nuestra inteligencia opera situando cualquier aspecto en un espacio homogéneo e intentando controlar los acontecimientos para obtener placeres y satisfacciones y evitar contratiempos o sufrimientos. Proust constata sin embargo que la representación de la realidad sensible está ligada a las experiencias de separación, de abandono y de extrañeza, pues, como hemos dicho, siempre estamos separados de las personas y cosas con los que nos relacionamos, los hechos que suceden, están siempre fuera de nosotros, son externos. En la representación hay siempre una soledad que excluye al sujeto de todo lo que se figura, podemos observar y frecuentar el mundo, las personas y las cosas, pero siempre serán externas, nunca podremos unirnos a ellas o penetrar en sus secretos⁴. La realidad sensible siempre resulta esquiva, nunca podrá formar completamente parte de nosotros. Por eso, comenta el narrador en un momento de la obra, “las verdades de la inteligencia poseen sin duda un gran valor, pero carecen de profundidad”⁵, pues no nos permiten penetrar en lo que verdaderamente importa, en los secretos de las almas humanas y en los misterios de las cosas.
- 2.) La imaginación. Precisamente para intentar superar la separación, el abandono y la extrañeza frente a la realidad sensible, el narrador, como cualquier otro ser humano, utiliza la imaginación. La imaginación es mucho más que la representación artificial de una persona, cosa o hecho que no están presentes. Para Proust, es el intento de establecer relaciones profundas con la realidad sensible inicialmente separada. Se trata de ilusionarnos, de amar, de esperar, de vivir integrados en el *fluir* de los hechos, de convertirlos en acontecimientos que nos impliquen. Desgraciadamente, Proust también constata

³ Grimaldi, N., *El beso de buenas noches. Sobre la psicología de Proust*, Barcelona, Entre ambos, 2016, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Proust, M., *À la recherche du temps perdu IV*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1989, p. 477.

por la experiencia que la imaginación termina inevitablemente en desilusión y en decepción. La amistad conduce al malentendido o a la impostura, el amor concluye en traición o en monotonía interesada, los hechos nunca suceden como esperábamos. “La imaginación, aplicada a priori a lo que está ausente, se ejercita en el vacío y es incapaz de moverse dentro de los límites de lo real”⁶. El intento de superar la separación de la realidad sensible con la imaginación acaba siempre en dolor y en angustia. Pesimismo de Proust que será uno de los aspectos que más se le critiquen, pues es innegable que posee una concepción estrictamente utilitarista de los sentimientos en general y del amoroso en particular. Es cierto que presenta el sentimiento amoroso como algo que posee una gran potencialidad de despliegue del espíritu, pero también es cierto que el amor, al igual que los demás sentimientos, no deja de ser una ilusión o fuga temporal ante la verdad de la existencia, que hay una incompatibilidad entre felicidad y verdad, que “solo asumiendo el dolor se alcanza la verdad”⁷. La verdad solo se puede extraer de la lucidez provocada por el sufrimiento, las mentiras y el dolor, o, cuando ya es demasiado tarde, por la muerte⁸.

- 3.) La memoria involuntaria. El divorcio entre la realidad sensible que percibimos, entre los hechos, y nuestra imaginación, nuestros deseos y esperanzas, solo puede ser superado por la memoria. No por la memoria voluntaria, que está al servicio de la inteligencia, y que consiste en el recuerdo útil de algo que necesitamos para desenvolvernos en el presente, como, por ejemplo, recordar donde están las llaves de la casa para entrar en ella o recordar qué general ganó tal batalla para superar un examen o utilizarlo en una discusión, sino por lo que Proust denomina la memoria involuntaria. Noción fundamental que el narrador de la obra explica con detalle en el famoso pasaje de la magdalena mojada en una taza de té, incluida al final de la primera sección de la primera parte, titulada “Combray”, del primer libro de la serie, *Por la parte de Swann*. Veámoslo con calma.

El narrador comienza el final de la indicada primera sección comentando que puede recordar determinados aspectos de la época en que durante su infancia pasaba sus vacaciones de verano junto a sus padres en la casa de sus parientes en Combray, muebles, pasajes, costumbres, sucesos, horarios, etc. Pero, añade,

⁶ Beckett, S., *Proust*, Barcelona, Tusquets, 2013, p. 79.

⁷ Gómez Pin, V., *La mirada de Proust. Redención y palabra*, Madrid, Triacastela, 2012, p. 278.

⁸ Proust, M., *À la recherche du temps perdu IV*, op. cit., pp. 488-489.

serían informaciones proporcionadas por la memoria voluntaria ligada a la inteligencia, meras informaciones sobre el pasado que nada conservarían de dicho pasado, aspectos que ya habían sucedido, que habían sido superados por el paso del tiempo y que, por lo tanto, así recordados, únicamente poseían un valor informativo, nada significaban para él, pues habían dejado de existir como tales. Cita a continuación una supuesta leyenda celta según la cual las almas de las personas que hemos perdido están cautivas en un ser inferior, en un animal, un vegetal o una cosa inanimada, y así permanecen hasta el momento, que puede darse o no, en el que de forma involuntaria nos encontramos con el citado ser inferior y entonces ellas nos llaman y las reconocemos, liberándolas, venciendo a la muerte y volviendo a vivir con nosotros. Algo parecido, continúa el narrador, sucede con nuestro pasado:

“Lo mismo ocurre con nuestro pasado. Intentar evocarlo resulta empeño perdido, todos los intentos de nuestra inteligencia son inútiles. Está oculto, fuera de su dominio y de su alcance, en algún objeto material -en la sensación que éste nos daría- que no sospechamos. Del azar depende que encontremos o no ese objeto antes de morir”⁹.

Para nuestra memoria voluntaria ligada a la inteligencia utilitaria cualquier acontecimiento de nuestro pasado es algo que ha perdido su sentido o significado como tal más allá de su posible utilización en alguna situación concreta. Por eso, su verdadero significado, aquello que ha aportado o implica para nuestra identidad personal, permanece fuera de su alcance. Sin embargo, ese significado o sentido esencial que ha resultado fundamental para nosotros está latente, y puede ser recuperado si recordamos dicho hecho pasado no con la inteligencia sino asociado con la sensación de un sabor, de un color o de un olor provocado por algún objeto. Y esto es precisamente lo que le sucede al narrador cuando un día de invierno se lleva maquinalmente a los labios una cucharada de té en la que había dejado ablandarse un trozo de magdalena:

“(…) en el preciso momento en que me tocó el paladar el sorbo mezclado con migas de bizcocho, me estremecí, atento al extraordinario fenómeno que estaba experimentando. Me había invadido un placer delicioso, aislado, sin que tuviera yo idea de su causa. Al momento me había vuelto indiferentes –como hace el amor- las vicisitudes de la vida, sus inofensivos desastres, su ilusoria brevedad, colmándome de una esencia preciosa: o, mejor dicho, esa esencia no estaba en mí, sino que era yo. Había cesado de sentirme mediocre, contingente, mortal. ¿De dónde podría proceder aquel intenso alborozo?”¹⁰.

⁹ Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1987, p. 44.

¹⁰ Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, op. cit., p. 44.

El sabor de la magdalena mojada en el té provoca en el narrador una sensación de euforia, de sentirse algo esencial que posee un contenido más allá de las diferentes vicisitudes de la vida y que incluso permanece más allá de la muerte. Aunque esta euforia, esta vibración que experimenta dentro de él, va acompañada tanto de la ignorancia acerca de su verdadero significado como de su causa. Recurre entonces a su inteligencia para comprender la lógica y las causas de lo que le está sucediendo, pero la inteligencia no puede darle ninguna respuesta, pues no está capacitada para ello. Permanece, pues, en un estado de confusión hasta que de repente le viene el recuerdo: el sabor era el mismo que el del trozo de magdalena mojado en té o en tila que en su infancia su tía le daba en Combray los domingos por la mañana. Y comprende entonces, todavía de manera algo confusa, que más allá de la memoria voluntaria y útil hay un tipo de memoria, un tipo de recuerdo ligado a la sensación, que permite alcanzar una realidad más allá de la realidad sensible, que permite recuperar el pasado con todo su significado más allá de la destrucción provocada por el pasar del tiempo:

“Es que, cuando después de la muerte de las personas, después de la destrucción de las cosas, nada subsiste de un pasado antiguo, sólo el olor y el sabor –más débiles pero más vivaces, más inmatriciales, más persistentes, más fieles- perduran durante mucho tiempo aún, como almas, recordando, aguardando, esperanzados, sobre la ruina de todo lo demás, portando sin flaquear sobre su pequeña gota casi impalpable el inmenso edificio del recuerdo”¹¹.

Además de la memoria voluntaria existe otro tipo de memoria, que después será denominada como “memoria involuntaria”. Memoria involuntaria que se asocia a los sentidos y que permite evocar el pasado no como algo que ya sucedió, sino como algo que está sucediendo. El pasado y el presente, lo que hemos vivido y lo que estamos viviendo, y, de hecho, más incluso lo que hemos vivido que lo que estamos viviendo, forman parte de lo que somos, constituyen nuestro yo, nuestra identidad personal, identidad que permanece más allá de las diferentes vicisitudes y de los estragos del tiempo. Por otra parte, resulta interesante constatar que en una versión dactilografiada que Proust preparó para la publicación de este primer libro de la serie había un pasaje mucho más esclarecedor y preciso acerca del significado de la memoria involuntaria, pasaje que finalmente fue omitido, y veremos más tarde que no es casualidad que en sus revisiones Proust terminase suprimiendo los pasajes más explícitos. Este pasaje, tal como está incluido en la edición crítica francesa de la obra que estamos siguiendo, indica lo siguiente:

¹¹ Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, op. cit., p. 46.

“Y sin embargo, aunque no podía identificar el recuerdo, fui elevado por la razón del placer que le precedía, aunque no fuese seguido por su <<conocimiento>>, por su clara noción. Esta razón es que en nosotros hay un ser que no puede vivir más que de la esencia de las cosas, la cual solo puede ser aprehendida fuera del tiempo. Solamente en ella nuestro ser encuentra su subsistencia, su delicia, su poesía. Él languidece en la observación del presente, en la que los sentidos no le aportan la citada esencia de las cosas, Él languidece en la consideración del pasado, que la inteligencia seca, el languidece en la espera del futuro que la voluntad construye con fragmentos del pasado y del presente convirtiéndolos incluso en menos reales al asignarles una utilidad, una distinción demasiado humana. Pero a veces un sonido o un olor, percibidos otras veces, son, por así decirlo, ampliados, respirados por nosotros a la vez en el pasado y en el presente, reales sin ser actuales, ideales sin ser imaginados, se libera entonces esa esencia permanente de las cosas y nuestro verdadero yo, que desde hacía mucho tiempo estaba como muerto, se despierta, se anima y se regocija con la celeste comida que ella le aporta”¹².

Aunque siga habiendo un estado de confusión, una incapacidad de comprender claramente lo que sucede, es evidente, indica Proust, que en el momento de la memoria involuntaria, de un recuerdo asociado a nuestros sentidos, se revela la esencia de las cosas, aquello que son y significan, y, con ella, se revela “nuestro verdadero yo”, que capta esa esencia más allá de las vicisitudes temporales y se reconoce como tal. Gracias al recuerdo del pasado a través de una sensación el sujeto alcanza la verdadera realidad, que no es una sucesión espacial, ordenada y sucesiva de pasado, presente y futuro, tal y como es la realidad sensible y utilitaria en la que se mueve la inteligencia, sino una realidad esencial en la que a partir de la constante presencia de todas sus experiencias el sujeto alcanza su identidad profunda.

Es importante insistir en el hecho de que esta memoria involuntaria no es mera nostalgia por lo ya pasado o simple repetición de lo sucedido. La memoria involuntaria radica en volver a vivir lo vivido, pero vivirlo todavía con más autenticidad. No se trata de que cuando el narrador, a partir de algún objeto ligado a una sensación, recuerda un momento en el que su madre y él observaban un campanario él esté viendo el campanario en representación o en lugar de su madre. Se trata de que él está viendo el campanario con su madre, y además, es consciente de este hecho y de que, de algún modo confuso y poco claro, comprende el sentido y significado de ese momento, lo que ese momento le aporta a la persona que él es, a su identidad, y a la humanidad en general. En efecto, la realidad esencial escapa al hecho, al fenómeno o a la simple utilidad, es una rica composición de sentimientos, de relaciones y de intenciones, se muestra como “surco, red y costura”¹³. Superada la mera sucesión

¹² Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, op. cit., p. 1123.

¹³ Simon, A., *Proust ou le réel retrouvé. Le sensible et son expression dans “À la recherche du temps perdu”*, Paris, Honoré Champion, 2018, p. 215.

temporal, reviviendo desde el presente sus experiencias pasadas todavía con más autenticidad, pues las vive más intensamente al reproducirlas con cierta comprensión de ellas, el sujeto vive en la auténtica realidad, en la realidad esencial que supera el discurrir del tiempo y que está formada tanto por los diferentes hechos como por las personas que los protagonizaron y por el propio sujeto.

Lo que hace Proust es adoptar y adaptar a sus intereses la distinción del filósofo Henri Bergson entre la memoria hábito, la memoria como mera evocación del pasado por parte de la inteligencia y que sirve para responder a las exigencias incesantes del presente, y la memoria verdadera, el pasado vivido por la intuición del sujeto, el pasado no como algo que ya pasó, sino como algo que está pasando y que da a cada presente su significación, que está ligado e influyendo en el presente de la persona, que forma parte de su identidad actual, de aquello que es, que hace y con lo que se relaciona¹⁴. Lo que Proust aprende de Bergson es que la memoria está ligada a la identidad personal. Si bien para Bergson la memoria no es una facultad que se limite a evocar el pasado o a hacernos conscientes del pasado como tal, sino que más bien es nuestro yo en sí, independientemente de las necesidades de la acción presente, asegurando la continuidad de la vida, de la existencia y de la conciencia, razón por la cual poseemos constantemente todos nuestros recuerdos, mientras que para Proust lo esencial es la discontinuidad de la sucesión temporal, que hace que el yo habitual sea reemplazado por nuestro “verdadero yo” cuando se produce esa experiencia mnésica excepcional que es la memoria involuntaria, la evocación repentina y absolutamente imprevista de un recuerdo aislado siguiendo a una impresión vivamente sentida¹⁵. Diferencia que provoca que el propio Proust proteste contra aquellos que reducen básicamente su novela a la concepción bergsoniana¹⁶, y que ha permitido que también se le pueda aplicar la distinción posterior del filósofo alemán Martin Heidegger entre lo temporal y lo temporario, entre un tiempo óntico, el tiempo de las cosas que nos afecta en tanto que materiales e implicados en los procesos utilitarios, y una temporalidad ontológica, el tiempo que nos relaciona con el Ser, con lo que posee un sentido y un significado último más allá de la banalidad de lo concreto¹⁷.

Lo importante, insiste Proust, es que gracias a la memoria involuntaria podemos superar ese divorcio entre la realidad sensible que percibimos, entre los hechos, y nuestra imaginación, nuestros deseos y esperanzas. Frente a la memoria voluntaria y utilitaria, para la que el pasado es un hecho que no vuelve y que se utiliza si es

¹⁴ Bergson, H., *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2012, pp. 167-170.

¹⁵ Vieillard-Baron, J.-L., *Le spiritualisme de Bergson*, Paris, Hermann, 2020, pp. 68-69.

¹⁶ Proust, M., *Contre Sainte-Beuve*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1971, p. 558.

¹⁷ Kristeva, J., *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 524-525.

preciso, la memoria involuntaria nos muestra que el pasado está con nosotros, que forma parte de nosotros, y que la auténtica realidad, la realidad esencial, es la unión de lo de fuera y lo de dentro, de los secretos del alma humana y del misterio de las cosas. Por eso puede afirmar el propio narrador de la obra que: “La realidad tan solo se forma en la memoria”¹⁸, pues solo a través de la memoria, recordando involuntaria e intensamente lo vivido asociado a nuestras sensaciones, podemos alcanzar esa realidad esencial que va más allá de los simples acontecimientos sensibles. Actitud que posee la ventaja del rechazo de lo banal, pero que a su vez posee también el peligro de la pasividad, de la indiferencia o extrañamiento hacia el presente y hacia lo que nos rodea.

3. La función del arte

PROUST NO ES UN FILÓSOFO, es un artista, y *En busca del tiempo perdido* no es una obra de filosofía aplicada, sino una obra de arte, en la que, en tanto que tal, su autor aspira a integrar lo vital y lo lógico, lo que se siente y lo que se sabe¹⁹. En toda verdadera novela tiene que haber una combinación de literatura y de reflexión, combinación que es precisamente lo que permite la comprensión de la esencia de lo real a la que aspira lo estético. Ya hemos visto como en el ejemplo de la magdalena el protagonista se pregunta incansablemente qué le está sucediendo y cuál es la causa, y que su respuesta nunca puede ser muy precisa, pues intenta explicar lo que le sucede utilizando la inteligencia, la razón, y, por su propia naturaleza, la inteligencia racional, vinculada a lo práctico y a lo útil, no puede explicar lo que sucede en el proceso de la memoria involuntaria, no puede ni comprender ni alcanzar la realidad esencial.

Es aquí en donde radica para Proust la función del arte y el sentido de su propia actividad literaria, el porqué de la escritura de su obra. Como todos los grandes autores modernistas, Stéphane Mallarmé, Baudelaire, James Joyce, T. S. Eliot, Franz Kafka, Hermann Broch, etc. Proust está ubicado cronológicamente en el paso del siglo XIX al siglo XX, en ese momento en el que el mundo romántico se está transformando en el mundo moderno. Situados en una realidad, la modernidad, que les incluye y a la vez les desconcierta, estos autores utilizan su obra para preguntarse por la unidad que tiene que subyacer a toda la pluralidad de formas y de manifestaciones en las que se desarrolla la existencia humana moderna, buscan la esencia

¹⁸ Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, op. cit., p. 182.

¹⁹ Compagnon, A., *Proust entre deux siècles*, Paris, Seuil, 1989, pp. 19 y 49.

o significado de la realidad que les envuelve para encontrar su propio lugar en ella. Búsqueda de la esencia de la realidad para la cual no sirve la actividad científica, que es eficaz para resolver las cuestiones cotidianas, pero que no puede ocuparse de la complejidad del alma humana ni del sentido último de los hechos al estar lastrada por las exigencias de verificación del método experimental que utiliza. Del mismo modo que tampoco la filosofía puede ocuparse de estas cuestiones debido a su exigencia de explicación racional y de sistema. Por eso todos estos autores comparten la convicción acerca de que el arte en general, y especialmente la literatura, al no padecer la exigencia de una verificación experimental o de una explicación racional resulta ser la herramienta hermenéutica privilegiada que permite captar esa esencia oculta de lo real. Solo el arte puede penetrar en lo más profundo de la realidad y mostrar su contenido.

Esta idea es expresada claramente por Proust en uno de los múltiples cuadernos de notas y esbozos que redactó durante el proceso de creación de su obra, en concreto en un cuaderno escrito entre 1908 y 1911, si bien con la forma necesariamente imprecisa de un apunte personal:

“Para añadir en la última parte sobre mi concepción del arte: Lo que se presenta obscuramente en el fondo de la conciencia, antes de plasmarlo en la obra, antes de hacerlo salir hacia afuera, es necesario hacerle atravesar una región intermedia entre nuestro yo obscuro y el exterior de nuestra inteligencia, pero cómo conducirlo hasta ahí, como aprehenderlo. Se puede permanecer horas repitiendo la primera impresión, el signo inaprensible que estaba sobre ella y que decía: ahóndame sin aproximarte, sin traerlo a uno mismo. Y, sin embargo, es todo arte, es el único arte. Solo merece ser expresado lo que ha aparecido en las profundidades y habitualmente a salvo de la iluminación de un esclarecimiento”²⁰.

El arte es esa región intermedia entre lo obscuro u oculto y la superficie dominada por la inteligencia, solo él puede expresar lo que merece ser expresado pero no puede ser aclarado o explicado. Idea que expone el narrador en el volumen séptimo y último de la obra, *El tiempo recobrado*, al indicar que el arte se refiere a aquello que a la vez es necesario y está escondido, al verdadero recuerdo que muestra “nuestra verdadera vida, la realidad tal y como la hemos sentido, y que difiere de aquello que creemos”²¹.

Esta es la meta que Proust persigue con su obra. La memoria involuntaria, el recuerdo asociado a lo que sentimos de algo que hemos vivido, aumenta su autenticidad, lo hace más esencialmente real y más vivido, pero solo cuando expresamos eso

²⁰ Proust, M., *Carnets*, Paris, Gallimard, 2002, p. 101.

²¹ Proust, M., *À la recherche du temps perdu IV*, op. cit., pp. 458-460.

a través del arte somos capaces de cierta comprensión, de expresarlo sin reducirlo a la explicación racional. Experiencia que en cierto modo puede reproducir un lector que se implique en la lectura de la obra, al que de algún modo, ayude a alcanzar la verdad y a hacer patente “el universo real bajo el universo aparente”²².

Una auténtica obra literaria, como la que Proust aspira a escribir, no solo tiene que expresar su contenido de una manera formalmente bella, sino que además tiene que mostrar la verdad que no puede decirse expresamente. Por esto cada impresión y reminiscencia que el narrador experimenta a lo largo de la obra es seguida a continuación de un comentario que inmediatamente extrae sus consecuencias, en un desarrollo narrativo a través del cual la doctrina estética presente en el libro se va revelando gradualmente en lugar de ser diferida hasta el momento del desenlace. Pero estas reflexiones que acompañan a la acción también han de tener un carácter literario, poseer una belleza formal, y, además, no pueden ser totalmente explícitas o meramente informativas. El arte muestra la verdad, permite la lucidez acerca de la existencia en general y de la propia existencia, permite vislumbrar lo esencial, pero no puede explicarlo, solo sugerirlo, pues únicamente la inteligencia racional explica, y lo esencial escapa a la inteligencia. Por eso todos los personajes de la obra “son a la vez lo que hacen y lo que ocultan”. Lo que hacen, sus acciones, el narrador lo cuenta o describe con todo detalle, mientras que lo que ocultan, apenas lo sugiere. No puede ser de otra manera, pues si se explicasen exhaustivamente los motivos del comportamiento de los personajes, “la vida secreta se haría visible” y la obra de arte que es la novela dejaría de serlo²³. Penetrar en el universo interior de los personajes, asomarse al universo real, solo es posible por la mediación de imágenes, de signos, de actos, de testimonios, de conversaciones o de gestos que el lector se verá obligado a “descifrar”. Motivo por el cual precisamente sucede lo que se comentaba anteriormente, que en muchas ocasiones cuando Proust revisaba el texto para su publicación, eliminaba algunos pasajes, no porque los considerase de poca calidad artística, sino porque eran demasiado “explícitos”, porque incluso en las reflexiones del narrador que se van alternando con la narración y las descripciones hay que mantener el “carácter sugeridor” de la obra de arte, y exigir del lector la misma atención y el mismo esfuerzo que se le exige en las secciones más literarias.

Y si todo lo anterior se consigue, el artista cumple su misión, pues después de haber vislumbrado lo esencial de la existencia, “deja de vivir exclusivamente para sí

²² Proust, M., *À la recherche du temps perdu II*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1988, p. 102.

²³ Tadié, J. Y., *Proust et le roman. Essai sur les formes et techniques du roman dans “À la recherche du temps perdu”*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 106-110.

mismo”, y se convierte “en una suerte de espejo antinarcisista”²⁴. Espejo en el que se muestre la verdad de todos los personajes y cada lector activo pueda encontrarse a sí mismo, pueda encontrar la verdad de lo humano y su propia verdad:

“En realidad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor es un simple instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que sin ese libro tal vez no habría visto en sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que dice el libro es la prueba de la verdad de éste y viceversa, al menos en cierta medida, pues a menudo la diferencia entre los dos textos puede atribuirse al lector y no al autor”²⁵.

Como concluye el narrador al final de toda la obra, él simplemente muestra, con su propio ejemplo y con el ejemplo de aquellos que ha conocido, que hay realidades esenciales, verdades humanas, que se prolongan sin medida más allá del limitado espacio que les ha tocado vivir a los seres humanos concretos que las han encarnado, y que perduran, simultáneamente, más allá de los estragos provocados por la mera sucesión temporal que todo lo borra, en el propio tiempo:

“Me daba terror que los míos fueran ya tan altos bajo mis pasos, no me parecía que fuese a tener aún la fuerza para mantener durante mucho tiempo unido a mí aquel pasado que descendía ya tan abajo. Por eso, si llegaba a disponer de bastante tiempo para realizar mi obra, no dejaría de describir en primer lugar a los hombres, aunque con ello los hiciese parecer seres monstruosos, como ocupantes de un lugar tan considerable, junto al –tan limitado– que les está reservado en el espacio, un lugar, al contrario, prolongado sin medida, ya que tocan simultáneamente, como gigantes sumergidos en los años, épocas tan distantes, entre las cuales tantos días han ido a situarse ... en el tiempo”²⁶.

Tenemos por lo tanto las dos concepciones del tiempo, que son el verdadero centro temático del libro: por una parte, el tiempo perdido, que es el tiempo relacionado con el presente, unido a las exigencias del instante y a la inteligencia, que está inevitablemente ligado a la sucesión y que terminará por borrar todo aquello que contiene, y, por otra parte, el tiempo recobrado, el tiempo ligado a lo vivido y a lo esencial, el que se recupera mediante la memoria involuntaria, y que supera el mero suceder cronológico alcanzando la eternidad, que es la única inmortalidad posible de la que puede participar el individuo humano, pues Proust, radicalmente teo, no cree en la vida después de la muerte.

²⁴ Gómez Pin, V., *La mirada de Proust. Redención y palabra*, op. cit., p. 18.

²⁵ Proust, M., *À la recherche du temps perdu IV*, op. cit., pp. 489-490.

²⁶ *Ibid.*, p. 625.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beckett, S., *Proust*, trad. de Juan de Sola, Barcelona, Tusquets, 2013.
- Bergson, H., *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2012.
- Compagnon, A., *Proust entre deux siècles*, Paris, Seuil, 1989.
- De Diesbach, G., *Marcel Proust*, trad. de Javier Albiñana, Barcelona, Anagrama, 2013.
- Gómez Pin, V., *La mirada de Proust. Redención y palabra*, Madrid, Triacastela, 2012.
- Grimaldi, N., *El beso de buenas noches. Sobre la psicología de Proust*, trad. de Palmira Feixas, Barcelona, Entre ambos, 2016.
- Kristeva, J., *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, 1994.
- Mante-Proust, P., *Marcel Proust. La memoria recobrada*, trad. de Elisenda Julibert, Barcelona, Plataforma, 2012.
- Proust, M., *Contre Sainte-Beuve*, ed. P. Clarac, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1971.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu I*, ed. Jean Yves Tadié, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1987.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu II*, ed. Jean Yves Tadié, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1988.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu IV*, ed. Jean Yves Tadié, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1989.
- Proust, M., *Carnets*, ed. Florence Callu et Antoine Compagnon, Paris, Gallimard, 2002.
- Simon, A., *Proust ou le réel retrouvé. Le sensible et son expression dans "À la recherche du temps perdu"*, Paris, Honoré Champion, 2018.
- Tadié, J. Y., *Proust et le roman. Essai sur les formes et techniques du roman dans "À la recherche du temps perdu"*, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 2003.
- Vieillard-Baron, J.-L., *Le spiritualisme de Bergson*, Paris, Hermann, 2020.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.020>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 375-390



Francis Bacon, pain and power of the body. A Deleuzian interpretation

*Francis Bacon, dolor y potencia del cuerpo.
Una lectura Deleuziana*

ANNA PIAZZA

profesora asociada en Universidad Francisco de Vitoria
anna.piazza@ufv.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.021>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 391-412



Recibido: 19/05/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Este artículo ofrece una lectura de las pinturas de Bacon a través del análisis de Gilles Deleuze, que, utilizando las filosofías de Nietzsche y Spinoza, se centra en la pregunta sobre la relación entre la materia y las fuerzas que la animan, perceptibles en los efectos que ellas producen en el cuerpo. Se destaca la novedosa interpretación que Deleuze hace de las relaciones entre materia y forma, la cual pretende superar la concepción clásica de la forma como esencia-límite, a favor de una idea de la forma como límite-tensión/espacialización, utilizando la obra baconiana para enfatizar el significado de determinadas concepciones estilísticas no solo para la historia del arte, sino incluso para la historia de la filosofía.

Palabras clave: Deleuze, Bacon, Nietzsche, Spinoza, cuerpo, potencia, fuerzas, forma, límite, espacio.

Abstract

This article offers an interpretation of Bacon's paintings focusing on the subject of the body. It takes advantage of Deleuze's analysis, who, appealing particularly to his reception of Nietzsche and Spinoza, asks the question about the relationship between matter and the forces that animate it, what becomes perceptible in the body. This question aspires to redefine the comprehension of the same relationship between matter and form, which, according to Deleuze's interpretation of Bacon, has to be read as limit-tension or limit-spatialization. In this way, on the basis of Bacon's work, it will be stressed the meaning of particular stylistic conceptions not only for art history and for the history of philosophy.

Keywords: Deleuze, Bacon, Nietzsche, Spinoza, body, power, forces, form, limit, space.

1. Introducción

Francis Bacon fue uno de los artistas ingleses más reconocidos del siglo XX, cuyas obras se caracterizaron por una particular deformación pictórica, técnica que el combinaba con un arte figurativo *sui generis*. Pocos meses antes de morir, en 1991, el pintor había dejado una última huella artística, un *Estudio sobre el cuerpo humano* basado en la imagen de su amigo y heredero John Edwards, cerrando así uno de los aspectos más destacados de su obra, aquel que trataba de analizar las líneas de fuerza que componen la figura humana, contando con el cuerpo como eje vertebrador¹. Francis Bacon, como Gilles Deleuze -estudioso de la obra de Bacon- bien sabía y destaca, se encontraba fascinado y perturbado por las “potencias invisibles” que modelan la carne de los cuerpos, y se puede decir que su investigación en la pintura consistió fundamentalmente en el intento de sacar a la luz dichas energías. En tal sentido, es posible afirmar que el genio moderno de este pintor fue la labor de destacar no tanto la relación entre materia y forma en un sentido tradicional, visible en la tradición pictórica figurativa occidental, sino justamente entre la *materia* y las *fuerzas* que la animan, lo cual se hace perceptible precisamente en los efectos que estas producen en el cuerpo.

Este artículo pretende ofrecer una lectura enfocada en el tema del cuerpo de las pinturas de Bacon en las últimas etapas de su trabajo, desde los años 50 hasta finales de los 70². A través de un análisis que recurrirá especialmente a la obra de Gilles Deleuze dedicada al pintor, *Lógica de la sensación* (1981), y a la recepción Deleuziana de las “filosofías de la potencia” de Nietzsche y Spinoza (que consideramos clave para una interpretación más adecuada de los trabajos de Bacon) el artículo plantea el problema filosófico y artístico de la transición de una concepción de la forma como esencia-*límite* a una de la forma como esencia-*potencia*, un problema que se hace patente en todo el arte visual del siglo XX. En tal sentido, se destacará como en determinadas cuestiones estilísticas translucen problemas que abarcan un

¹ Martínez i Martínez, M. A., “La presencia del cuerpo en la obra de Francis Bacon. Un análisis de la mano de Gilles Deleuze y Milan Kundera”, *Thémata. Revista de Filosofía* N° 46: 683-691, 2012, p. 684.

² Nos referimos sobre todo a los famosos “trípticos” de Bacon, caracterizados por la distorsión de las formas, la convulsión expresiva en el rostro y el esquematismo de la tripartición del cuadro. Como describe Sylvester este estilo: “(...) The smearing means disintegration: the face is already ‘food for worms’, the skull seen now ‘beneath

territorio más amplio que el de la mera historia del arte, en cuanto los estilos siempre esconden específicas visiones del mundo.

Hay que decir que, aunque Bacon no manifieste ninguna relación directa con la filosofía de Spinoza, por lo que aquí su uso tiene un fin exclusivamente heurístico, sí declaraba estar alineado con el pesimismo de Nietzsche ante el drama de la condición humana³, y, de forma similar al filósofo, creía en el poder transformador y catártico del arte. Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, su posición no terminaba en un nihilismo, sino que su arte, como bien subraya Arya, poseía un realismo revitalizante, que pretendía liberar “las válvulas de la sensación”⁴, capaces de captar lo que él llamaba los *hechos reales*, como más adelante comentaremos.

En este artículo se expondrá primero la novedosa posición de Bacon en el contexto de la historia del estilo pictórico; sucesivamente, se incidirá en la interpretación deleuziana de las filosofías de la potencia de Nietzsche y Spinoza, para demostrar su especial aplicabilidad al estilo baconiano; finalmente, se concluirá con una reflexión sobre los conceptos de cuerpo y forma, examinando los cambios que ha habido a nivel histórico-filosófico en la concepción de su interrelación, mostrando con ello el (potencial) carácter de verdad de la obra e interpretación baconiana.

2. De lo figurativo a la Figura. Espacio y sensación

PARA ENTENDER EL SIGNIFICADO del concepto de fuerza y su operatividad es necesario acercarse al estilo que Bacon aplica en sus obras, y al modo en que él mismo se sitúa en la historia del arte. Como es sabido, en sus pinturas Bacon no aplica un estilo figurativo en el sentido tradicional de la palabra. Sin embargo, su evitación de lo figurativo no implica la aplicación de un estilo expresionista o abstracto, sino más bien un análisis de la relación entre el cuerpo (o lo que actúa en él) y el espacio, es decir, de nuevo, un análisis de las relaciones que se efectúan entre ellos. Otros artistas del siglo XX, como Alberto Giacometti, declararon que la relación de las figuras con el espacio era el ámbito de investigación que más despertaba su interés, porque, como Giacometti mismo afirma, de otra forma sería imposible captar los cuerpos en su totalidad. Que la exigencia de este análisis surja en modo patente en

the skin'. The smearing means destruction: the face is wounded, shattered. The smearing means obliteration: the face is obscured by the lifted hand, and the hand may be lifted in pain, or to ward off an attack, or to claw at nose and mouth and eyes as if in an effort to wipe them away, to rub out an identity (...)" (cf. Silvester, D., *Francis Bacon. The Human Body*, London, Hayward Gallery and the University of California Press, 1998).

³ Arya, R., "Remaking the Body: The Cultural Dimensions of Francis Bacon", *Journal for Cultural Research*, 13, 2: 143-158, 2009, p. 155.

⁴ Ídem.

las investigaciones artísticas del siglo XX es testimoniado por un historiador del arte como Pierre Francastel, que en su famosa obra *Pintura y sociedad* (nacimiento y reconstrucción de un espacio plástico del Renacimiento al Cubismo) sostiene la tesis -apoyada en la psicología moderna y los estudios empezados por Piaget y Wallon sobre la conquista del espacio perceptivo de parte de los niños- de que el espacio no es una realidad en sí, de que solo la representación cambie, sino que constituye la experiencia misma del hombre. Por ello, no existiría una representación pictórica (o escultórica) exacta y correspondiente a la realidad, sino que toda representación dependería de una suma de factores, como los conocimientos de la época, una particular visión del mundo, y -factor que encuentra una particular emancipación a partir del siglo XIX- la experiencia cognitiva y emotiva del artista. Así, nota Francastel, qué si en el Renacimiento el espacio plástico se construía proyectando una sensación en un esquema geométrico y por ello intelectual, el Romanticismo empieza a preocuparse de adaptar el estilo al tono sentimental de los episodios; finalmente, con Cézanne, que afirma que el arte vale por su calidad intrínseca y no por sus sujetos, se abre un nuevo capítulo en la historia de la pintura. De ahí, poco a poco, las sensaciones registradas en el cuadro dejan de pertenecer *in toto* a la visión óptica global de un mundo constituido a priori según coordenadas regulares; la coherencia existirá más bien en el plan de la visión interior, abriendo con ello un nuevo orden de representación⁵.

Volviendo a Bacon y al análisis deleuziano, vemos como el filósofo sostiene que las únicas dos vías para evitar lo ilustrativo y lo narrativo son la búsqueda de la pura forma, la abstracción, o, por lo contrario, lo puramente figurativo; figurativo aquí entendido precisamente según el sentido que le da Cézanne, como forma sensible relacionada con la *sensación*⁶. Si por un lado la mayor parte de la pintura moderna ya había buscado en la pura abstracción una vía alternativa a lo figurativo, con Bacon nos enfrentamos a una vía más directa y sensible. Bacon, en la línea de Cézanne, habría logrado “hacer emerger la Figura de lo figurativo”⁷, descubriendo así la pintura de la sensación. Como sostiene Deleuze: “Lo pintado es la sensación.

⁵ Cfr. Francastel, P., *Pintura y sociedad: Nacimiento y destrucción de un espacio plástico, del Renacimiento al Cubismo*, Madrid, Editorial Catedra, 1990.

⁶ María Elena Muñoz, refiriéndose a la comprensión del arte de Cezanne, habla de una “cuestión expresada reiteradamente por el pintor, cuando insiste en que lo que pinta son sus ‘sensaciones coloreadas’ respecto del mundo (y no los objetos o el aspecto del mundo) lo que se desprende es que Cézanne entiende al modelo como algo que habita al mismo tiempo el mundo y la mente (*esprit*) del artista. Esto indica que su posición se distanciaba tanto de un naturalismo de tipo servil como de las posiciones simbolistas que abogaban por el abandono completo del referente sensible y que eran las que estaban imponiéndose crecientemente hacia el *fin de siècle*.” (Muñoz, M. E., “La lectura del modelo y su realización: la tarea de Cézanne”, *Aisthesis* No 52: 237-260 • ISSN 0568- 3939, 2012, p. 238).

⁷ Honorato Crespo, P., “Sensación y Pintura en Deleuze”, *Aisthesis* No 47: 272-283 • ISSN 0568-3939, 2010, p. 274.

Lo que está pintado en el cuadro es el cuerpo, no en tanto que se representa como objeto, sino en cuanto que es vivido como experimentando tal sensación”⁸.

Es muy probable que ya hubiera precursores de esta vía: Deleuze no deja de citar, entre otros ejemplos, “*El entierro del Conde Orgaz*” del El Greco (1586), donde, además de la narración que representa el entierro del conde, en el momento en que éste es recibido por Cristo ya se ve una liberación de las figuras de su papel representativo y, con ello, un juego de las sensaciones”⁹.



⁸ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2005, p. 42.

⁹ En su libro *Francis Bacon, The human body*, David Sylvester, después de haber citado a Robert Rosenblum, quien denomina el estilo de los artistas Newman, Rothko, Still and Pollock “The abstract sublime”, alaba el papel de Bacon en la pintura del siglo XX como un gran exponente de lo “Figurative Sublime” (cf. Sylvester, D., *Francis Bacon. The Human Body*, op. cit., 1998).

El misterio del hecho corresponde, según Bacon, a dicho juego de sensaciones: para que ello se manifieste es necesario, como él declara en su famosa entrevista con David Sylvester, que la imagen sea construida a partir de *non-rational marks*¹⁰; es decir, es fundamental que el “accidente” pueda entrar en el proceso creativo – tal y como demuestra, según el pintor, el autorretrato de Rembrandt de 1659, donde habría una coagulación de *non-representational marks* que hacen este retrato tan interesante y profundo. Por ello, reiteramos, a pesar de la necesidad de abandonar lo puramente figurativo, Bacon rechaza la pintura abstracta como algo exclusivamente estético, que se queda en el nivel de la belleza de sus adornos y formas, demasiado débil para poder ordenar y expresar las emociones desordenadas del artista¹¹, y demasiado cerebral para liberar los excesos de presencia de los cuerpos.

Para comprender más a fondo qué significa abandonar el carácter figurativo, y con eso empezar a investigar los sujetos en cuanto a “hechos”, debemos atender a cómo la extracción del contexto que ellos sufren significa un “no esperar nada” de la estructura exterior, inteligible, haciéndolo, por el contrario, desde un “dentro de sí mismos”. Observando especialmente aquellos cuadros como el *Triptych August 1972*, o el *Triptych 1974*, que representan figuras sedentes, confinadas en espacios geométricos, con las manos en las rodillas y las piernas cruzadas, vemos personajes que parecen arrugados, deformados. En efecto, esa deformación que sufren los personajes de las pinturas baconianas, y al mismo tiempo su aislamiento “geométrico”, esconden una voluntad de captar y manifestar unas energías que, aunque siempre orgánicamente activas, resultarían, según el pintor, eclipsadas por la pintura figurativa tradicional. La palabra utilizada por Deleuze a este respecto, “hecho” o *matters of fact*, justo expresaría un acontecimiento abstraído de un argumento, que, sin embargo, es capaz de manifestar una relación. En efecto, el *hecho* es definido por “la relación de la Figura con su lugar aislante”. Si la figura no fuera aislada, sería imposible percibir las relaciones que se desarrollan entre ella y el espacio, como, por ejemplo, ocurre en una lógica todavía narrativa, donde, según Deleuze, se impondrían las relaciones llamadas inteligibles, o de objetos o ideas.

El cuerpo se transforma aquí en fuente de movimiento, lo cual no es un problema de espacio, sino de evento – o, como Deleuze subraya en otro pasaje, de *espacialización*. “Está pasando algo”, y eso implica una inicial deformación, porque, a pesar de su voluntad de superar la estructura espacial, el cuerpo tiene una necesaria relación con ella. “El cuerpo se esfuerza con precisión, o con precisión espera

¹⁰ Sylvester, D., *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*, New York, Thames and Hudson, 1999, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 59.

escaparse. No es el yo quien intenta escapar de mi cuerpo, es el propio cuerpo quien intenta escaparse por... En una palabra, un espasmo: el cuerpo como plexo, y su esfuerzo o su espera de un espasmo”¹².

Fernando Castro Flórez, en su ensayo “*Los hechos, o lo que solía llamarse verdad*”, afirma que la experiencia del cuerpo en el arte contemporáneo atraviesa un “espacio nervioso” en el que la presencia parece un accidente. Con mirada manifiestamente psicoanalítica –y de hecho recurriendo a una terminología lacaniana–, Castro Flórez habla de un despliegue de la intimidad o, mejor dicho, de la *extimidad*: en este escapar de sí mismo, el cuerpo no implica ninguna intimidad más, es como si estuviera obligado a exteriorizarse¹³. El cuerpo se convierte en un hecho, que aquí precisamente supone la falta de una historia o de una “teleología”, y una pura expresión, lo que quiere significar, en efecto, la manifestación de la fuerza. De nuevo, como Deleuze señaló a propósito de Bacon, en el arte no se trata de reproducir o inventar formas, sino de captar fuerzas.

En esta misma línea se coloca la celebre fórmula de Paul Klee, “no hacer lo visible, sino hacer visible”: así como la música se esfuerza por hacer sonoras fuerzas que no lo son, la pintura se esfuerza para hacer visibles fuerzas que “invisiblemente” se ejercen sobre el cuerpo, y que en su actuación procuran que haya sensación.

Deleuze describe las fuerzas invisibles a nivel estético como sigue:

“Las primeras fuerzas invisibles son las de aislamiento: tienen como soporte los colores lisos, y llegan a ser visibles cuando se enrollan alrededor del contorno y enrollan el color liso alrededor de la Figura. Las segundas son las fuerzas de deformación, que se apodera del cuerpo y de la cabeza de la Figura, y que llegan a ser visibles cada vez que la cabeza sacude su rostro, o el cuerpo su organismo. (...). Las terceras son fuerzas de disipación, cuando la Figura se difumina y se junta con el color liso: entonces una extraña sonrisa hace visibles estas fuerzas.”¹⁴

Se podría observar que la primera expresión de fuerza experiencial es el *movimiento*. Ahora bien, Bacon logra captar con sus pinturas lo que acontece antes incluso del movimiento mismo; en este sentido, las “cabezas agitadas” pintadas por Bacon (como podemos notar en el *Estudio para tres cabezas* de 1962) no vienen de un movimiento que la serie supondría recomponer, sino de fuerzas previas de presión, de dilatación, de contracción, de aplastamiento, de estiramiento, que se ejercen sobre la cabeza inmóvil. Así observa John Russel que:

¹² Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 25.

¹³ Castro Flórez, Fernando, “Los hechos, o lo que solía llamarse verdad”, en *Francis Bacon, La cuestión del dibujo*, Madrid, Catalogo Circulo de bellas Artes, 2017, p. 19.

¹⁴ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 69.

“[Duchamp] consideró la progresión como un tema pictórico, y se interesó en la manera según la cual un cuerpo humano, descendiendo una escalera, se constituye en una estructura coherente, incluso si esta estructura no se revela nunca en un instante determinado. La meta de Bacon no es mostrar apariencias sucesivas, sino superponer esas apariencias a formas que uno no encuentra en la vida. No hay movimiento horizontal de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha, en los *Tres estudios de Henrietta Moraes...*”¹⁵

Por eso estamos delante de una deformación del cuerpo y no de una “transformación de la forma”, precisamente porque el movimiento está sometido a las fuerzas. Según Deleuze, las deformaciones de Bacon raramente son coaccionadas o forzadas, más bien son “las posturas más naturales de un cuerpo que se reagrupa en función de la fuerza simple que se ejerce sobre él”¹⁶.

Así pues, aquí queremos ofrecer una lectura –siguiendo el análisis deuleuziano– que vincule las ideas y las expresiones pictóricas baconianas a la filosofía de Nietzsche y Spinoza. Como ya se ha dicho, Bacon fue durante toda su vida un lector apasionado de Nietzsche. Sin embargo, más allá de este hecho que justifica biográficamente la interpretación deluziana y la nuestra propia, es posible investigar las ideas de “cuerpos” y “fuerzas” a un nivel más teórico, utilizándolas como conceptos clave para observar la obra baconiana.

3. Fuerza y voluntad de poder

EL ANÁLISIS GIRA, como hemos mencionado, en torno al cuerpo, y, en este sentido, en torno a lo que es un cuerpo. Cuerpo y fuerza aparecen aquí como dos nociones correlacionadas. Ante todo, es necesario acercarse a la interpretación nietzschiana de “conciencia”, según la cual esta no representaría “nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas”¹⁷ que se encuentran más allá de lo espiritual. Como Freud, Nietzsche entiende la conciencia como la región del yo afectada por el mundo exterior, en términos de realidad y en términos axiológicos. En este sentido, como ya hemos explicado citando Castro Flórez, el cuerpo en Bacon quiere expresar algo que se sitúa más allá, algo que manifiesta una intimidad que está antes de la zona consciente, la cual, por su parte, se podría considerar una zona de organización axiológica y espacial. Antes de esta organización, existe un juego de fuerzas que implica una especie de recíproca sumisión y jerarquización: una fuerza tiende por sí misma a ser dominante; en una interacción de

¹⁵ Cf. Russel, J., *Francis Bacon (World of art)*, Oxford, University Press, 1979.

¹⁶ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 66.

¹⁷ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 66.

varias fuerzas, habrá como consecuencia fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. En este punto es en el que se desarrolla el concepto de “cuerpo”, el cual Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* describe del siguiente modo:

“¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porqué, de hecho, no hay “medio”, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, ‘en relación de tensión’ unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otra, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político”.¹⁸

Según esta definición, en el cuerpo de la figura se disponen, por así decirlo, diferentes estratos, así que ello, más que formar un conjunto cerrado de significados, se exhibe en tanto que punto de encuentro de todas estas direcciones y estratos.

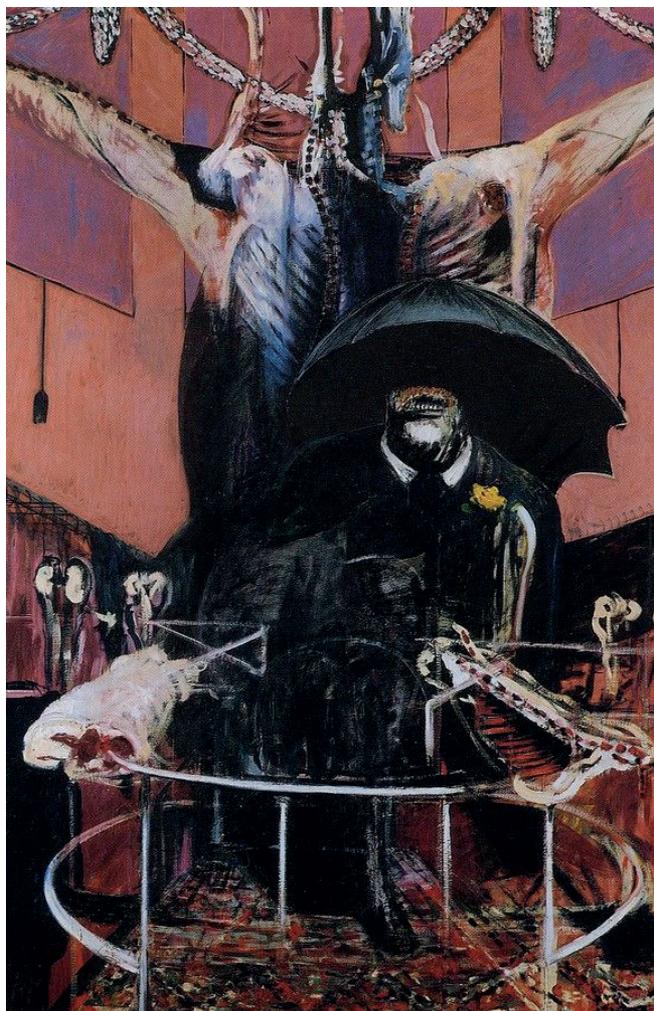
Ahora bien, lo que ante todo significa el ser activo de las fuerzas, es, empleando un término manifiestamente nietzschiano, una voluntad de poder. Eso significa apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, los que son los rasgos de la fuerza activa. A ese respecto haría falta acercarse a las teorías evolucionistas del siglo XIX, donde, sobre todo en la respuesta lamarckiana a la interpretación darwinista de la evolución, surge la idea de fuerza verdaderamente activa, una fuerza de transformación y metamorfosis. Aquí, entonces, se afirma la existencia de unas fuerzas activas precedentes a las reactivas, aunque estas últimas también desempeñen su papel.

De forma parecida, Bacon discutía en su entrevista con Sylvester la idea de que el movimiento del cuerpo fuera vinculado a las pulsaciones o emanaciones, dicho de otro modo, a la energía que desprende de una persona. Justo por ello, su idea de la persona transcendía la mera descripción física de su apariencia, implicando una serie de aspectos no materiales inextricablemente ligados a la “calidad viva”¹⁹. Sin embargo, afirma Bacon despiadadamente en su entrevista con Sylvester: “Somos carne, somos armazones potenciales de carne. Cuando entro en una carnicería pien-

¹⁸ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2016, p. 60.

¹⁹ “There is the appearance and there is the energy within the appearance. And that is an extremely difficult thing to trap. Of course, a person’s appearance is closely linked with their energy. So that, when you are in the street and in the distance you see somebody you know, you can tell who they are just by the way they walk and by the way they move. But I don’t know whether it would be possible to do a portrait of somebody just by making a gesture of them. So far it seems that if you are doing a portrait you have to record the face. But with their face you have to try and trap the energy that emanates from them”. (Sylvester, D., *Interviews with David Sylvester*, London, Thames and Hudson, 1993, p. 175)

so siempre que es asombroso que no esté yo allí en vez del animal”²⁰. Pensemos en *Pintura* de 1946, donde, alrededor y a las espaldas de un oscuro personaje que descansa sobre una alfombra, aparecen trozos de carne, incrustados en una estructura circular y con un eje vertical, que literalmente soporta lo que parece ser un torso cavado de un hombre.



²⁰ Sylvester, D., 2009, 43. *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*, New York, Thames and Hudson, 1999, p. 43.

Dicho esto, es posible relacionar la fuerza y la voluntad de poder ya que, según la propia definición de Deleuze, la voluntad de poder sería a la vez complemento de la fuerza y algo interno, lo cual indica precisamente la voluntad de poder como el principio que dona la plasticidad a la fuerza: su *subjetivación*, termino que parece expresar bien la idea de la relación que caracteriza los “hechos” pintados por Bacon. “El concepto de fuerza es victorioso por naturaleza, porqué la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, es la de la dominación: de dos fuerzas en relación, una es dominante; la otra, dominada. (Incluso Dios y el universo se hallan en una relación de dominación, por muy discutible que sea en este caso la interpretación de semejante relación.)”²¹.

Pretender seguir los estudios nietzscheanos significaría profundizar en la idea de jerarquía entre las diferentes fuerzas explicando la voluntad de poder como su elemento “diferencial” y genealógico. Sin embargo, a estas alturas resulta fundamental introducir el concepto de *afección*, para lo cual será imprescindible hacer referencia a la filosofía de Spinoza. Así la interpretación “diferencial” de la fuerza (la idea relacional de la fuerza y del cuerpo) significa ulteriormente “el poder de ser afectado”, “el poder determinado de la fuerza de ser afectada en sí misma”.

A tal efecto resulta instructivo prestar atención a los cursos llevados a cabo por Deleuze en 1978 sobre Spinoza y a la interpretación que, según el filósofo, surge por primera vez en la historia de la filosofía de la forma esencial como “potencia del cuerpo”. La pregunta que nos guía, manteniendo el enfoque en las pinturas de Bacon, es “¿qué es lo que puede un cuerpo?”, lo cual corresponde a las preguntas sobre el poder de las esencias individuales, según, de nuevo, la especifica concentración de fuerza de cada uno.

4. Cuerpo y afección: ¿de qué es capaz un cuerpo?

EN SU INTERPRETACIÓN de la filosofía de Spinoza (nos referimos aquí en particular al curso que Deleuze dictó en Vincennes en 1978), Deleuze define los seres de la realidad, los hombres, las cosas, los animales... según la potencia efectiva que ellos contienen, subrayando el impacto que Spinoza supone para la historia de la filosofía al querer identificar su esencia con la potencia. De hecho, como es sabido, si la tradición filosófica hasta la modernidad había identificado básicamente la esencia con la forma en cuanto algo suprasensible y “fijo”, comprensible en términos de confín o límite, aquí arraiga una concepción del ente ligada, por el contrario, a su

²¹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2016, p. 60, p. 75.

energía, es decir, a su cuerpo. Identificar la esencia del ente con la potencia significa, más específicamente, definirlo por “la variación continua de su fuerza de existir”, lo que Spinoza llama el *afecto*. El afecto, que en Spinoza es un modo de pensamiento no representativo (porque sí tiene una intencionalidad, una referencia objetual, pero designa más bien su movimiento, el simple hecho del querer o de la voluntad que aspira a ese objeto), configura en cierta medida una pasión, que disminuye o aumenta la potencia de la actuación, constituida según Spinoza por los polos de la alegría, que indica un aumento de la fuerza, y de la tristeza, que indica una disminución de la misma.

La afección es ante todo “el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo”, lo que en Spinoza implica, debido al desarrollo de su física (por las cuales no concebía la idea de una acción a distancia), un contacto o una mezcla de cuerpos. Se trata de un efecto, e indica, en particular, la naturaleza del cuerpo modificado, “querido o afectado”. El punto que Deleuze subraya a este respecto es, de nuevo, la potencia del cuerpo, es decir su “capacidad”:

“Lo que cuenta es: ¿de qué es capaz un cuerpo? Y lanza, ahí, una de las cuestiones más fundamentales de toda su filosofía (antes de él había sido Hobbes y otros) diciendo que la única cuestión es que todavía no sabemos de qué es capaz un cuerpo, parloteamos sobre el alma y sobre el espíritu y no sabemos lo que puede un cuerpo. Ahora bien, un cuerpo debe ser definido por el conjunto de las relaciones que lo componen, o, lo que viene a ser exactamente lo mismo, por su poder de ser afectado. Mientras ustedes no sepan cuál es el poder de ser afectado de un cuerpo, mientras lo aprehendan al azar de los encuentros, no tendrán una vida prudente, no tendrán la sabiduría. Saber de qué eres capaz.”²²

Así, tal y como el filósofo subraya en su libro sobre Spinoza, aquí no definimos un cuerpo por su *forma* (siempre entendiendo esta tradicionalmente en términos de “delimitación”) ni por sus órganos o funciones, y tampoco como una substancia o un sujeto, sino más bien por los afectos de los que es capaz, por su poder de afectar y ser afectado²³, es decir por su potencia.

Volvemos entonces aquí al problema de la potencia. En cierta medida la acción es una virtud en sí, porque es expresión de algo que el cuerpo puede. Sin embargo, la acción acontece entre al menos dos términos, y por eso puede generar lo que Deleuze llama “mala relación” o “buena relación”, lo que aumenta o disminuye la potencia. Para explicar esto, el filósofo recurre a la metáfora del amor/sexo: dos individuos uniéndose amorosamente forman un individuo que tiene a los dos como

²² Deleuze, G., *Curso sobre Spinoza*, Vincennes, 1978 (recurso online), p. 9.

²³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Venezuela, Tusquets Editores, 2006, p. 151.

partes, y eso implica un aumento de la capacidad; por el contrario, en el amor bajamente sensual, el uno destruye al otro y viceversa, produciéndose entonces un proceso de descomposición de las relaciones.

Ahora bien, si las relaciones que caracterizan un ente o una persona corresponden a un grado de potencia (la cual como hemos visto puede aumentar o disminuir), estas son “umbrales de intensidad”, es decir, cantidades intensivas por las cuales cada uno es definido; forman un complejo de relaciones, de tal manera que cada individuo resulta compuesto, transversalmente, por las relaciones que interactúan en él en diferentes grados de intensidad. Llegados a este punto, es entonces posible afirmar que: 1) Si todo individuo es un conjunto de relaciones, hay una composición de los individuos entre sí, y “la individuación no es separable de ese movimiento de composición”. 2) La composición que supone el cruzarse de las relaciones remite a la *potencia*.

Dicho esto, podemos observar que Bacon, de forma análoga a la concepción spinoziana aquí expuesta, afirmaba aspirar en sus pinturas a “abreviar en la intensidad”²⁴, lo que significa poder captar la realidad del sujeto-materia. Bacon, como afirma Sinclair, no buscaba cuerpos orgánicos, sino más bien cuerpos “intensos y sin órganos”²⁵, carentes de una organización cerrada individualmente, cuerpos “intensivos”²⁶. Un procedimiento parecido, al que apunta Honorato Crespo, era el utilizado por Willem de Kooning, que en su serie de mujeres “extrae la presencia orgánica y sexual de los cuerpos mediante la desrealización figurativa del *action painting*”²⁷. Esta intensidad congelada en la Figura expresa precisamente una “desorganización” del orden orgánico y fisiológico (orden en que cada órgano se remitiría a su sentido correspondiente), en que los distintos dominios del cuerpo se encuentran afectados a la vez precisamente porque “no existen unas cuantas sensaciones de diferentes órdenes, sino diferentes órdenes de una única y misma sensación”²⁸. Así, en los cuadros de Bacon, los cuerpos de las figuras se encuentran transversalmente afectados y traspasados por una única sensación, y son expresión de una única potencia y realidad, representando, en ese sentido, lo que expresan las “cantidades intensivas” de Spinoza, como en breve comentaremos.

Es ahora necesario retomar el problema de la forma/esencia-límite y forma/esencia-potencia, para luego poderlo relacionar con la propia obra baconiana.

²⁴ Hammer, M., “Contradiction and Continuity in the Art of Francis Bacon”, in *Francis Bacon. Critical and Theoretical Perspectives*, Edited by Rina Arya, Bern, Peter Lang, 2012, p. 163.

²⁵ Sinclair, A., *Francis Bacon*, Barcelona, ed. Circe, 1995, p. 262.

²⁶ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 51.

²⁷ Honorato Crespo, P., “Sensación y Pintura en Deleuze”, op. cit., p. 274.

²⁸ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., p. 44.

5. Cuerpo y forma

SIN LLEGAR A HACER UN DISCURSO PROFUNDO sobre la historia del arte figurativo, es útil, no obstante, recoger la idea ya expuesta por el historiador del arte Erwin Panofsky, según la cual en el arte antiguo los cuerpos y sus masas, es decir, sus confines, determinaban el espacio representativo conforme a lo que más tarde Deleuze llamará “espacio táctil-óptico”. Como ya en 1927 subrayaba Panofsky en su libro *La perspectiva como forma simbólica*, el arte clásico, arte puro de cuerpos, reconocía como realidad artística no sólo lo que era visible, sino también tangible, y por ello no conectaba pictóricamente en una unidad espacial los elementos individuales, sino que los fusionaba en un conjunto de grupos diferentes. En este sentido, el espacio era comprendido como algo que “queda” entre los cuerpos.

Ya la filosofía griega había expresado esta concepción: la noción platónica de *péras* (contorno) reflejaba la idea del límite-contorno, confirmando así en cierta medida su propio método de la abstracción. Desde la filosofía griega hasta la modernidad, el individuo resulta entonces concebido como una forma indisolublemente unida a su contorno, lo que en la pintura se manifiesta, según Deleuze, precisamente, en la concepción del mundo táctil-óptico.

La forma óptica está relacionada a un contorno táctil. Entonces puede ser el dedo del espíritu puro, el contorno tiene forzosamente una especie de referencia táctil, y si se habla del círculo o del cubo como una idea pura, en la medida en que se la define por su contorno y se relaciona la forma inteligible a su contorno, hay una referencia -por indirecta que sea-, a una determinación táctil²⁹.

No es incorrecto definir el mundo griego como un mundo de la visión, un mundo óptico, del *eidos*, término que se refiere a lo visible, y, especialmente, a la visión del espíritu. Pero esa misma visión no es puramente “óptica”, sino, como se ha dicho, táctil-óptica, porque la forma visible está relacionada, aunque sea indirectamente, con el contorno táctil³⁰. En este sentido se podría decir, utilizando las palabras de Panofsky, que antes de la modernidad en las artes figurativas faltaba la idea de un sistema homogéneo y continuo en el cual los cuerpos se resolvieran, porque ellos representaban, más bien, contenidos contiguos de recipientes limitados³¹. Desde entonces, arraiga una concepción del espacio (la que más adelante será racionalizada en el cartesianismo y formalizada en la teoría kantiana) según la cual el mundo constituye un *continuum*, un infinito en acto, de forma que espacio y cuerpos no están más separados y superpuestos.

²⁹ Deleuze, G., *Curso sobre Spinoza*, op. cit., p. 52.

³⁰ Maldiney, H., *Regard Parole Espace*, Lausanne, L'Age d'homme, 1994, p. 198.

³¹ Panofsky, E., *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Fabula Tusquets Editores, 2003, p. 28.

Es importante destacar cómo en Plotino ya se realiza el descubrimiento de una luz pura, o sea “de la suficiencia de la luz para constituir un mundo”, lo que implica una *espacialización*, noción a que nos referimos hablando de los “hechos” pintados por Bacon y su carácter de evento. Aquí, el espacio es captado como el producto de una expansión; es decir, el espacio es secundario respecto de la expansión. “En otros términos no hay contorno de la figura, hay una expansión de la luz-color. La figura irá hasta donde actúa por luz y por color”³². Con Plotino primero y con los bizantinos en el arte más tarde, se descubre que el color y la luz son espacializantes porque la figura en cierto modo será capaz de ir hasta donde actúa por luz y color; con lo cual se afirma una misma concepción del límite. “Hay un límite-contorno y hay un límite-tensión. Hay un límite-espacio y hay un límite espacialización...”. Qué significa esto filosóficamente, es algo que se puede observar siguiendo el análisis que Deleuze desarrolla en sus cursos sobre Spinoza. El problema del límite-contorno concierne a la discusión esbozada en torno a la filosofía aristotélica, de manera que el resultado es el problema de la invariabilidad de la forma *versus* la variabilidad de los existentes en los cuales se efectuaría la forma. En la modernidad, primero con Duns Scoto y después, aunque de otra manera, con Spinoza, arraiga la idea de que la forma tiene también una especie de latitud, lo que se expresaría con el concepto de “modo intrínseco”. Deleuze utiliza la palabra “latitud” para expresar lo que él denomina “cantidades intensivas”: eso tiene que ver con el principio de univocidad del ser, por lo cual los entes expresan diferentes grados de potencia de una misma realidad. Así Spinoza ya no hablará de esencias singulares, sino de *esencias íntimas*, o sea, de nuevo, diferentes niveles de intensidad que caracterizan, por así decir, las diversas figuras de una misma realidad. Por eso, en la modernidad, tanto en la filosofía como en el arte, se establece la concepción de un espacio continuo que, de hecho, expresa en cada una de sus partes una tensión entre finito e infinito.

Volviendo a Francis Bacon y a nuestras observaciones iniciales, podemos ahora intentar aplicar lo dicho sobre el cambio en la concepción de la forma al ámbito artístico/filosófico en la obra de Bacon; en primer lugar, refiriéndonos al término empleado por el mismo Bacon y retomado por Deleuze de “sensación”. Bacon afirma que la forma referida a la sensación (figura) es lo contrario de la forma referida a un objeto que se supone representar (figuración); por otro lado, la sensación sería lo que pasa de un orden a otro, de un nivel a otro, de un dominio a otro, siendo por esa razón maestra de las deformaciones del cuerpo. La forma se libera, en el sentido que un objeto, que solía ser representado como atrapado en una organización óptica que hace de él la manifestación de una esencia precisa, se vuelve en

³² Deleuze, G., *Curso sobre Spinoza*, op. cit., 55.

una composición espacial, o sea una organización, pero “disgregada”. A ese respecto Castro Flórez nos habla de una “constante presencia de lo corporal” como una suerte de residualidad fracturada y recompuesta, sometida a tensiones que pueden ser calificadas como una “gozosa dislocación”³³. Quizá podríamos afirmar que esta celebración de lo corporal –celebración que incluye el dolor de ser constituido por una materia que no es dominable o controlable- es últimamente una aceptación de que las cosas, los cuerpos, poseen una individualidad que, en el momento de ser representada, es difícil encapsular en una imagen ideal. En la obra de Bacon –y eso se puede observar desde la serie de *Cabezas*, hasta los *Estudios para una Crucifixión* y los *Trípticos* más tardíos- emerge con bastante claridad la noción de que la forma, que ha llegado a ser “esencial con el accidente”, experimenta por esa razón una especie de “realismo de la deformación”, contra el idealismo de la transformación (o transfiguración): el espacio (antes ópticamente organizado), se vuelve en un espacio manual, de trazos manuales activos. Como Deleuze observa, ya en Miguel Ángel se encuentra una potencia que deriva directamente de este espacio manual, que se expresa en la manera en como el cuerpo “desborda”. En Miguel Ángel hay un movimiento voraginoso y serpentina, que une los cuerpos en un solo y mismo “hecho”, independientemente de toda relación narrativa. En efecto, el mismo Bacon afirmaba la influencia directa de Miguel Ángel en su propia obra, así como la admiración que tenía por la “magnificencia de la forma” en las pinturas del artista italiano³⁴. Así, podemos sostener con Arya que, en el proceso de pintar, Bacon describe la lucha entre el intento de mantener la forma abierta y la voluntad de captar el hecho, así como el momento del entrelazamiento entre pintura e idea – momento que, según ella, justo corresponde al realismo que Bacon deseaba alcanzar³⁵.

Para terminar, quisiéramos retomar un pasaje de *Lógica de la sensación*, que pretende ser una provocación más que una conclusión. Lo que según Deleuze estaría en juego en todo lo anteriormente dicho, que encuentra una expresión particularmente feliz con Bacon, es, de hecho, toda la historia de la pintura occidental; y aquí es donde el filósofo declarará su punto de vista inesperadamente “teológico”.

Primero, hay que observar que definir el significado de “pintura occidental” obliga precisamente a tomar como punto de referencia el legado judeocristiano, cuyo

³³ Castro Flórez, F. “Los hechos, o lo que solía llamarse verdad”, op. cit., 32.

³⁴ “Michelangelo and Muybridge are mixed up in my mind together, and so perhaps could learn about positions from Muybridge and learn about the amplex, the grandeur of form, from Michelangelo, and it would be very difficult for me to disentangle the influence of Muybridge and the influence of Michelangelo. But, of course, as most of my figures are taken from the male nude, I am sure that I have been influenced by the fact that Michelangelo made the most voluptuous male nudes in the plastic arts”. (Cf. Sylvester, D., “Francis Bacon and the nude”, *Francis Bacon. Studying form*, London, Faggionato Fine Art, 2005).

³⁵ Arya, R., “Remaking the Body: The Cultural Dimensions of Francis Bacon”, *Journal for Cultural Research*, 13, 2: 143-158, 2009., p. 145.

principio pictórico fundamental, creemos poder afirmar sin vacilaciones, era la idea de la *imago Dei*, es decir, la creencia que el hombre haya sido creado a imagen de Dios, siendo éste el fundamento del ser. Pinturas como el retrato de *Pablo III* de Tiziano, o el *Papa Inocencio X* de Velázquez, por el cual Bacon tenía una especie de obsesión, reflejan la importancia del ideal cristiano en su intención de conmemorar y eternizar al Papa, que, siendo vicario de Cristo en la tierra, es sacrosanto³⁶. De aquí, el motivo religioso, es decir la forma mimética y “eternizante” de representar estas figuras, se extendió a todo tipo de sujetos, religiosos y profanos, siempre tendiendo a imitar y alcanzar la imagen perfecta.



³⁶ Arya, R., Ibid. p. 147.

No es difícil afirmar que, como bien se desprende de su *Inocencio X*, Bacon, en eso perfectamente insertado en la tradición del arte del siglo XX, ya sucesiva a la “muerte de Dios”, ejerce una deconstrucción del ideal pictórico tradicional, presentándonos la experiencia del cuerpo como una experiencia de *encarnación*, que inevitablemente significa una experiencia de dolor, y quizá de muerte y resurrección. El cuerpo muere a la imagen, podemos decir, para resurgir en su realidad carnal, en una transfiguración que pasa por una necesaria deformación. “Siento deseos de crear formas -afirmaba el pintor- como cuando hice esas tres figuras al pie de la Cruz. Estaban influida por las obras de Picasso de finales de los años veinte. Creo que Picasso sugiere un inexplorado territorio de formas orgánicas que se relacionan con la imagen humana, aunque distorsionándola por completo...”³⁷.

Volviendo a la preanunciada cita de Deleuze: sí, hablando de pintura occidental, nos referimos inevitablemente al cristianismo, ¿no fue precisamente el cristianismo el que hizo que la forma, o más bien la Figura, experimentara una deformación fundamental? Afirma el filósofo: “En la medida en que Dios se encarnaba, era crucificado, descendía, subía al cielo...etc., la forma o la Figura no estaban ya exactamente relacionadas con la esencia, sino con su contrario por principio, con el acontecimiento, e incluso con el cambio, con el accidente”³⁸. Esto bien expresa todo el intento de Francis Bacon de hacer confluír la forma y el accidente, y quizá fue esta inquietud que llevó al pintor a tomar por sujeto simbólico de algunas de sus pinturas más impactantes la crucifixión, refiriéndonos, sobre todo, a la más emblemática representación de 1965.

Este controvertido pintor, según sus mismas palabras, buscaba mostrar el misterio de las imágenes, cuyo tema central es representado, sin duda, por el drama que se consuma en el cuerpo, drama con un significado quizá trascendente, que no era extraño a la Europa del siglo XX.

³⁷ Ashton, D., *Á rebours. Le rebelión informalista (1939-1968)*, Centro Atlántico de Arte Moderno, Cabildo de Gran Canaria, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, ISBN: 84-8026-127-7, 1999, p. 114.

³⁸ Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, op. cit., 125.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arya, Rina, “Remaking the Body: The Cultural Dimensions of Francis Bacon”, *Journal for Cultural Research*, 13, 2, 2009, pp. 143-158.
- Ashton, Dore, *Á rebours. Le rebelión informalista (1939-1968)*, Centro Atlántico de Arte Moderno, Cabildo de Gran Canaria, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, ISBN: 84-8026-127-7, 1999.
- Castro Flórez, Fernando, “Los hechos, o lo que solía llamarse verdad”, en *Francis Bacon, La cuestión del dibujo*, Madrid, Catalogo Circulo de bellas Artes, 2017.
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2016.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía practica*, Venezuela, Tusquets Editores, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Curso sobre Spinoza*, Vincennes, 1978.
- Francastel, Pierre, *Pintura y sociedad: Nacimiento y destrucción de un espacio plástico, del Renacimiento al Cubismo*, Madrid, Editorial Catedra, 1990.
- Hammer, Martin, “Contradiction and Continuity in the Art of Francis Bacon”, in *Francis Bacon. Critical and Theoretical Perspectives*, Edited by Rina Arya, Bern, Peter Lang, 2012.
- Honorato Crespo, Paula, “Sensación y Pintura en Deleuze”, *Aisthesis* No 47: 272-283 • ISSN 0568-3939, 2010.
- Maldiney, Henri, *Regard Parole Espace*, Lausanne, L’Age d’homme, 1994.
- Martínez i Martínez, Miquel Àngel, “La presencia del cuerpo en la obra de Francis Bacon. Un análisis de la mano de Gilles Deleuze y Milan Kundera”, *Thémata. Revista de Filosofía* No 46, 2012, pp. 683-691.
- Muñoz, María Elena, “La lectura del modelo y su realización: la tarea de Cézanne”, *Aisthesis* No 52: 237-260 • ISSN 0568- 3939, 2012.
- Panowsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Fabula Tusquets Editores, 2003.
- Russel, John, *Francis Bacon (World of art)*, Oxford, University Press, 1979.
- Silvester, Daniel, *Francis Bacon. The Human Body*, London, Hayward Gallery and the University of California Press, 1998.

Silvester, Daniel, *Interviews with David Sylvester*, London, Thames and Hudson, 1993.

Silvester, Daniel, *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*, New York, Thames and Hudson, 1999, Tr. Cast. D. Sylvester, *La brutalidad de los hechos. Entrevistas con Francis Bacon*, Barcelona, Polígrafa, 2009.

Silvester, Daniel, “Francis Bacon and the nude”, *Francis Bacon. Studying form*, London, Faggionato Fine Art, 2005.

Sinclair, Andrew, *Francis Bacon*, Barcelona, ed. Circe, 1995.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.021>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 391-412

*Metafísica y teoría
del conocimiento*

Metaphysics and Theory of Knowledge





*Critical hermeneutics and Object-Oriented
Ontology: reasons for an encounter*

*Hermenéutica crítica y Ontología
Orientada a Objetos: razones
para un encuentro*

BRAIS GONZÁLEZ ARRIBAS

Ayudante Doctor
Universidad de Vigo

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 415-432



Recibido: 07/12/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

En el presente artículo, y a partir del análisis de alguno de los principales elementos teóricos que los caracterizan, se plantea la hipótesis de la posible convergencia entre la hermenéutica crítica de Gianni Vattimo y la Ontología Orientada a Objetos, representada sustancialmente por Graham Harman, dos corrientes de considerable pujanza en la filosofía contemporánea. Para sostener tal planteamiento se abordarán los principios básicos de sus respectivas ontologías, así como aspectos de índole epistemológico y práctico, concluyendo que sus aproximaciones son hoy esenciales para la fundamentación de una ética ecológica.

Palabras clave: *Hermenéutica crítica, OOO, ontología de la diferencia, crítica de literalismo, ecología,*

Abstract

In the present article, and from the analysis of some of the main theoretical elements that characterize them, the hypothesis of the possible convergence between the critical hermeneutics of Gianni Vattimo and the Object-Oriented Ontology, substantially represented by Graham Harman, two currents of considerable strength in contemporary philosophy, is put forward. In order to sustain such an approach, the basic principles of their respective ontologies will be addressed, as well as epistemological and practical aspects, concluding that their approaches are today essential for the foundation of an ecological ethics.

Keywords: *Critical hermeneutics, OOO, Ontology of Difference, Critics of Literalism, Ecology.*

I

EN EL PRESENTE ARTÍCULO se plantea la hipótesis de que existen varios elementos teóricos que aproximan la propuesta filosófica planteada por la Hermenéutica crítica y la Ontología Orientada a Objetos¹. Con el objeto de poder desarrollar tal suposición se han escogido como representantes principales de las citadas corrientes a Gianni Vattimo y a Graham Harman, respectivamente.

Aunque no es tan habitual referir a la filosofía del pensador turinés haciendo uso de la etiqueta que se ha escogido, ya que a este suele presentársele como el filósofo del Pensamiento débil, se ha seleccionado la categoría citada al entender que recoge de un modo más adecuado la línea de pensamiento que comienza en F. Nietzsche y continúa en M. Heidegger, H.G. Gadamer, el propio Vattimo y que hoy prosigue la filósofa española Teresa Oñate. Por parte de la OOO, la elección era más evidente, al tratarse G. Harman de su fundador y principal representante, si bien entre lo pensadores que se sienten vinculados a tal propuesta sea necesario destacar igualmente a T. Morton, autor de una obra que conduce los planteamientos básicos de la OOO al terreno de la ecología, y al que se aludirá en relación precisamente a esta cuestión, u otros como L. R. Bryant -aunque este se encuentra más cercano a Deleuze que a Harman en sus últimas obras-, I. Bogost o T. Garcia.

Las vías de confluencia que se van a tratar refieren a cuestiones que son centrales en el contexto de sus respectivos planteamientos, y que se sintetizan en una defensa y actualización de la ontología de la diferencia, en una crítica a las perspectivas objetivistas y universalistas del conocimiento, en el reconocimiento del valor cognitivo y transformador del arte y en la fundamentación de una ética ecológica postantropocéntrica, aspectos todos ellos candentes en el marco de reflexión que propone la filosofía contemporánea.

II

EL ACERCAMIENTO entre la Hermenéutica crítica y la OOO comienza y se hace posible en relación con su ontología, disciplina central para ambas propuestas, ha-

¹ A partir de ahora OOO.

biendo contribuido las dos a su vigorización en el contexto contemporáneo. Si bien, como es evidente, no se puede ofrecer una visión exhaustiva de sus planteamientos y aunque en su desarrollo y profundización es posible encontrar varias disimilitudes, cabe enfatizar una cuestión que es nuclear para dar cuenta de sus respectivas concepciones sobre la realidad y que las acerca de un modo insospechado: la centralidad de la relación entre presencia-ausencia como principio constitutivo sea del Ser, pero también del ser de los entes, en la Hermenéutica crítica, sea de los objetos en el caso de la OOO o, dicho de otra forma, la recusación de la ontología de la presencia que ha caracterizado a la mayoría de las propuestas ontológicas hegemónicas, tanto en el ámbito de la propia filosofía como en el de las ciencias positivas. En ese sentido, es posible señalar como un principio común que vertebra ambos planteamientos -y que pone de manifiesto la notable influencia del pensamiento de Martin Heidegger en las dos corrientes- la creencia en que aquello que existe está marcado por la diferencia, por la alteridad inmanente, que es como se expresa en el marco de la Hermenéutica crítica, o por la retirada (*Withdrawal*), que es como lo plantea la OOO.

En la Hermenéutica crítica, que como hemos dicho ejemplificamos en la figura de Gianni Vattimo, el análisis ontológico parte de la diferencia esencial, ya establecida por Heidegger, según la cual es necesario distinguir entre el Ser y los entes, diferencia que la tradición de pensamiento occidental, la *Metafísica*, habría olvidado y que es necesario recordar (*Andenken*)² con el fin de evitar o, por lo menos, reducir, sus efectos más indeseados. En la *Metafísica*, el Ser se ha confundido con los entes en la medida en que ha sido entendido a) como *fundamento*, primer principio del que proviene lo existente; b) como *esencia*, aquello que permanece y caracteriza a algo y le hace ser lo que es y no otra cosa; c) como *presencia*, manifestación plena y completa que se concreta en un espacio-tiempo determinado, y que tiene como consecuencia directa que el Ser se conciba como ser-representado y, en tal sentido, dependiente del sujeto re-presentante³.

Esta última caracterización del Ser nos es especialmente interesante, aunque no tanto, en este punto, por la denuncia correlacionista⁴ o antropocéntrica que se desprende de ello, sino en la medida en que se hace patente la concepción del Ser, y por extensión de las entidades existentes, como aquello/aquellas que se encuentra(n) de

² Cfr. Vattimo, G.: "Hacia una ontología del declinar", en *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 47-66.

³ Cfr. Vattimo, G.: "An-Denken. Il pensare e il fondamento", en *Le avventure delle differenze*, Milano, Garzanti, 2001, pp. 124.

⁴ "Correlacionismo" es un término ideado por Quentin Meillassoux para describir a aquellas posiciones teóricas que entienden que solo es posible conocer la relación entre pensamiento y ser, y no a ninguno de ellos por separado. Cfr. Meillassoux, Q.: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires, Caja negra, 2015, pp. 29.

algún modo presente(s) en su totalidad, en su completud, manifestándose tal y como es/son de modo que una racionalidad o una sensibilidad suficientemente atentas y haciendo uso de una metodología rigurosa sería capaz de aprehenderlo/as en su exactitud, y por ende de manejarlo/as a su antojo. La ontología de la Hermenéutica crítica denuncia este planteamiento porque no da cuenta del carácter diferencial que caracteriza al Ser. Efectivamente, para Heidegger, y desde él para Vattimo, no es sólo que el Ser y los entes sean *diferentes*, sino que el propio Ser *es* diferencia, siendo tal cualidad la que evita que pueda comparecer, en presencia, tal y como exactamente *es*⁵. El Ser *difere*, y tal diferimiento ocurre tanto en el espacio como en el tiempo⁶.

La presencia espacio-temporal sugiere que algo, el Ser en este caso, se manifiesta y desvela en su plenitud, de un modo preciso y exacto en un momento dado o en una situación determinada. Para la Hermenéutica crítica, por el contrario, el Ser no aparece nunca en su plena presencia, nunca acaece en su totalidad, no se manifiesta de un modo integral y entero, sino que *se da*, caracterizándose tal darse por una relación constante de entrega y abandono, de acaecimiento y retraimiento: el Ser en la medida en que acaece se oculta⁷. Por esta razón, para dar cuenta de tal carácter, es tan importante la noción de *alétheia*, de des-velamiento. Un des-velamiento que, sin embargo, no puede comprenderse sin la dimensión dual a la que remite y a la que estamos aludiendo: el desvelar y mostrarse supone a la vez un velarse, un ausentarse. Teresa Oñate refiere a tal circunstancia cuando hace hincapié en la importancia que tienen los dos elementos que componen el significado de *alétheia*, desvelamiento, sí, pero también ocultamiento, reserva y resguardo, retirada a favor del don plural-diferencial de lo dado -y que permite, además, que lo que acaece sea recibido⁸. Lo relevante, y lo que nos interesa remarcar, es que para la Hermenéutica crítica el Ser guarda siempre en su interior una reserva de sí que no se hace nunca del todo manifiesta; por tanto, nunca se produce un acaecer absoluto, una presencia plena, sino que el Ser *se da* en retirada.

Precisamente, este mismo principio es esencial en el marco de la Ontología Orientada a Objetos de Graham Harman, ya que, aunque elude la diferencia onto-

⁵ Vattimo, G.: "An-Denken. Il pensare e il fondamento", op. cit., pp. 124.

⁶ Para toda la ontología hermenéutica y especialmente para la de Vattimo, el diferimiento del Ser, su ausencia de presencia completa es esencial para vincularlo al lenguaje y concebirlo como "envío" (*Schicken*). El ser oscila en el espacio-tiempo y se transmite (*Überlieferung*), es mensaje que se recibe, se escucha y que, de nuevo, se remite. Sobre esta cuestión son de sumo interés los textos que componen la primera parte de *Ética de la interpretación*, "Significados de la hermenéutica" (Vattimo, G.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991).

⁷ Vattimo, G.: "El nihilismo y lo posmoderno en filosofía", en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 153.

⁸ Oñate, T.: "Heidegger, *hó Skoteinós* (el Oscuro): La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*", en Oñate, T. & Cubo, Ó. & Núñez, A. (eds.), *El segundo Heidegger: ecología. Arte. Teología*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 33-34.

lógica entre Ser y entes, pues lo que existe en todo caso son los objetos⁹, en ella se va a trasladar el carácter diferencial del Ser al ámbito de las entidades. Los objetos están definidos por la *diferencia*, ya que en su darse o acaecer se sustraen de su presencia completa.

Aunque para la elaboración de su propuesta ontológica es importante la influencia de la fenomenología, de Edmund Husserl y de Kazimierz Twardowski sustancialmente¹⁰, es de Heidegger, como indicábamos, de quién va a recoger la idea central que define el ser de los objetos. Según Harman, en la analítica de los útiles que desarrolla en *Ser y tiempo*, Heidegger se rebela contra Husserl, afirmando que la observación consciente de un objeto (un fenómeno) no da cuenta de un modo completo de este. De hecho, los útiles –que es como Heidegger denomina a los objetos- realizan una labor oscura que nunca se muestra de un modo explícito. Los útiles operan de un modo oculto cuando funcionan y solo se hacen ver cuando dejan de hacerlo o se estropean. En ese momento es cuando la conciencia deposita su atención en ellos, interés que no es suficiente para dar cuenta del objeto en la totalidad de sus dimensiones. Con ello, y oponiéndose a la lectura en clave pragmática de Heidegger muy habitual en el contexto anglosajón, conforme a la cual se sustituiría la dimensión teórica desarrollada por la fenomenología por otra que destaca el valor utilitario de los objetos, Harman sostiene que Heidegger elabora una analítica de los objetos que no se dejan apresar ni por la teoría ni por la praxis¹¹. Según Harman, Heidegger apunta a que detrás del modo de darse o usarse de un objeto lo que se encuentra es el objeto mismo, el cual no se manifiesta de un modo completo bajo ninguna de sus formas de aparición. Por eso, la oposición que cuenta no es entre teoría y praxis, sino entre la realidad oculta de los objetos y la deformación que de ella realizan las explicaciones teóricas o los usos específicos que se le den a estos¹². De ello deduce que las relaciones en las que se enmarca un

⁹ En la OOO se concibe un objeto como toda aquella entidad unitaria que cuenta con una serie de cualidades específicas y que es autónoma respecto de cualquier otra. Los objetos son totalidades independientes, aunque a veces interactúen entre ellos. Opuesto al reduccionismo materialista, considera objetos no solo a las entidades físicas, sino también aquellas que, aun teniendo una base material, no son completamente tangibles, como empresas, ONGs, o estados, e incluso aquellas fabulosas o de ficción, como los personajes literarios o los héroes mitológicos. Cfr., por ejemplo, Harman, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London, Penguin Random House, 2018, pp. 41-54.

¹⁰ De Husserl y Twardowski recoge la distinción entre los objetos y el modo mediante el que se manifiestan, tensión que conduce a Harman a distinguir, por una parte, entre el “objeto real” y el modo de manifestarse de este en una situación dada, al que denomina “objeto sensible”, y, por otra, a la que se produce entre los objetos y sus cualidades, ya que, según Harman, el objeto sensible en su acaecer muestra una serie de cualidades determinadas, las “cualidades sensibles”, entre todas aquellas que son propias del objeto real, “las cualidades reales”. Cfr. Harman, G.: *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago, Open Court, 2005.

¹¹ Cfr. Harman, G.: *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago, Open Court, 2002, pp. 15-24.

¹² Harman, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 2016, p. 39.

objeto o los efectos que provoca no lo definen. Es cierto que para el ser humano el sentido de un objeto queda expresado por su pertenencia a un sistema de relaciones categoriales y contextuales, a una red de causas y efectos, de nexos y de relaciones de poder; no obstante, su ser “real”, su “autenticidad”, no queda apresado en ellas, sino que siempre las excede¹³. Este exceso inapresable por la teoría, por la praxis, por las relaciones o por las funciones de un objeto es a lo que refiere Harman con el término *Withdrawal*, “retirada”. Un objeto siempre se *retira* de su presencia, nunca comparece tal y como es.

Sin embargo, Harman aún sostiene un elemento teórico que hace particularmente original su planteamiento, y que convierte su propuesta en una de las más arriesgadas y sugestivas en el panorama contemporáneo, al considerar que la retirada de los objetos no acontece solo en la esfera humana, sino que afecta a toda interacción que mantengan los objetos entre sí. La esencia de las cosas no solo es inalcanzable para el ser humano, ya que las relaciones que establecen todos los objetos entre sí también los deforman, impidiendo que unos puedan acercarse completamente a los otros¹⁴. La piedra que atraviesa el cristal lo rompe, no obstante, eso no significa que interactúe de un modo completo con todas sus cualidades, ya que esa relación es una más entre otras posibles que podrían establecer. La piedra nunca entra en contacto con lo “en sí” del cristal. De esto Harman concluye que la *retirada* de los objetos no es una propiedad específicamente humana, sino que expresa la insuficiencia de las relaciones entre los objetos en tanto que tales. Los objetos, también los inanimados, entran en relaciones, sin embargo, las relaciones entre los objetos también son incompletas: un objeto nunca agota al otro al trabar contacto con él: “pues el algodón se sustrae del fuego así tanto como del conocimiento humano”¹⁵.

III

UN SEGUNDO ASPECTO que cabe considerar en la aproximación existente entre Hermenéutica crítica y OOO hace referencia a cuestiones de índole epistemológica, ya que en ellas se evidencia una posición teórica concordante y compatible en la medida en que ambas plantean una recusación del realismo objetivista y, en coherencia, del positivismo cientifista, excluyendo la posibilidad de que se pueda obtener una

¹³ “Los objetos [...] existen en una completa e inagotable plenitud, enteramente independiente de cualquier encuentro teórico, perceptivo o práctico con ellos”. Harman, G.: *Arte y objetos*, Madrid, Enclave de Libros, 2021, pp. 41.

¹⁴ Harman, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, op. cit., pp. 40.

¹⁵ *Ibid.* p. 134.

representación exacta, fiel, exhaustiva o completa de la realidad tal y como esta es. En tal sentido, ambas se oponen al literalismo: no hay una explicación que describa con precisión y claridad total el ser de las cosas, por lo que cada una de ellas posee un cierto carácter interpretativo, al tratarse de una versión imperfecta o inacabada de la realidad.

Las razones principales que explican esta postura tienen que ver, en primer término, con la perspectiva ontológica planteada con anterioridad: no es posible realizar una representación exacta de lo que existe dado que ni el Ser ni los objetos comparecen nunca del todo. Como se ha indicado, no se manifiestan como son, ya que guardan un remanente o una reserva de sí, por lo que existe una tensión ineliminable entre la descripción de la realidad y la realidad misma. En segundo término, ambas consideran la actividad cognitiva como una relación que, como tal, está mediada por factores que la determinan y la condicionan y que en cualquier caso evitan que exista un contacto directo e inmediato entre un sujeto cognoscente y un objeto a conocer. Este segundo aspecto merece una aclaración mayor ya que pone de relieve algunos aspectos particulares de cada teoría.

Efectivamente, para la Hermenéutica crítica, la actividad cognitiva que lleva a cabo el ser humano está definida por un rasgo que forma parte de su condición ontológica y que delimita de un modo decisivo su existencia, el hecho de ser lanzado a un contexto histórico-destinal y a una red de significaciones y referencias que configuran su manera de actuar y comprender el mundo. En coherencia, se entiende que sólo es posible tener acceso a los objetos en tanto se entra a formar parte de una tradición cultural determinada que se despliega en la historia. Así, la Hermenéutica crítica, y en ello también coincide la OOO, se opone a la perspectiva que defiende la ciencia positiva en relación con el conocimiento, al entender que deja de lado diversos factores que son decisivos para comprender cómo opera este, tanto de índole sociocultural -ideológicos, económicos, educativos- como personal -psicológicos, sentimentales, etc.-. En tal medida, se entiende que la realidad no es susceptible de ser «representada» dado que no se aprecia de un modo directo: la percepción no es pura, no se produce de un modo directo y claro, sino que aquello que *se da*, los fenómenos, son «comprendidos» e «interpretados» a través de la red de conceptos heredados y que forman parte de una tradición histórica y cultural concreta, que cada ser humano interioriza por medio del aprendizaje social¹⁶. La distancia de este planteamiento respecto a la concepción

¹⁶ Afirma Vattimo: “le sonno in quanto si danno entro il progetto gettato che è dispiegato nel linguaggio storico di una comunità umana, Nel linguaggio che parliamo e “ci” parla sono già sempre dati i paradigmi dentro i quali il mondo ci è accessibile e noi stesso ci concepiamo”, *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012, p. 124 [Las cosas son en tanto se dan dentro del proyecto arrojado que se despliega en el lenguaje histórico de una comunidad humana. En el lenguaje, que hablamos y que nos habla, se encuentran los paradigmas dentro de los cuales accedemos tanto al mundo como a la concepción que tenemos de nosotros mismos”. Nuestra traducción].

natural es destacada, ya que por un lado discute que exista alguna representación de la realidad que sea neutra y desinteresada, y que en tal medida describa objetivamente las cosas como son, y, por otro, impugna la validez de uno de los principios básicos de la epistemología occidental, a saber, la división que se establece entre sujeto y objeto de conocimiento. La Hermenéutica crítica sostiene que concebir el proceso cognitivo en el marco teórico postulado por las categorías de «sujeto» y «objeto», interpretados como entidades aislables en una situación dada, es una abstracción, ya que cada proceso cognitivo sólo puede ser entendido como una relación social que compromete a toda una tradición histórica, un modo determinado de ser y de interactuar con el entorno, que es expresado fundamentalmente a través del lenguaje. Dicho de otro modo, las experiencias cognitivas no son individuales: el conocimiento no empieza desde cero, dada la actividad realizada por un sujeto puro y solitario, sino que, en cambio, siempre se «parte por el medio», haciendo uso no solo del caudal de sabiduría aprendida e incorporada, sino de todos los procedimientos, protocolos, técnicas e instrumentos heredados del pasado, los cuales son recibidos y a su vez transmitidos a través de la red de conceptos que constituyen el lenguaje. La imagen de la realidad que se posee es fruto de una actividad coral y polifónica que eventualmente se contribuye a construir¹⁷. Se trata de una tarea conjunta que en último término pertenece a la comunidad, pero que acepta y asume las voces discrepantes. De ahí que sea imposible que exista un relato único y verdadero, objetivo y universal, y que sea relevante dar voz a los microrrelatos discordantes.

Por su parte, la OOO entiende el proceso de conocimiento como una de las relaciones posibles que se dan entre los objetos, modo de relación que es propio del ser humano pero que, como cualquier otro tipo de relación, o “experiencia” en el vocabulario de Harman, no llega a agotar el ser real de un objeto, por lo que ninguna representación simbólica llega a acceder a su plenitud. En tal sentido, afirma que en su actividad epistemológica tiene acceso *solo* al objeto sensible. El ser humano concibe idealmente, y describe y explica simbólicamente, objetos sensibles, porque solo alcanza a las manifestaciones sensibles de los objetos y no a estos tal y como son. Sin embargo, es preciso considerar que la revelación de un objeto depende tanto de sí mismo como de las relaciones que establece con otros, por lo que un vínculo concreto entre objetos promueve, potencia o provoca que emerjan unas cualidades u otras. Las propiedades de un objeto, del humano en el caso del conocimiento, actúan como activadores o neutralizadores de las cualidades de otros. Si el ser humano utiliza un objeto con un fin específico o si lo estudia en base a los parámetros de una

¹⁷ Cfr. Oñate, T.: “Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I” en *Pensamiento al margen*, n° Extra-2, 2019, pp. 11-27.

prueba o examen, es causa activa de que surjan unos determinados atributos que se les asignan, aunque no los definan de un modo total y pleno.

Además, y aunque esto sea controvertido en la medida en que Harman no lo afirma explícitamente a pesar de que se desprenda de su planteamiento, la experiencia que un objeto puede tener de otro está restringida a las propiedades que tengan estos. En coherencia, la actividad teórica humana se produce en base a sus capacidades cognitivas, que pone en juego condicionando y determinando la imagen con la que recibe, piensa y explica a otro objeto. Al representar o desvelar un objeto, el ser humano no puede prescindir de sus cualidades específicas, así como tampoco puede hacerlo de otros factores que influyen decisivamente sobre su aprehensión de la realidad, como son los de índole lingüística, sociohistórica y cultural. Por ello, no es que el ser humano no trabaje contacto con el ser real de otro objeto, dado que este no acaece como es, sino que el objeto sensible que se piensa o se dice está condicionado por los elementos que el ser humano pone en liza en el proceso de cognición, haciendo imposible que coincida de un modo exacto con el objeto en su realidad. Para el ser humano, el significado de un objeto se define dada su inserción en una estructura categorial y contextual, en una malla de nexos causales y sociales, y en el marco de ciertas relaciones de poder, en consecuencia, el ser “real”, su “autenticidad”, no queda recogida en ellas, sino que siempre las excede.

Para finalizar el presente apartado cabe señalar una consideración importante para entender no sólo la posición epistemológica tanto de la Hermenéutica crítica como de la OOO, sino para ampliar su nivel de semejanza con relación a tal cuestión. Así, cabe señalar que el rechazo del objetivismo que defienden no significa que se sitúen en una suerte de relativismo epistemológico en el que cualquier afirmación valga lo mismo que otra, abriendo la puerta a un estado de confusión en el que se legitime la imposición de la verdad del más fuerte. De hecho, desde la Hermenéutica crítica se realiza un importante trabajo explicativo en relación con la distancia que la separa del relativismo indiferentista, que es denunciado asiduamente en los textos de sus principales representantes¹⁸. Así, según Teresa Oñate es necesario no confundir la defensa del pluralismo de las racionalidades y de los lenguajes comunitarios y la apertura y atención a lo abierto en la tradición -también de lo no-escuchado, los silenciados violentamente por los relatos de los detentadores del poder¹⁹- con la palabrería insustancial, las opiniones vagas y poco acreditadas o las preferencias

¹⁸ Cfr., por ejemplo, Vattimo, G.: *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 21-33 u Oñate, T.: “Con mi propia voz. Desde que somos una Conversación. Parte I y Parte II”, en *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el siglo XXI*, B. López (coord.), Sevilla, Fénix, 2020, pp. 29-56 (I) y 197-222 (II).

¹⁹ “Y este es el verbo esencial de la hermenéutica: comprender (*verstehen*, *noein*), implicando toda la constelación del escuchar, interpretar, recrear, recibir, devolver, retransmitir, dialogar, negociar, disentir, etc. Verbos esenciales en que se expresa la necesidad de la experiencia histórica de la hermenéutica y del postestructuralismo,

partidistas o ideológicas. La experiencia señala que una sociedad guiada por la mera *doxa*, que no posee fundamento racional ni rigor técnico, es el caldo de cultivo perfecto para la desinformación, la difusión de noticias falsas, la manipulación mediática y las teorías de la conspiración. En tal sentido, la Hermenéutica crítica aboga por defender los derechos de la alteridad y sus racionalidades sin caer en los excesos tecnocráticos ni la demagogia populista.

Por su parte, desde la OOO se niega igualmente que la imposibilidad del literalismo conduzca a la defensa del relativismo. De hecho, Harman reconoce que hay ciertas formas de saber más justificadas o razonables que otras, en la medida en que son capaces de acceder a las cualidades de las cosas. Así como las ciencias intentan dilucidar las cualidades reales de los objetos, la ontología y la estética constituyen un modo de acercarse a su ser real: a los objetos reales. Sin embargo, tal acercamiento es siempre aproximativo, incompleto e inconsumado²⁰. No obstante, Harman evita la posición antagónica conforme a la cual se conoce o todo o nada. Existen grados en el conocimiento, de modo que ciertos enfoques permiten tener un nivel de descripción más amplio al recoger una mayor cantidad de información –que en Harman implica un mejor reconocimiento de las cualidades de un objeto-. La filosofía no tiene como papel conocer con exactitud el mundo de las cosas, sino que debe concebirse como la tendencia nunca consumada a la sabiduría. En ese sentido, Harman ve en Sócrates al primer filósofo, ya que concibe a la filosofía como deseo de sabiduría y no como efectiva posesión de esta.

IV

ES EN ESTA LÍNEA CRÍTICA con la posibilidad de representar de un modo objetivo y completo la realidad y en el marco de una recusación del literalismo, en el que hay que inscribir el acercamiento de la Hermenéutica crítica y de la OOO a la estética y al arte, otro de los aspectos que acercan a ambas propuestas. Yendo más allá de la concepción hegemónica en nuestra tradición cultural, que ve al arte en el mejor de los casos, como una actividad vinculada a la belleza o la expresión de sentimientos y emociones humanas o, en el peor, como una tarea que provee de material decorativo u ornamental, o como otro medio más del que obtener rendimiento econó-

respondiendo a su esencial vocación no-violenta y de disminución activa de la violencia: tanto del racionalismo fundamentalista como del relativismo indiferentista”. Oñate, T.: “El mapa de la postmodernidad y la ontología del espacio tiempo”, en Oñate, P. (ed.): *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 453.

²⁰ Harman, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, op. cit., pp. 37.

mico, le otorgan, en cambio, un valor onto-epistémico. El arte, como la filosofía, la ciencia y la técnica -y no sólo estas dos últimas, tal y como se mantiene desde las instancias culturales predominantes- ponen en obra la verdad, una verdad no representativa, sino ontológica, y por eso desvelan mundo, es decir, muestran elementos y aspectos del Ser y de los objetos que estaban ocultos y que acaecen por medio de la obra de arte. Como puede apreciarse, la huella de Heidegger sigue siendo muy fuerte en ambos planteamientos, si bien es más perceptible en la Hermenéutica crítica que en la OOO de Harman.

Vattimo, siguiendo la estela abierta, como decimos, por Heidegger, pero también por H.G. Gadamer, sostiene que el arte, y de un modo especial la poesía, tarea en la que se aúnan arte y lenguaje en una simbiosis perfecta²¹, es una de las actividades privilegiadas para revelar al ser, para favorecer que este acaezca. La obra de arte auténtica tiene un poder desvelador, permitiendo que algo de la realidad que se mantenía oculto se muestre. Dice Vattimo: “*l’opera d’arte è davvero opera d’arte, cioè è bella e esteticamente valida, solo nella misura in cui è un’origine, è l’apertura di un mondo*”²². Con la obra de arte se manifiesta un ámbito del Ser que hasta entonces estaba velado, dando lugar a que aparezca algo nuevo y distinto. En él se expresa la verdad ontológica, alternativa, como decíamos, a la representativa propia de la metafísica tradicional, en general, o de las ciencias positivas, en particular²³.

La Hermenéutica crítica, además, sostiene que el arte posee un valor epistémico, de potentes implicaciones políticas, en tanto goza de un poder desestructurador y transformador, ofreciendo la posibilidad de experimentar la realidad de un modo distinto al habitual y de alterar el orden normativo y simbólico asentado. Este carácter subversivo del arte, Vattimo lo hereda de la estética nietzscheana, que también influye decisivamente en las corrientes artísticas de vanguardia, en la elaborada por T.W. Adorno, en Walter Benjamin o en el propio Heidegger. Precisamente, estos últimos destacan la experiencia de choche (*Stoss*) o de conmoción que supone la contemplación de una obra, la cual es capaz de sacudir de un modo tan potente la percepción de la realidad que esta puede verse completamente alterada²⁴. El arte transforma, a uno mismo y al entorno, modificando el

²¹ La asunción del carácter ontológico que poseen tanto el arte, el lenguaje y la poesía como su mediador se evidencia en uno de los textos más representativos del Vattimo joven, *Poesía y ontología*. Cfr. Vattimo, G.: *Poesía e ontologia*. Milano, Mursia, 1967.

²² Vattimo, G.: *Poesía e ontologia* en *Opere complete. Ermeneutica. Tomo 2*, op. cit., p. 94 [la obra de arte es de verdad obra de arte, es decir bella y estéticamente válida, solo en la medida en que supone un origen, en que implica la apertura de un mundo. NT].

²³ Sobre esta cuestión son especialmente representativos en el contexto de la obra de Vattimo los textos que se le dedican al arte y la estética en *El fin de la modernidad*: “Muerte o crepúsculo del arte”, “El quebrantamiento de la palabra poética” u “Ornamento y monumento”.

²⁴ Cfr. Vattimo, G.: “El arte de la oscilación”, en *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 133-154.

horizonte espacio-temporal en el que se vive y configurando una distribución de lo sensible alternativa.

Harman, por su parte, concibe el arte en primer término como una actividad que no se deja reducir al lenguaje literal: “una obra de arte es imposible de parafrasear”²⁵, y por otro, como un medio de expresión de las cosas al permitir hacer presentes propiedades que en un principio estaban veladas²⁶. Esto lo consigue accediendo a su interioridad y superando las explicaciones de los objetos que se detienen en considerar los elementos de los que están hechos o las funciones que cumplen²⁷. La actividad artística aparece, así, como un medio de acercarse al ser auténtico de los objetos y a sus cualidades reales sin pretender aprehenderlos en su totalidad, sino asumiendo que de algún modo se escapan. Por eso, rehúsa llevar a cabo una explicación de tipo literal, como sí pretenden hacer las ciencias o la metafísica objetivista, para adoptar modos laterales de aproximarse al ser de las cosas, que Harman ejemplifica en la metáfora²⁸ y la teatralidad.

La metáfora la concibe como una vía que permite trasladar cualidades de un objeto a otro, la cual hace evidente la tensión que existe entre un objeto y sus cualidades y el carácter flotante y múltiple de estas. Cuando se plantea una metáfora se está señalando que hay algo de un objeto que le pertenece o que le es propio, pero al que solo es posible aludir a través de las propiedades que en principio pertenecen a otro objeto distinto. Con ello una metáfora exitosa es capaz de hacer aparecer un nuevo objeto diferente, extraño, ya que las nuevas cualidades atribuidas no son en principio observables, no se perciben, sino que son acarreadas desde otro distinto. Sin embargo, ese objeto adquiere consistencia solo en base a la existencia y participación de otro objeto, para el que la metáfora funciona y al que se dirige, el espectador que la anuncia, que la atiende, considera y que de algún modo interioriza, corporalizándola. En tal sentido, “la metáfora resulta ser una variedad de performance artística. Y lo mismo ocurre para todo tipo de arte, ya que no hay arte sin espectador”²⁹. En el arte se produce una suerte de teatralidad por medio de la cual un objeto adquiere unas cualidades distintas a las obvias y superficiales, mientras

²⁵ Harman, H.: *Arte y objetos*, op. cit., pp. 57.

²⁶ Cfr. Fundamentalmente G.: Harman, G.: “Aesthetics is the Root of All Philosophy”, en *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, op. cit., pp. 61-102.

²⁷ Esta posición es característica del materialismo que para Harman es el ejemplo más representativo de una propuesta teórica que mina a los objetos, demoliéndolos o sepultándolos, lo que sucede cuando son confundidos y reducidos con aquello de lo que están hechos o con aquello que hacen. Cfr. Harman, G.: *Además opino que el materialismo debe ser destruido*. Trad. de P. Checa Gismero, México D.F.: COCOM, 2013.

²⁸ Cabe señalar que el análisis de la metáfora que lleva a cabo Harman está fuertemente influenciado por Ortega y Gasset, en concreto por el texto “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Revista de Occidente*, n° 86-87, 1988.

²⁹ Harman, H.: *Arte y objetos*, op. cit., pp. 110.

que a la vez modifica a quién lo contempla. Aspectos que, como hemos visto, eran propios también de la perspectiva defendida por la Hermenéutica crítica.

V

EL ÚLTIMO DE LOS ASPECTOS que se va a considerar como vínculo de unión entre Hermenéutica crítica y OOO, y que va a servir además de conclusión al presente artículo en tanto ejemplifica la confluencia que se produce en la esfera de la filosofía práctica entre ambas propuestas, alude a la posibilidad de fundamentar una ética ecológica, cuestión de extrema urgencia en el contexto contemporáneo y que se lleva a cabo a través de la formulación de un pensamiento postantropocéntrico y que atiende a los derechos de la diferencia³⁰. La idea que late de fondo en los dos sistemas filosóficos es que sólo será posible edificar una ecología funcional y operativa si se diluye la creencia, axial en la cultura occidental, de que el ser humano ocupa el lugar central de la existencia, estando en un lugar ontológico superior en relación con el resto de las formas de vida, y si se asume que el principio ético esencial es el del respeto y cuidado por la diferencia, por lo *diferente*, por lo radicalmente otro respecto del ser humano.

La preocupación por la ecología en el pensamiento de Vattimo se produce en la última etapa de su pensamiento, en dónde sus textos adquieren una tonalidad más política y radical³¹, y en el marco de su crítica al paradigma que concibe como la expresión de la *Metafísica* en la esfera económico-política, el neoliberalismo globalizado, si bien se anclan en sus planteamientos sobre la filosofía moral elaborados a finales del siglo pasado en lo que constituye su ética nihilista, *kenótica*, de la procedencia o la interpretación³². Según Vattimo, en el contexto de la civilización contemporánea las entidades existentes son concebidas y tratadas como meras cosas, como objetos que se presentan en su totalidad y completud, de modo que el ser humano puede disponer de ellas y manipularlas conforme a sus intereses y necesi-

³⁰ La fundamentación de una ética ecológica se plantea en el “último” Vattimo, siendo también exigida recurrentemente en la obra de Teresa Oñate (cfr., por ejemplo, *Estética ecológica y filosofía de la historia, hermenéuticas contra la violencia III*, Madrid, Dykinson, 2019) mientras que en la OOO es desarrollada por Tim Morton, que representa a la OOO en este apartado (cfr., por ejemplo, *El pensamiento ecológico*. Barcelona, Paidós, 2018 o *Reciclar la ecología*, Barcelona, Penguin Random House, 2021).

³¹ Cfr. Vattimo, G.: *Ecce comu*, Barcelona, Paidós, 2009 y *Comunismo hermenéutico* (junto a S. Zabala), Barcelona, Herder, 2011.

³² Cfr. sustancialmente Vattimo, G.: “La hermenéutica y el modelo de la comunidad” y “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” en *Ética de la interpretación*, op. cit, pp. 143-165 y 205-224; “Ética” en *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 69-84 y el apartado “Ética”, que incluye seis artículos, de *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 19-99.

dades. Tal concepción de la realidad va acompañada de la imposición de la razón instrumental y del despliegue de la tecnociencia, que en sus formas contemporáneas -a través del desarrollo de disciplinas como la biología sintética, la genética, la robótica y la inteligencia artificial- alcanza un nivel de sofisticación tan elevado que permite la administración técnica de la vida y de las sociedades y la alteración en su estructura germinal de los seres vivos. Más allá de las implicaciones que supone este hecho, que superan con mucho los objetivos del presente artículo y sobre las que conviene reflexionar con detenimiento, está claro que representan precisamente la situación que Vattimo ubica en el centro de su denuncia: el acentuado antropocentrismo que late en el núcleo ideológico de nuestra civilización y del que se desprenden las consecuencias más perniciosas del Antropoceno: el aumento de la temperatura del planeta y los efectos perniciosos que ello supone, la pérdida masiva de biodiversidad, la acidificación del agua, la deforestación o la contaminación y la alteración y desequilibrio de los ecosistemas. Sólo si se abaja al ser humano de la posición central en que él mismo se ha colocado en relación con las demás formas de vida y se asume que no son cosas a nuestra entera disposición -recursos de los que apropiarse, utilizar y obtener beneficio- se abrirá la posibilidad a que sus relaciones con aquellas dejen de ser tan invasivas y destructivas, para comenzar a guiarse por una moral del respeto y del cuidado, de talante eminentemente ecológico.

Una actitud semejante se desprende del planteamiento de la OOO, en la que su concepción de la realidad le lleva a proponer una ontología plana (*flat ontology*) según la cual no existe jerarquía alguna entre los objetos, dado que todos se encuentran en el mismo nivel de realidad³³. La ontología plana se sustenta sobre una lógica de la horizontalidad existencial, que no defiende que los objetos sean iguales o existan de la misma manera, sino que alude a que todos existen y conviven, lo que les dota de una igual dignidad ontológica. Dicho de otro modo, para la OOO no existen rangos ontológicos que permitan establecer una jerarquía entre objetos, por lo que la supuesta prioridad y primacía del ser humano respecto de las demás entidades no tiene justificación ontológica, más allá del propio orden de la realidad que el ser humano elabora de un modo arbitrario. En tal sentido, desde la OOO se propone una filosofía postantropocéntrica, de la que se desprende que los intereses humanos no tienen por qué imponerse a los del resto de entidades vivas. Principio que es fundamental para articular una ética ecológica basada en el respeto y atención por lo existente.

Esta idea es complementada, además, con dos principios que forman parte también del ser de los objetos: por un lado, su rareza o extrañeza; por otro, el hecho de

³³ Harman, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, pp. 54-58.

que formen parte de una red de relaciones equilibrada en la que se integran. Para Morton, los objetos, y en particular los seres vivos son raros (*Weird objects*) en la medida en que comparecen de un modo siempre incompleto o indirecto -nunca son como se dan-. Son “espectrales entidades flotantes”³⁴, rarezas paradójicas llenas de misterio, pero a la vez vulnerables e inaccesibles entre sí, a pesar de estar vinculadas una a otra. Precisamente esto, que sean relacionales, produce que su forma de ser sea mutuamente dependiente, lo cual es evidente para los seres vivos, que Morton concibe como entidades simbióticas ligadas por complejas transferencias que determinan tanto su identidad como su modo de habitar el entorno. No hay entidades individuales, separadas de las demás, sino que lo existente forma una malla (*Mesh*) que integra y supera a cada entidad por separado³⁵. Vivir es con-vivir, y dada la extrañeza e interna imprevisibilidad, así como a su imprevisible capacidad para afectar a los demás, el vínculo que existe entre los seres que habitan un ecosistema es endeble y delicado, imposible de conocer totalmente ni de controlar. En base a lo dicho, el ser humano no debiera, con su proceder, cortar los lazos que ligan a los seres vivos entre sí o a estos con su entorno, o al menos debiera intentar que su intrusión fuese lo más leve posible³⁶. De hecho, la ecología tendría que sustentarse en tales principios: en la asunción de la complejidad y misterio de los objetos y en su mutua dependencia. Ello debería conducir, a su vez, a la promoción de una actitud existencial ligada al sentimiento de proximidad, de cercanía, de vínculo, también o, sobre todo, con lo diferente y distinto, a la que Morton denomina *ecognosis*³⁷.

En conclusión, y esto vale tanto para la Hermenéutica crítica como para la OOO, la conciencia ecológica ha de estar abierta tanto a la riqueza de lo existente, a su carácter misterioso y enigmático y a su irreductible extrañeza, como a la convivencialidad que las liga. Disposición que puede resumirse en una suerte de *dejar ser* que supone, a priori, un trato respetuoso y deferente con los seres vivos y los ecosistemas, un trato de cuidado y atención, actitudes que son básicas, en definitiva, para la fundamentación de una ética ecológica.

³⁴ Morton, T.: *Ecología Oscura: sobre la coexistencia futura*. Barcelona, Paidós, 2019, pp. 37.

³⁵ Morton, T.: *Being ecological*, op. cit., pp. 75.

³⁶ *Ibid.* pp. 188.

³⁷ Cfr. Morton, T.: *Ecología Oscura: sobre la coexistencia futura*, op. cit., p. 196.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Harman, G.: *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago, Open Court, 2002.
- Harman, G.: *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, Open Court, 2005.
- Harman, G.: *Además opino que el materialismo debe ser destruido*, México D.F.: COCOM, 2013.
- Harman, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 2016.
- Harman, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London, Penguin Random House, 2018.
- Harman, G.: *Arte y objetos*, Madrid, Enclave de Libros, 2021.
- Meillassoux, Q.: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja negra, 2015.
- Morton, T.: *Being ecological*, London, Penguin Random House UK, 2018.
- Morton, T.: *Ecología Oscura: sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós, 2019.
- Morton, T.: *Reciclar la ecología*, Barcelona, Penguin Random House, 2021.
- Oñate, T.: “El mapa de la postmodernidad y la ontología del espacio tiempo”, en Oñate, P. (ed.): *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Madrid, Dykinson, 2010.
- Oñate, T.: “Heidegger, hó Skoteinós (el Oscuro): La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre”, en Oñate, T. & Cubo, Ó. & Núñez, A. (eds.), *El segundo Heidegger: ecología. Arte. Teología*, Madrid, Dykinson, 2012.
- Oñate, T.: “Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I”, en *Pensamiento al margen*, nº Extra-2, 2019, pp. 11-27.
- Oñate, T.: *Estética ecológica y filosofía de la historia, hermenéuticas contra la violencia III*, Madrid, Dykinson, 2019.
- Oñate, T.: “Con mi propia voz. Desde que somos una Conversación. Parte I y Parte II”, en *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el siglo XXI*, B. López (coord.), Fénix, Sevilla, 2020.
- Vattimo, G.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

- Vattimo, G.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Vattimo, G.: *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Vattimo, G.: *Le avventure delle differenza*, Milano, Garzanti, 2001.
- Vattimo, G.: *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Vattimo, G.: *Ecce comu*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Vattimo, G.: *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.
- Vattimo, G.: *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012.
- Vattimo G. y Zabala, S.: *Comunismo hermenéutico*, Barcelona, Herder, 2011.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 415-432



*Childhood in the memory of St Augustine
or Forgetting as a form of Burial*

*La infancia de la memoria de San
Agustín o el entierro en el olvido*

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO

vazquez@comillas.edu
Universidad P. Comillas, Madrid

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.023>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 433-460



Recibido: 13/11/2021

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

Análisis de la representación de la infancia en la literatura agustiniana, trance imposible de simbolizar y para el que lo imaginario sólo oferta la escena del pecado original y sus secuelas: desobediencia de la desobediencia o libido y mutismo selectivo de la confesión o amnesia.

Palabras clave: confesión, niño, pecado, libido, memoria, muerte.

Abstract

An analysis of the representation of childhood in Augustinian literature whereby symbolisation of this critical moment is impossible, existing only the scene of the original sin and its consequences: disobedience of disobedience, or libido; and the selective silence of the confession, or amnesia.

Keywords: confession, boy, sin, libido, memory, death.

(*N-est-il pas dérisoire, naïf et proprement pueril de se présenter devant un mort pour lui demander pardon? Y a-t-il du sens à cela? A moins que ce ne soit l'origine du sens même? L'origine dans une scène que vous feriez à d'autres qui vous observent et jouent aussi du mort? Une bonne analyse de la «puerilité» en question serait ici nécessaire mais insuffisante.*)¹

Pedir perdón al muerto sería pueril, a menos que se trate de una escena en que haya otros, espectadores de la actuación de tu petición, pero también intérpretes de muerte. Una escena que sería el origen del sentido (*sens de scène, scène de sens*) y un origen que presupone una deuda irreparable, porque lo es con alguien, un muerto, que ya está muerto, pero cuya muerte no hace que decaiga la deuda, sino que hay que responder por ella como mía ante los otros que figuran al muerto.

*Dans sa préface à l'édition de 1978 du livre de Benjamin, Jean Lacoste est très clair: «Enfance berlinoise doit peut-être son existence à cette étrange et belle idée théologico-politique: nous avons envers l'enfant mort qui est en nous la même responsabilité qu'envers les espérances toujours en souffrance du passé.» Accueillir l'Enfantin, c'est toujours tenter d'empêcher, désespérément peut-être, le grand massacre du passé.*²

Accueillir l'Enfantin.

I

ACOGER AL NIÑO, aunque sea en una escena tal la escena del exorcismo del bautizo. Una escena en la que se perdona al pecador, *corpus mortis*, por, ¿su?, deuda o pecado de origen, original, pero en la que son otros, los padres, los portavoces y fedatarios³, los que por él responden⁴.

¹ J. DERRIDA, "Les morts de Roland Barthes": *Poétique* 47, 4^e tr., p. 276.

² P. PÉJU, *Enfance obscure*, Éditions Gallimard 2011, p. 48.

³ "...en cierto modo profesan la fe por boca de sus padrinos", o los que cargan con ellos, los *gestantes* (...*fidem per verba gestantium quodam modo profitentur...*)" (*De los méritos y del perdón de los pecados*, I, 19, 25: *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo IX*, B.A.C.*, 1952, p. 237).

* Citaremos los textos agustinianos por la edición de la B.A.C.

⁴ "... aunque no hayan respondido ellos, sino otros por ellos, al recibir los sacramentos (...*non ipsi, sed alii pro eis inter sacramenta responderint*)", Id., I, 25, 38, p. 257). Si bien es la madre, *mater Ecclesia*, la que aporta sus órganos, corazón para creer y boca para confesar, *cor et os maternum eis praestat*, ya que el corazón y la boca del niño son reacios, seguramente por el reato del pecado, a ese sacramento que regenera (Cfr. id.). "La respuesta la

La respuesta se daba por boca de otro, adulto y padre, ya que el niño o calla o grita, sin que su boca pueda enunciar palabra alguna, ni cuando mama, ni cuando se desteta.

¿Cómo va a confesar sino en o por otro? Esa representación o procuración supone al pecado ectópico: *credit in altero, quia peccavit in altero*, creo en otro porque pequé en otro, de tal manera que la ascendencia del primer padre antecede sin anteceder, pues la progenie estaba en él aún nonata, *todos estábamos en Adán aun antes de nacer*⁵, y ya moribunda, pues en él todos pecamos⁶.

El pecar en otro, *tanquam in parente, tanquam in radice ibi eramus*, reata al niño al pecado antes de toda culpa propia o personal, y ello por haber sido concebido con ese suplemento que el pecado adjuntaría a la cópula: la libido.

Es verdad que hay muchas clases de libido; pero, cuando se dice libido a secas, sin más, suele casi siempre entenderse la que excita las partes sexuales del cuerpo. Y es tan fuerte, que no sólo señorea al cuerpo entero ni sólo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal, produciendo de este modo la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres corporales. Tanto es así, que, en el preciso momento en que ésta toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento. ¿Quién, amigo de la sabiduría y de los goces santos, llevando vida matrimonial [...] no preferiría, si le fuera posible, engendrar hijos sin esta libido?⁷

dará quien lleve al niño. El sanado con palabras ajenas, porque fue herido con una acción ajena. Se le pregunta: — ¿Cree en Jesucristo? — Cree —se responde. Responden otros por quien no habla, está callado o llora, y con su mismo llanto pidiendo en cierta manera que se llegue en su ayuda (... *et flendo quodam modo ut subveniatur orante...*). La respuesta es válida. ¿O llega la serpiente hasta intentar negar esa validez? ¡Lejos eso del corazón de cualquier cristiano! Así, pues, se responde por él; y la respuesta es válida. Con cierto soplo común se comunica el Espíritu: cree en otro porque pecó en otro (*Ergo respondetur, et valet. Conspiratione quodam communicat spiritus; credit in altero, quia peccavit in altero*)” (*Sermón 294*, XI, 12, OO.CC. XXV, 1984, p. 243). La profesión de fe se formulará con las palabras de otro, porque fue otro quien cometió el pecado; de modo que el espíritu se comunicó hasta cierto punto unánimemente porque todos fuimos afectados por el pecado de uno. (Tendremos ocasión de abordar ese *quodam modo* en el que el niño que llora solicita ayuda).

⁵ “*Quia secundum carnis in illo [Adam] eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente, tanquam in radice ibi eramus...* (Atendiendo a la descendencia de la carne, todos estábamos en Adán aun antes de nacer; estábamos en él como en el padre, como en la raíz...)” (*Sermón 294*, 15, cit., p. 248). O también: “Todos estuvimos en aquel uno cuando fuimos todos aquel uno... (*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus...*)” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 14, OO.CC. XVI-XVII, 1958, p. 879).

⁶ “... así fue envenenado este árbol en el que estábamos [...] hablando de Adán, dijo [la Escritura]: *En quien todos pecaron*, considerando el origen, la posteridad y la descendencia carnal” (Ibid.). *In quo omnes peccaverunt* y en quien todos morimos, como indica cuando recuerda las lágrimas espirituales que vertía preocupado por la resurrección de su madre, “... a vista de los peligros que rodean a toda alma que muere en Adán (*quae in Adam moritur*)” (*Las Confesiones*, IX, 13, 34, OO.CC. II, 1946, p. 695). O también: “Todo el género humano, que había de pasar a la posteridad por medio de la mujer, estaba en el primer hombre cuando la unión de los cónyuges recibió de Dios la sentencia de su condena (*In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universonum genus humanum fuit, quando illa coniugum copula in divinam sententiam suae damnationis excepit...*)” (*La Ciudad de Dios*, XII, 3, cit., p. 862).

⁷ *La Ciudad de Dios*, XIV, 16, p. 963: “*cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Hac autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet*

II

LA HERIDA INFLIGIDA, o la enfermedad contraída, serían tales que, lejos de poderse apalabrar, avergonzarían a cualquiera, tiñéndolo del rubor que delata el acceso libidinoso. Hasta columbrar cómo pudiera haber sido la unión conyugal paradisiaca, cuando la voluntad movía con discrecionalidad los miembros sin concurso de la libido, pudiendo “... el semen viril [...] ser inyectado en la esposa sin romper su integridad, al igual que ahora la virgen puede tener la menstruación sin violarla”⁸... hasta esa inferencia del estado anterior a la vergüenza resultaría vergonzosa:

Estamos hablando de cosas que, en la actual economía, son vergonzosas (*De rebus loquimur nunc pudentis...*), y por eso, aunque tratamos de conjeturar, según nuestras posibilidades, cómo y cuáles serían antes de ser vergonzosas (*antequam earum puderet*), con todo es preciso poner freno al discurso y ceder al pudor (*verecundia*), que nos retrae antes que dar rienda suelta a nuestra pobre elocuencia. Y, dado que esto que digo no lo experimentaron ni quienes pudieron experimentarlo [la pareja edénica] (porque, una vez metidos en el pecado, merecieron el ser desterrados del paraíso antes de cohabitar con voluntad tranquila), ¿cómo ahora, al reseñarlo, no evocará el hombre la experiencia de la libido tórbida y no el atisbo de una voluntad plácida? Por eso el pudor (*pudor*) no permite hablar con soltura, aunque no falten razones al pensador.⁹

Y si para la *commemoratio* de lo que hubiese sido aquella cópula plácida la lengua se traba, ¿qué decir, ya no de la contemplación, sino de la evocación de la «escena primitiva», *Urszene* freudiana, del coito de los padres, escena en la que los genitales se mueven ya en la insumisión? No valdría ahí discurso alguno, poesía alguna, tropo alguno, palabra alguna, sino el silencio extremo que la enterraría en la amnesia:

hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est: ita ut momento ipso temporis, quod ad eius pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. Quis autem amicus sapientiae sanctorumque gaudiorum, coniugalem agens vitam [...] non mallet, si posseet, sine hac libidine filios procreare [...]?”

⁸ *La Ciudad de Dios*, XIV, 26, p. 982.

⁹ Id., pp. 982s. “...le plaisir et l’enfant pourraient être deux figures distinctes, non nécessairement superposables, de l’incalculable excédence. C’est peut-être pourquoi chacun ne veut rien savoir de l’autre: ni le plaisir ne veut se connaître en puissance de génération ni l’enfant ne peut se reconnaître dans le rapport dont il résulte. En ce sens, le rapport prononce qu’il n’y a pas d’enfant et l’enfant prononce qu’il n’y a pas de rapport. L’un et l’autre doivent poser qu’il n’y a entre eux aucun rapport: dénégation avec laquelle chacun des deux doit composer. [...] Le corps de l’enfant pourrait être compris comme une zone érogène qui se détache et qui assume un destin autonome. Du corps de plaisir au corps de l’enfant, il y aurait, peut-être, la communication des orifices: de ce qui s’ouvre et qui absorbe ou qui rejette les éléments—le soufflé, les humeurs, les fluides, la chaleur, les tissus, les tensions” (J.-L. NANCY, *L’«il y a» du rapport sexual*, Paris, Galilée 2001, pp. 42s.). Esa composición, comunicación o canalización de *l’excès jouissant* y de *l’excès fécondant* (cfr. p. 41) sería la que cifraría la libido, exceso de la desobediencia que, si bien se fija en los genitales, se entrevera en el cuerpo entero del niño.

“¿por qué el acto conyugal es sustraído y ocultado, aun a los ojos de los hijos, sino porque no pueden asistir a la unión mutua, tan laudable, sin avergonzarse de la concupiscencia (... *nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione sine pudenda libidine?*)”.¹⁰

¿Dónde excavar ese sepulcro sino en la interioridad, allí donde no puede ser ni exhibido, ni mirado? Es en la interioridad, y gracias al ligamen de esa interioridad, donde se empareda y sepulta ese recuerdo fantasmático, para así poder revivir en otro, muy otro, nacimiento, que no repite al primero y que por eso no es segundo, sino que precluye al primero e inaugura otra genealogía.

¿Por qué se busca a Cristo sino porque en Adán quedó condenado el nacimiento, y en Cristo se busca el segundo nacimiento? (*Quare Christus quaeritur, nisi quia in Adam damnata est generatio, in Christo quaeritur regeneratio?*)

Por tanto, que nadie os engañe; la Escritura está clara, la autoridad está muy bien fundada, la fe es totalmente universal. Todo nacido nace condenado; nadie es liberado si no es regenerado (*Omnis generatus, damnatus; nemo liberatus, nisi regeneratus*).¹¹

Esa interioridad encierra entre sus paredes (*in matris utero?*) una exterioridad, la del pecado-muerte, que enferma al concebido. Ese reato tendría, a la fuerza, que tratar de ser eliminado sin ser arrojado fuera, pues es vergonzoso, incomunicable. Sólo queda tragarlo sin decirlo, sin recordarlo. La infancia sería así la cripta por excelencia del pecado—y el niño (*infans*) el criptóforo¹²—, por cuanto absorbería y sepultaría en su ignorancia toda la libido genealógica.

¹⁰ *El matrimonio y la concupiscencia*, I, 2, V, 15, OO.CC. XXXV, 1984, p. 318 (cfr. también: id., IX, 22, p. 329; o *La Ciudad de Dios*, XIV, 17, *De nuditate primorum hominum, quam post peccatum turpem pudendamque viderunt*; XIV, 18, *De pudore concubitus, non solum vulgari, etiam coniugali*; etc.). Una posible respuesta a la pregunta: “por el niño que existe en ellos, los padres serían proclamados «lascivos», «inmundos», «desnaturalizados» y serán obligados al pudor, al ocultamiento, al comercio nocturno. Donde Edipo pasa, no vuelve a crecer la hierba” (N. ABRAHAM, M. TOROK, *La corteza y el núcleo*, traducción MIRTA SEGOVIANO, Buenos Aires – Madrid, Amorrortu 2005, p. 299). Por ello, el bautismo podría adquirir para los padres un sentido transferencial de la culpa libidinosa adherida al coito y de su perdón.

¹¹ *Sermón 294*, 15-16, cit., p. 249. Una genealogía sin generación, sin descendencia, “... porque a donde lleva la regeneración no habrá generación” (*La Ciudad de Dios*, XV, 17, p. 1038). “Pero la regeneración conduce a la Ciudad de Dios, peregrina en este mundo a otro, en el que sus hijos ni engendran ni son engendrados” (Id., XV, 20, p. 1043). Ni habrá niños que lloren, o mamen, o duerman, pues la regeneración no comporta la vuelta atrás y el retorno de lo precluido: “En aquella ocasión, Nicodemo le preguntó cómo podía suceder eso, es decir, que volviera a nacer el hombre, puesto que le es imposible entrar de nuevo en el seno de su madre y nacer otra vez (... *quoniam non potest utique iterum introire in uterum matris et denuo nasceretur*). ¿No has prestado atención a lo que escuchó de boca del Señor, de boca del maestro bueno, a lo que escuchó el error de boca de la verdad?” (*Sermón 294*, VIII, 9, cit., p. 240).

¹² Cfr. N. ABRAHAM, M. TOROK, “Cuarta parte. La cripta en el seno del yo. Nuevas perspectivas metapsicológicas”, *La corteza y el núcleo*, cit., pp. 205-284.

III

SABEMOS DEL ORIGEN de esa ignorancia tan oscura como las tinieblas: el origen mismo del mal y la causa de la muerte de todos los adanes post-lapsarios, que hunde al niño, desde el instante de su concepción, en un enredo genealógico que desborda la propiedad de lo propio o lo personal, y con ello la potencia de la persona, de la voluntad y de la memoria (de la identidad, del deseo y de la memoria), en un entrevero de nacimiento y muerte, circuncisión e incircuncisión, de grano y paja o de olivo y acebuche:

... creen también quienes no hablan (*credunt et infantes*). ¿De dónde les viene la fe? ¿Cómo creen? Con la fe de los padres. Si son purificados por la fe de los padres es porque estaban manchados con el pecado de los padres. El cuerpo de muerte de los primeros padres los engendró pecadores; el espíritu de vida de los padres postreros los regeneró fieles. Tú das la fe a quien no responde, y yo el pecado a quien nada hace (*Tu das fidem non respondenti, et ego peccatum nihil agenti*)¹³.

En la caída se traza el círculo vicioso en el que se entrelazan y adhieren vergonzosamente libido y procreación¹⁴, pues la excitación y el movimiento ya no procederán del libre albedrío, sino que son las consecuencias del castigo de la voluntad desobediente y rebelde:

Este ardor, siga o preceda a la voluntad, es, sin duda, el que, como por propia autoridad, mueve los miembros que la voluntad no es capaz de mover. Y así muestra que no es siervo de la voluntad, sino suplicio de una voluntad rebelde; que no es excitado por el libre albedrío, sino por un estímulo placentero; por esto es vergonzoso.¹⁵

¹³ *Sermón 294*, XIX, 17, p. 252. “Te extraña que nazca un pecador del semen de un justo; ¿no te agrada la admiración que te produce el que el acebuche nazca de la semilla del olivo? Ten en cuenta esta comparación. Supón que el grano limpio es el justo bautizado; ¿no adviertes que de un grano limpio nace el trigo con la paja, sin la cual fue sembrado? Además, si la generación carnal está a la base de la propagación natural, y la generación espiritual a la base de la propagación de los renacidos, ¿quieres que de un bautizado nazca otro bautizado viendo que de un circunciso nace un incircunciso?” (Id., XVI, 16, pp. 249s.). “Este pecado, que cambió para peor al mismo hombre en el paraíso, y mucho más gravemente de lo que podemos juzgar, es contraído por todo el que nace y no es perdonado sino en el que renace, de tal modo que aun de los padres ya renacidos, en quienes ha sido perdonado y destruido, es transmitido como reato de los hijos que nacen, a no ser que el segundo nacimiento espiritual absuelva también a los mismos que comprometió (*obligavit*) el primer nacimiento carnal. De esta maravilla, el Creador produjo un ejemplo maravilloso en el olivo y en el acebuche, donde no solamente de la semilla de un acebuche, sino también de la de un olivo, nace el puro acebuche (*... cuius rei mirabilis mirabile creator, in oliua et oleastro produxit exemplum, ubi non solum ex oleastri, uerum etiam ex oliuae semine nonnisi oleaster exoritur*). [...] porque es inseminada no ya por la concupiscencia espiritual, sino por la carnal, como el acebuche de nuestro linaje (*nostris generis*) procede aquel olivo, así su descendencia arrastra al nacer, de tal modo que no puede ser liberado de aquella peste sino renaciendo” (*El matrimonio y la concupiscencia*, l. 2, cit., p. 384; vid., también, por ej., l. 1, XIX, 21).

¹⁴ Cfr. entre otras, *El matrimonio y la concupiscencia*, l. 1, VII, 8 y VIII, 9.

¹⁵ Id., l. 1, XXIV, 27, pág. 282: “*qui certe ardor [libidinis], siue sequator siue praeueniat uoluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperium mouet membra, quae moueri uoluntate non possunt, atque ita se indicat non*

Por ello no resultará sorprendente que de la unión sexual se engendren no *filii dei*, sino *filii saeculi*, culpables, en efecto, del pecado de concupiscencia (...*reatus eius valet in generando...*)¹⁶.

Ese pecado es el que responde a la pregunta por el mísero estado del infante:

¿Por qué, pues, cuándo y de qué lugar fue arrojada en las densas tinieblas donde yace el alma del infante recién nacido, alma humana, alma racional, la cual en aquel estado no sólo es ignorante, sino también incapaz de aprender (*non solum indocta, verum etiam indocilis iacet*)? Si es condición natural del hombre el comenzar así la vida y no está maleada la naturaleza, ¿por qué Adán no fue creado en las mismas condiciones?...

En cambio, el recién nacido, sin saber dónde está ni quién es él mismo, sin conocimiento del Creador y de sus padres, culpable ya de un delito, incapaz de recibir un mandato (*nondum capax praecepti*), está tan sumergido y oprimido bajo la profunda niebla de la ignorancia, que ni siquiera puede ser despertado como de un sueño para mostrarle y darle a conocer las cosas más patentes, y ha de esperarse durante un tiempo para que pueda digerir despacio esta no sé qué especie de borrachera, que dura, no una noche, como las más pesadas, sino largos meses y años; y hasta que no se logre eso, perdonamos a los niños innumerables faltas, muchas de las cuales se castigan en las personas mayores.¹⁷

IV

EN ESTE CONTEXTO existencial importa, y mucho, confesar mi vida y, si nadie nace inocente¹⁸, importaría confesar la propia infancia y así poder anudar, con la memo-

imperantis famulum, sed inoboedientis supplicium uoluntatis nec libero arbitrio, sed inlecebrosu aliquo stimulo commouendum et ideo pudendum."

¹⁶ "... el placer de la concupiscencia carnal no forma el semen, sino que éste, ya creado en los cuerpos por el Dios verdadero, que ha creado también los mismos cuerpos, no es producido por el placer, sino que es excitado y eyaculado con placer. En cuanto a si el semen de los dos sexos se fusiona con placer en el útero femenino y cómo sucede, que juzguen las mujeres qué es lo que sienten en lo secreto de sus entrañas. No nos parece delicado a los demás ser curiosos injustificadamente hasta estas cosas. Sin embargo, aquella concupiscencia vergonzosa—y por esto a los mismos miembros se les llama vergüenzas (*unde pudenda ipsa appellata sunt membra*)—no existió en aquel cuerpo de vida del paraíso antes del pecado, sino que comenzó a existir *en este cuerpo de muerte* por la desobediencia, que recibió el pago debido a la desobediencia después del pecado. Sin aquella concupiscencia (*libido*) habría podido consumarse la obra de los cónyuges en la generación de los hijos, como se realizan otras muchas obras con la obediencia de los demás miembros sin aquella pasión, movidos por orden de la voluntad y no agitados por la fogosidad de la concupiscencia (... *non fuit in corpore uitae illius, quae in paradiso fuit ante peccatum, sed coepit esse in corpore mortis huius retributa inoboedientia inoboedientiae post peccatum. sine qua libidine poterat opus fieri coniugum in generatione filiorum, sicut multa opera fiunt oboedientia ceterum sine illo ardore membrorum, quae uoluntatis nutu mouentur, non aestu libidinis concitantur*)" (*El matrimonio y la concupiscencia*, I, 1, XIII, 26, cit., p. 335).

¹⁷ *De los méritos y del perdón de los pecados*, I, 36, 67, cit., p. 303, p. 305. La niñez y la borrachera, también en PLATÓN, *Leyes* 645d-646a.

¹⁸ "... si son verdadera las conclusiones que sacamos al hablar de los párvulos, no hay nadie entre los hijos de los hombres, ni hubo, ni habrá exento de toda culpa, excepto el único mediador..." (*De los méritos y del perdón de*

ria del principio el sentido del fin¹⁹, para conseguir, así, que mi vida se distienda (“... he aquí que mi vida es una distensión”: *ecce distentio est vita mea*²⁰), y no se disipe (“... sea recogido de mis días viejos...”: *et a veteribus diebus colligar*²¹) e integre (“mas me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma, en tu verdad...”: *et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua...*²²) en su totalidad (“... esto es lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de

los pecados, II, XX, 34, cit., p. 363). “Cristo carece de todo pecado; ni heredó el original ni cometió ninguno personal. Vino por cauces distintos al placer de la concupiscencia carnal, pues no existió en su concepción el abrazo marital (... *extra voluptatem carnalis libidinis venit, non ibi fuit complexus maritalis*). Del cuerpo de la virgen no tomó la herida, sino la medicina; no tomó algo que debiera sanar, sino algo con que sanarlo. Me estoy refiriendo al pecado. Sólo él, pues, existió sin pecado” (*Sermón 294*, VIII, 11, cit., p. 242). Dos padres bien distintos, uno nunca niño, otro niño *per similitudinem*: “Adán fue el primero en recibir la mordedura de la serpiente y su veneno. En consecuencia, el nacido en la carne de pecado encuentra la salvación aquí también en Cristo por la semejanza de la carne de pecado (*Ergo natus in carne peccati, fit salvus in Christo per similitudinem carnis peccati*)” (Id., XI, 13, p. 244). *In Christo*, análogamente a cómo el sacramento del bautizo presupone esa heterotopía (*credit in altero, quia peccavit in altero*), aquí facilitada por la semejanza del salvador, *per similitudinem*, quien no sólo acepta la muerte sin culpa, sino también el nacimiento y la infancia. El original de la semejanza no habría existido originariamente, ya que el *Adán pre-lapsario* no habría sido nunca niño, con lo que la similitud pareciera establecerse análogamente a la privación, privación que califica a la infancia en su ignorancia y debilidad culpables: “In the words of the great 12th-century Augustinian, Hugué de St. Victor: «That disobedience be made manifest, [God] removed from the power of the soul one member in the human body, through which posterity was to be engendered in the flesh, so that all who should be generated through this member might know that they were children of disobedience...»” (L. STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion. Second Edition, Revised and Expanded*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1996, p. 321. “*ut igitur inobedientiae manifesta fieret, unde in corpore humano membrum potestati anime substraxit, per quod posteritas in carne seminanda fuit, ut omnes qui per illud generator, se filios inobedientiae esse intellegant*”: *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christiane fidei*, cura et studio RAINER BERNDT SJ, 2008 Asschendorff, Monasterii Westfolorum, p. 208, 101r). Cito el texto victorino de entrada según la traducción inglesa recogida en ese estudio, *The Sexuality of Christ...*, porque en él se carea la condición infantil crística con las fuentes agustianianas para explicar lo que sería un sorprendente olvido o censura: el del motivo, muy manido en el arte religioso desde antes del siglo xv hasta pasado el siglo xvi, de la *ostentatio genitalium* en el Cristo niño, pero también en el Cristo muerto y en el *Ecce Homo* (cfr. pp. 3ss.). No podemos detenernos aquí en ese asunto, que dio lugar a enconadas polémicas, pero sí me parece oportuno citar otro pasaje en el que se buscan fundamentos teológicos para esa insistencia en la mostración de la erección del pene, y que tienen que ver con nuestro asunto de la *similitudo infantiae*: “At no stage of Christ’s earthly sojourn did he in whom the Word was made flesh undergo episodes of clouded intellect. If the Newborn in Bethlehem seemed weak and speechless, the seeming was adopted in a show of solidarity with humankind, but by no means from necessity. [I] Among the penalties of the Fall, the patristic Christ adopt some by choice, repudiate others [...]. He embraces those penalties whose endurance offers lessons for living. [...] But there apuntive states imposed upon human nature which Jesus does not assume, evidently because they involve deprivation or suspension of consciousness. Infant ignorance is one of these, and Augustine describes in terms remarkably similar to his reprobation of sex [...]. But then there is sleep, to which all that Augustine says about infant ignorance (and implicitly about drunkenness or delirium) must likewise apply” (id., p. 293; cfr. pp. 233-236 y p. 338).

¹⁹ “... en toda acción personal el que no fija su mirada en el principio no mira al fin. Precisamente es necesario que la intención que se proyecta sobre el porvenir se una a la memoria que se proyecta sobre el pasado, porque el que se olvida de lo que comenzó no hallará medio de terminar (*In omni enim motu actionis suae qui non respicit initium, non prospicit finem. Unde necesse est a memoria respiciente prospiciens connectatur intentio. Nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non invenit*)” (*La Ciudad de Dios*, VII, 8, cit., pp. 459s.).

²⁰ *Las Confesiones*, XI, 29, 39, cit., p. 839.

²¹ Id.

²² Id., XI, 30, 40, id. p. 839.

las acciones del mismo”: ... *hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis...*²³).

¡Que todo pasado se recoja en la confesión!: “¿Qué daré en retorno al Señor por poder recordar mi memoria todas estas cosas (... *quod recollit haec memoria mea...*) sin que tiemble ya mi alma por ellas”²⁴.

Mi infancia, como todas—*excepto uno Mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu*—fue culpable y, en consecuencia, debió de ser ignorante e incapaz, hasta el punto en que yo desearía por aquel entonces hasta lo que fuera nocivo y hasta letal para mí, la muerte, algo que ningún animal apetecería. Pero lo más necio y contumaz sería ordenarlo, rebelándome con violencia contra quienes me desobedecían, como si pudiera imponerme a los demás, siendo como era incapaz para todo.

¿Acaso, aun para aquel tiempo, era bueno pedir llorando lo que no se podía conceder sin daño, indignarse acremente contra las personas libres que no se me sometían y aun con las mayores y hasta con mis propios progenitores y con muchísimos otros, que, más prudentes, no accedían a las señales de mis caprichos (... *non ad nutum voluntatis obtemperantibus...*), esforzándome yo por hacerles daño con mis golpes, en cuanto podía, por no obedecer a mis órdenes, a las que hubiera sido pernicioso obedecer.²⁵

Si bien parece que no podría decirse que en el párvulo haya voluntad propia resuelta a pecar, sí hay culpa y necesidad de que se le absuelva²⁶, debido a que la

²³ Id., XI, 28, 37, pp. 837-839. “...y esto es lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres: ... *hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sum omnes vitae hominum*” (Id., p. 838). ¿Todas las acciones, incluso las infantiles? ¿Todas las vidas de los hombres, incluso las anteriores al diluvio?: “Antes de Abrahán, es decir, desde Noé hasta él, el pueblo de Dios vivió su niñez (*pueritia*), y por eso se inventó entonces la primera lengua, la hebrea. La niñez (*pueritia*) es precisamente la edad en que comienza el hombre a hablar, muerta ya la infancia (*infantia*), así llamada porque en ella es imposible hablar. Y es también indudable que el olvido encubre esta primera edad, al igual que el diluvio hizo desaparecer la primera edad del género humano. ¿Cuántos hay que recuerden su infancia? (*Ante hunc ergo velut pueritia fuit huius generis populi Dei, a Noe suque ad ipsum Abraham: et ideo prima lingua inventa est, id est hebraea. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quia fari non potest. Quam profecto aetatem primam demergit oblivio, sicut aetas prima generis humani est deleta diluvio. Quotus enim quisque est, qui suam recordetur infantiam?*)” (*La Ciudad de Dios*, XVI, 43, 3, p. 1165).

²⁴ *Las Confesiones*, II, 7, 15, p. 385.

²⁵ *Las Confesiones*, I, 7, 11, p. 335: “*An pro tempore etiam illa bona erant, flendo petere etiam quod noxie daretur, indignare acriter non subjectis hominibus liberis et maioribus hisque, a quibus genitus est, multisque praeterea prudentioribus non ad nutum voluntatis obtemperantibus feriendo nocere niti quantum potest, quia non oboeditur imperiis, quibus perniciose oboediretur?*”

²⁶ “... si no reciben ese sacramento, gravita sobre ellos la sentencia condenatoria. Mas no podrían ser condenados si fueran inocentes (... *si peccatum utique non haberent*). Luego, como en aquella edad no pueden ser responsables de pecados personales (*Hoc quia illa aetas nulla in vita propria contrahere potuit...*), forzosamente hay que deducir, o, si esto fuere mucho para nosotros, hay que creer, a lo menos, que los niños contraen el pecado de origen (... *trahere parvulos originale peccatum*)” (*De los méritos y del perdón de los pecados*, III, 4, 7, cit., p. 411). El párvulo no tendría voluntad propia: “... responde el Apóstol que ni culpa la voluntad del párvulo, porque aún no la hay propia en él para pecar... (“... *respondet apostolus, qui neque voluntatem arguit paruuli, quae propria in illo nondum est ad peccandum...*)” (*El matrimonio y la concupiscencia*, L. 2, XXVII, 45, cit., p. 361).

misma voluntad en la que se resuelve el sujeto estaría empecatada por el pecado original.

En aquel entonces edénico, la voluntad se precipitó en la desobediencia, precipitación con la que se quiso anteponer y adelantar la propia voluntad a la voluntad divina²⁷. Era el banderazo de salida en la carrera hacia la muerte, “... de tal forma que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte”²⁸, una carrera celebrada en el tanatódromo de la vida:

(Porque no fue abandonado [el hombre] para que abandonase, sino que abandonó para ser abandonado, ya que, para su mal, es primero la propia voluntad, y, para su bien, es primero la voluntad del Creador, sea para hacerla [el Creador] cuando aún no existía [el hombre], sea para rehacerla cuando pereció en su caída.) [...] es indudable que en esa muerte se anunciaron también las demás que habían de suceder. Al originarse en la carne del alma desobediente un movimiento desobediente, por el cual cubrieron sus vergüenzas, se sintió la muerte, en la que Dios abandonó el alma.²⁹

La desobediencia de la voluntad resulta castigada con la misma desobediencia, siendo la forma de tal discordia intestina el descontrol y paroxismo del acto sexual³⁰.

V

Como él, por su soberbia, se complació en sí mismo con su soberbia, la justicia de Dios le entregó a sí mismo, y no para vivir en su pura independencia, sino para arrastrar, luchando contra sí mismo, una servidumbre dura y miserable [...]
[...]

²⁷ “... ya que, para su mal, es primero la propia voluntad, y, para su bien, es primero la voluntad del Creador... (*“... ad malum quippe eius prior est voluntas eius; ad bonum vero eius prior est voluntas Creatorius eius...”*)” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 15, cit., p. 880).

²⁸ “... *ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem...*” (Id, XIII, 10, p. 872).

²⁹ Id., p. 880.

³⁰ “En el transcurso del tiempo, el hecho de haber nacido del sexo de nuestros padres nos liga a la falta de los primeros de ellos. [f] Pero en las tesis de Agustín también podemos ver otro tema, tal vez aún más importante [...] Este tema es el de un lazo fundamental e indivisible entre la forma del acto sexual y la estructura del sujeto. [...] la verdad de lo que es el hombre como sujeto se manifiesta en la forma misma a la que está sometido cada acto sexual. Por consiguiente, esta forma, a la vez que lleva la marca de una flaqueza, de un defecto, de un acontecimiento originario, no debe remitirse a una naturaleza ajena, sino a la estructura del sujeto. [...] aquí el «defecto» es la degradación y la mengua de ser que se deben a la falta y se marcan en el propio sujeto por la forma físicamente involuntaria de su deseo. [f] La *libido*, en el sentido en que Agustín suele utilizar esta palabra sin más precisión—es decir, la forma sexual del deseo—, resulta el lazo transhistórico que liga la falta original que la tiene por consecuencia a la actualidad de ese pecado en todos los hombres. Y es, además, en cada uno, la manera en que están ligadas una a otra la forma involuntaria del acto sexual y la estructura «desvalida» del sujeto” (M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, traducción HORACIO PONS, Madrid, Siglo XXI de España Editores 2019, pp. 362s.). ¿O es la estructura de la voluntad, siempre escindida y desvalida, la que se refleja en la libido? (ya que la libido no sería la causa de la caída). Pero ¿tiene sentido tal dilema?

... ¿qué se retribuyó como pena al pecado de desobediencia sino la desobediencia? Y ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo, de forma que, por no haber querido lo que pudo, quiera ahora lo que no puede? [...] ¿Quién podrá contar las cosas que quiere y no puede, en tanto que el ánimo es contrario a sí mismo, y la carne, inferior a él, no obedece a esa su voluntad?³¹

Ese pecado original: *superbia, initium omnis peccati*³², es, también, el pecado de la infancia, *peccatus infantiae meae*: la pulsión de dominio de una voluntad que se insubordina frente al otro superior, pues a todos es inferior, y pretende, neciamente, sujetarlo y someterlo, cuando ni a sí misma se sujeta. La desproporción e inversión entre voluntad y capacidad, querer y poder—la desobediencia a la desobediencia—se plasma en la figura del niño, quien, impotente hasta para erguirse, se presenta como el que, con un mero cabeceo (*ad nutum*), pretende imponer soberanamente su voluntad. El *infans*, figuración de lo ocurrido en la caída edénica, de cuya soberbia llorar, *flere*, es síntoma, pues no llora por necesidad sólo, sino que pide llorando, *flendo petere*, demanda llorando hasta lo que daña y puede matar. Voluntad, por tanto, insurrecta y rebelde, pecaminosa, que no hay que extrañar que hasta se revuelva contra quien da vida y perdón. Porque, si los niños al nacer, aun contando con la razón, no estuvieran ebrios y entenebrecidos, almas ignorantes e incapaces de superar esa privación y recibir norma alguna, ¿a qué resistirse a los sacramentos?: “... cuius Sacramentis etiam cum baptizantur obsistunt”; ¿a qué prorrumpir estrepitosos llantos cuando se le retira al diablo su señorío sobre ellos, en vez de congratularse?: “... eos videmus cum magnis fletibus reluctari [Baptismum]”.³³

Por tanto, ¿cómo no avergonzarnos de la infancia, al igual que los primeros padres se avergonzaron de su desnudez tras el pecado, pues la gracia que los vestía se les había retirado y habían de tapar las vergüenzas con hojas?³⁴

³¹ “... et qui sua superbia sibi placuerat, Dei iustitia sibi donaretur; nec sic ut in sua esset omnimodis potestate, sed a se ipse quoque dissentiens [...] duram miseramque ageret servitutem... [...] in illius peccati poena quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedientia eius ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit? [...] Quis enim enumerat, quam multa quae non potest velit, dum sibi ipse, id est voluntati eius, ipse animus eius, eoque inferior caro eius non obtemperat?” (*La Ciudad de Dios*, XIV, 15,1-2, pp. 960s.).

³² Id., XII, 6, p. 80 y XIV, 13, 1, p. 955.

³³ *De los méritos y del perdón de los pecados*, I, 25, 36, cit., p. 255; cfr., también, I, 36, 67.

³⁴ “Pues ciertamente que nos avergüenza lo que avergonzó a aquellos primeros padres cuando cubrieron sus partes pudendas. Este es el castigo del pecado, ésta la herida y la marca del pecado, ésta la ley que en los miembros lucha contra la ley del espíritu, ésta es la desobediencia que procede de nosotros contra nosotros mismos, devuelta, en justísima propiedad, a los desobedientes por su desobediencia. ¡Esto es lo que nos avergüenza y nos avergüenza con razón! (... illa lex in membris repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia iustissimo reciprocato inoboedientibus reddita. huius nos pudet et merito pudet)” (*El matrimonio y la concupiscencia*, L. 2, 22, cit., pp. 329s.). La falta se castiga con el suplemento de la libido, que libidiniza la mirada y provoca el rubor.

Vergüenza me da, Señor, tener que asociar a la vida que vivo en este siglo aquella edad que no recuerdo haber vivido y sobre la cual he creído a otros y yo conjeturo haber pasado, por verlo así en otros niños, bien que esta conjetura merezca toda fe. Porque en lo referente a las tinieblas en que está envuelto mi olvido de ella corre parejas con aquella que viví en el seno de mi madre (...*par illi est, quam vixi in matris utero*).³⁵

VI

LOS PRIMEROS PADRES fueron creados sin pecados, no *in carni peccati*, a diferencia de los adanes post-lapsarios; más aún, no fueron jamás niños:

No tratamos aquí de Adán en lo relativo a su estatura física, porque no fue creado como niño (... *ad corpus quantitatem, quia non parvulus factus est...*), sino con perfecto desarrollo corporal. Puede decirse que también los animales siguen la misma ley del desarrollo, ni se debió a pecado alguno suyo que viniesen a este mundo faltos de robustez y corpulencia.³⁶

Pero más que tratarse de la envergadura, *corporis quantitas*, importa la prevalencia de la mente sobre las inclinaciones, superioridad que nos haría capaces de la obediencia y, en consecuencia, de la posesión de la vida al preservarla de la causa de su privación.

Adán no fue creado en las mismas condiciones, porque, no teniendo un padre que le precediera en el pecado, tampoco fue engendrado en carne de pecado. [...]. Se trata del vigor y fuerza discursiva del alma de Adán, con que podía entender la imposición de un mandato y ley del Señor y cumplirla fácilmente si quería (... *sed agitur de illius mentis quadam valentia usuque rationis, quo praeceptum Dei legemque mandati et docilis Adam caperet, et facile posset custodire, si vellet*).³⁷

El hombre del pecado nace niño débil e ignorante, en su carne y en su mente, aún a pesar de su razón, o por ello mismo: porque no tiene ascendiente para hacer uso de ella en el sometimiento de las pasiones, hasta el punto de quedar en desventaja con las bestias:

Al contrario [de las crías de muchos animales], al hombre, cuando viene a este mundo, ni los pies le sirven para caminar ni las manos para hacer cosa alguna, y si no le ayuda la

³⁵ *Las Confesiones*, I, 7, 12, cit., p. 337. Esa paridad entre el olvido de la infancia y el olvido de la vida intra-uterina, que compara uno y otro, en paralelo, pero que recuerda uno por otro, retroactivamente, pudiera apuntar hacia el deseo que la infancia encripta y del que el niño es el criptóforo.

³⁶ *De los méritos y del perdón de los pecados*, I, 37, 68, p. 305. "... dejemos a un lado éste [*Adam*], que quizá, cuando fue creado, era ya apto para la generación, porque no es creíble que haya sido creado tan pequeño como nuestros infantes (... *hunc omitamus, qui fortasse etiam quando creatus est, potuit. Non enim eum tam parvum, quam infantes nostri sunt, factum fuisse, credibile est*)" (*La Ciudad de Dios*, XV, 12, 2, p. 1022).

³⁷ *De los méritos y del perdón de los pecados*, I, 37, 68, p. 305.

nodriza y, arrimándole los labios, le da de beber leche, ni sabe dónde está el seno, y teniendo junto a sí las fuentes maternas del alimento, es más capaz para llorar de hambre que para satisfacerla allí mismo. Se corresponden, pues, entre sí la flaqueza física y moral (... *et iuxta se iacentibus mammis magis possint esurientes flere, quam sugere. Proinde infirmitati mentis congruit haec omnino infirmitas corporis*).³⁸

Si bien los primeros padres nunca fueron niños, ni fueron reducidos a tal condición, sus descendientes sí lo fueron. Ello se debió a lo que aquéllos hicieron y al castigo correspondiente (la muerte y su transmisión libidinosa), debido a lo cual sus descendientes nacerían débiles y romos, si no estúpidos (*hebetudo, infirmitas*), más aún que los otros cachorros:

Observamos además que los niños (*infantes*) en el uso y movimiento de sus miembros y en su sentido de apetecer y evitar, son más delicados (*infirmiores*) que los animalitos más tiernos, como si la virtualidad del hombre se lanzara hacia arriba sobre los demás animales tanto más cuanto más se encogiera su impulso, como la flecha cuando se tensa el arco (... *tanquam se tanto attollat excellentius supra caetera animantia vis humana, quanto magis impetum suum, velut sagitta, cum arcus extenditur, retrorsum reducta distulerit*). No fue, pues, despeñado o impulsado el primer hombre, por su injusta presunción y por justa condenación, a esa rudeza infantil (*infantilia rudimenta*), sino que en él la naturaleza humana quedó tan viciada y cambiada, que sentía luchar en sus miembros la desobediencia concupiscencial (*inobedientia concupiscendi*), y se vio constreñido a morir. Y así, por haberse hecho tal por vicio y por pena, engendró seres sujetos al pecado y la muerte. Si los niños son desligados del vínculo del pecado por la gracia del Mediador, sólo pueden sufrir esta muerte que separa el alma del cuerpo y, libres de la obligación del pecado, no pasar a la muerte segunda, penal, sin fin.³⁹

El castigo de la desobediencia no sería tanto la debilidad de la motilidad e inclinaciones infantiles, pues esa misma debilidad podría ser ocasión para la contención

³⁸ Id., I, 39, 69, p. 307.

³⁹ *La Ciudad de Dios*, XIII, 3, cit., pp. 862s. La disyunción paradójica entre la caída y el impulso (*prolapsus vel impulsus*) se explicaría porque el pasaje mantiene la ambigüedad en la caracterización de la infancia, aproximándola, por un lado, a las bestias privadas de inteligencia (se cita *P*: 48, 13), y, por otro lado, destacando la potencia, tensión o virtualidad (*vis*) de la naturaleza humana sobre el resto de los animales. Acerca del tema de la relativa inferioridad humana respecto al animal e, incluso, respecto al demonio, cfr. id. VIII, 15, 2: "... así como somos superiores a todos éstos [águilas y buitres que nos superan en visión; perros en olfato; en velocidad liebres, ciervos y aves; en fuerza, leones y elefantes; por fin, en longevidad, las serpientes] en entendimiento y razón (*ratiocinando et intelligendo meliores sumus*), así también tenemos que ser mejores que los demonios viviendo bien y honestamente" (p. 545). Tal virtualidad (*vis*) supone la potencia de un impulso o ímpetu mayor que el del animal, pero, a la vez, el encogimiento o inhibición de ese mismo impulso. De ahí las paradojas de la bipedestación y de la erección: "Conclusión: Es propio de la humildad—¡cosa maravillosa!—elear el corazón (*sursum faciat cor*), y exclusivo de la soberbia el abajarlo (*deorsum faciat cor*). Al parecer, es una paradoja (*quasi contrarium videtur*) que la soberbia vaya hacia abajo y la humildad hacia arriba. Pero resulta que la humildad piadosa nos somete a lo superior, y nada hay superior a Dios, y por eso la humildad que nos somete a Dios, nos exalta (*et ideo exaltat humilitas*). En cambio, la soberbia [...] se desprende del ser superior al cual no hay nada, y se torna inferior..." (*La Ciudad de Dios*, XIV, 13, 1, p. 956).

que recoge y la retroacción que distancia el deseo de su objeto inmediato⁴⁰, sino la insurrección carnal y la consiguiente inversión del orden de la voluntad, impotente para el gobierno pulsional.

Es por ello por lo que el niño queda retratado como la figura de la desobediencia. Hasta el punto de que, tomado en cuenta todo ello, cabe preguntarse seriamente si, sin pecado, sin el pecado original—soberbia—hubiera habido niños o, preguntado de un modo más punzante, si la niñez misma no es un castigo:

Más aún: la misma debilidad corporal (*infirmitas carnis*) muestra, a mi parecer, el sello de un misterioso castigo (*nescio quid poenale demonstrat*). Puede suscitar la siguiente cuestión: De no haber pecado los primeros hombres, ¿hubieran nacido de ellos sus hijos con la imposibilidad de servirse de la lengua, de las manos y pies? Ciertamente que la estrechez del útero materno exige que naciesen párvulos. Aunque también, con ser un miembro de la costilla, no por eso regaló Dios al varón una compañera niña a lo que dio formas de mujer; bien podía, pues, la divina omnipotencia del Creador haber hecho que los hijos, luego de haber nacido, alcanzasen el pleno desarrollo corporal.⁴¹

Son incapaces de servirse, a diferencia de los adultos, de la lengua para hablar, de las manos para asir, de los pies para desplazarse, y ello no sólo porque su cuerpo sea débil, sino desobediente, porque el cuerpo es cuerpo de muerte y, por ello, el niño es imagen del pecado, del pecado original que es causa de muerte: "...comenzamos a existir desde que nacemos, es más, desde el mismo momento de nuestra concepción (*non dicam nati, sed omnino concepti*) con una cierta enfermedad por la que necesariamente hemos de morir"⁴². Esa enfermedad que hace que los cuerpos de muerte, por causa del pecado, desobedezcan. En los adultos acaso no los pies, acaso no las manos, acaso no las lenguas, pero sí los genitales:

...¿por qué ha de parecer increíble que concediese [el Creador] tales cuerpos a los primeros hombres, de modo que si no pecasen y no contrajesen inmediatamente cierta enfermedad (*libidinis morbus, appetitus carnalis voluptatis*) por la cual morirían, imperasen, como mueven los pies cuando caminan a propia voluntad, los miembros reproductores mediante los cuales se engendran los hijos de modo que sin ardor seminaran y concibieran sin dolor (*...eo nutu imperarent membris quibus fetus exoritur, quo pedibus cum ambulatur, ut neque cum ardore seminaretur, neque cum dolore pareretur*). Ahora, quebrantado el pre-

⁴⁰ "De aquí se sigue que lo que es inocente en los niños es la debilidad de los miembros infantiles (*... imbecilitas membrorum infantilium innocens est...*), no el alma de los mismos [de los niños]" (*Las Confesiones*, I, 7, 11, p. 335). Ya que "de El proceden todas las potestades (*potestates*), aunque no proceden de El las voluntades de todos" (*La Ciudad de Dios*, V, 8, pp. 346s.); "... es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes, no de los querer (*voluntates*), porque los malos querer no proceden de El, porque son contra la naturaleza, que procede de El" (*Id.*, V, 9, 4, p. 353).

⁴¹ *De los méritos y perdón de los pecados*, I, 37, 68, pp. 305-307.

⁴² *Del Génesis a la letra*, IX, 10, 17, OO.CC. XV, 1957, p. 1027.

cepto, merecieron soportar en sus miembros de muerte adquirida el movimiento de aquella ley que lucha contra el espíritu (*quae repugnat legi mentis*).⁴³

VII

LA LIBIDO ES LA FORMA de esa primera muerte, en la que el hombre es abandonado y precipitado, sujeto (*subjectus*, sujeto, sometido, echado debajo), como castigo justo por su deserción. El sujeto de la voluntad *sui iuris*: el soberbio impotente. Aquella naturaleza que podía manifestar su fuerza retrayendo los miembros y los apetitos bajo la obediencia que debiera prestar a la voluntad, por mor del pecado de esa misma voluntad se adelanta y se desobedece. De ese trastorno, los genitales serían los miembros afectados, o más afectados, el núcleo orgánico de tal voluntad, o el núcleo *noluntario* de la voluntad— “pues la voluntad que ha sido creada naturalmente buena, pero también mudable por ser de la nada”⁴⁴:

⁴³ *Del Génesis a la letra*, IX, 10, 18, p. 1027. “Pues era injusto que fuera obedecido por su siervo, es decir, por su cuerpo, el que no había obedecido a su Señor. [!] Pero ¿cómo es que cuando tenemos el cuerpo libre y sano de impedimentos, se tiene poder para mover y realizar las funciones propias de los ojos, labios, lengua, manos, pies, espalda, cuello y caderas, y, sin embargo, cuando se trata de engendrar hijos, los miembros creados para esta función no se someten a la inclinación de la voluntad? Por el contrario, se espera que los mueva esta pasión, en cierto modo autónoma (*sui iuris*); aunque a veces no lo haga, teniendo el espíritu predispuesto, y otras lo realice, sin que el espíritu lo desee (... *ubi autem uentum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non seruiunt, sed expectantur, ut ea uelut sui iuris libido commoueat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente?*). ¿No deberá avergonzarse por esto el libre arbitrio del hombre, ya que ha perdido el dominio incluso sobre sus miembros al despreciar lo que Dios le manda?” (*El matrimonio y la concupiscencia* I, VI, 7, cit., pp. 254s.). Un alegato, al hilo de la lectura agustiniana, que se revolvería en favor de la inocencia del pene y acusaría al resto de órganos del delito de acusación y denuncia falsa, por haber imputado con dolo a ese miembro tal rebeldía, y ello por causa de la envidia: “... en cuanto a recriminarle su rebelión y sacar de ahí la prueba de su culpa [de tal miembro], si me hubiera pagado por defender su causa, tal vez haría recaer en nuestros demás miembros, sus compañeros, la sospecha de haberle planteado esta querrela ficticia por pura envidia de la importancia y de la dulzura de su uso, y de haber conjurado al mundo en su contra, acusándole malignamente, sólo a él, de su falta común. Os invito a pensar, en efecto, si hay una sola parte de nuestro cuerpo que no se niegue a menudo a actuar conforme a nuestra voluntad, y que no se ejerza con frecuencia en contra de nuestra voluntad. Cada una de ellas tiene pasiones propias, que las despiertan y adormecen sin nuestro permiso” (M. DE MONTAIGNE, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, prólogo de ANTOINE COMPAGNON, edición y traducción de J. BAYOD BRAU, Barcelona, Acanalado 2007, libro I, capítulo XX, p. 117). Y esa envidia, ¿no es el resultado de la proyección en dicho miembro de la erotización de cualquier zona, acaso el denominador común del *corpore*? “¿Cuántas veces los movimientos involuntarios de nuestra cara descubren los pensamientos que manteníamos secretos y nos traicionan ante los presentes! La misma causa que anima a este miembro, anima también, sin nuestro conocimiento, al corazón, al pulmón y al pulso. La visión de un objeto agradable [...]. No mandamos a nuestros cabellos que se pongan de punta, ni a nuestra piel que se estremezca. La mano va con frecuencia allá donde no la enviamos. La lengua [...]. Los órganos que sirven para descargar el vientre tienen sus propias dilataciones y contracciones, al margen y en contra de nuestra opinión, como los que están destinados a descargar los testículos” (p. 118). Como colofón, la incriminación de *Eva*, “porque la acción de ésta a veces consiste en incitar de manera importuna, pero en rehusar jamás; y aun en incitar callada y quietamente” (p. 119).

⁴⁴ “... el análisis de Agustín no hace de la concupiscencia una potestad específica en el alma ni una pasividad que limite su poder, sino la forma misma de la voluntad (es decir, de lo que hace del alma un sujeto). Para él, aquella

¿Cuál es la causa de que los movimientos de ira y de otras afecciones no los cubra el manto del rubor, como hace con los movimientos de la libido, que se manifiestan en los órganos de la generación? Sencillamente, que la voluntad tiene señorío absoluto sobre el uso de los demás miembros del cuerpo y, cuando consiente en ellos, los mueve ella, no sus afectos (... *quia in caeteris membra corporis non ipsae affectiones, sed, cum eis consenserit, voluntas movet, quae in usu eorum omnino dominatur*). [...] En cambio, la libido sometió de tal manera las partes genitales del cuerpo a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella y sin su presencia espontánea o provocada (*At vero genitales corporis partes ita libido suo iuri quodammodo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit, et nisi ipsa vel ultero vel excitata surrexerit*) [...]

[...] No hay duda que la naturaleza humana se avergüenza de esta libido, y con razón. Porque en su desobediencia, que dejó sometidos los órganos sexuales a sus propios movimientos y los desligó de la voluntad, se muestra bien a las claras la paga que recibió el hombre de su propia desobediencia. Y fue conveniente que su huella apareciera sobre todo en los miembros que sirven a la generación de la naturaleza, empeorada por el primer enorme pecado (*In cuius quippe inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur qui sit hominis illi primae inobedientiae retributum: quod in ea maxima parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato...*). Y nadie se ve libre de esa cruz si la gracia de Dios no expía en cada uno el pecado cometido en común, cuando todos éramos uno, y vengado por la justicia divina.⁴⁵

El niño es la imagen de ese miembro rebelde, rebeldía libidinosa que fue el castigo de la voluntad autónoma.⁴⁶

no es lo involuntario contra la voluntad, sino lo involuntario de la voluntad misma: aquello sin lo cual ésta no puede querer, salvo precisamente el auxilio de la gracia, la única capaz de liberarla de esa «incapacidad» que es la forma misma de su querer. [I] Se comprende entonces por qué el hecho de que la concupiscencia sea *sui juris* no excluye la imputabilidad del sujeto. En la medida en que es «de nuestra voluntad», es, por ese mismo hecho, *sui juris*. Y a la inversa, nuestra voluntad solo puede escapar a la concupiscencia si renuncia a ser *sui juris* y reconocer que no puede querer el bien más que por la fuerza de la gracia. La «autonomía» de la concupiscencia es la ley del sujeto cuando este quiere su propia voluntad. Y la impotencia del sujeto es la ley de la concupiscencia” (M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad IV*, cit., pp. 359s.).

⁴⁵ *La Ciudad de Dios*, XIV 19-20, pp. 968-970. “Sintieron, pues, un nuevo movimiento en su carne desobediente como castigo debido a su desobediencia” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 13, p. 518). “... de no haber precedido el pecado, el hombre sería engendrado por los miembros genitales, obedientes a la voluntad serena, como los demás miembros...” (*El matrimonio y la concupiscencia*, 2, VII, 17, cit., p. 323). *Tranquilla uoluntas*, pero desde entonces, voluntad intranquila, que se precipita porque la precede el pecado: la libido. No obstante, la tranquilidad supone ya la emancipación que desligaría la generación del compás fisiológico acordado con la menstruación, y no con el albedrío. ¿Se trataría de la retroacción, o inhibición, que, como el arquero con la flecha, ha de ejercerse para que ésta llegue más arriba, se eleve sobre el animal? La elevación supone ya, sino la desviación, sí la inhibición del impulso orgánico (la sublimación).

⁴⁶ Ese signo que manifiesta la voluntad cabeceando (*ad nutum*), esa orden (*nutus*) es el movimiento desordenado, la pulsión incubada que acoge la voluntad desde la caída, el vector de la genitalidad desobediente. Si “[Agustín], en suma, tuvo que determinar el acontecimiento metahistórico que modificó el acto sexual en su forma original, de modo tal que, en lo sucesivo, comportara necesariamente el mal...” (M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad IV*, cit., p. 345), podríamos entender al *infans* como la imagen de tal acontecimiento.

VIII

¿CÓMO NO CONFESAR, entonces, la infancia?: “Confíesote, Señor de cielos y tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia”⁴⁷. Pero ¿cómo confesarlos, *de primordiis et infantia mea*, si no se recuerdan, *quae non memini*? Si ni siquiera se busca recordarla, sino callarla e ignorarla. Un tiempo perdido, el de mi infancia, que parece separado de mi vida por cuanto nada cosecha mi memoria en él, ya que tal colecta sería algo así como el llanto del pecado, el transporte de la culpa, el síncope de la muerte.

Ahora bien, si yo fui concebido en iniquidad y me alimentó en pecados mi madre en su seno, ¿dónde, te suplico, Dios mío; dónde, Señor, yo tu siervo, dónde o cuándo fui yo inocente? Mas ved que ya callo aquel tiempo. ¿A qué ya ocuparme de él, cuando no conservo de él vestigio alguno? (... *Sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recollo?*).⁴⁸

“Mas, he aquí que mi infancia ha tiempo que murió, no obstante que yo vivo (*Et ecce infantia mea olim mortua est ego vivo*)”⁴⁹, muerta como la muerte que castigó la transgresión originaria y que portamos desde entonces en nuestra naturaleza viciada.

¿Cómo relatar el pecado de la infancia si no lo recuerdo, más aún, si no lo busco y, como todo lo que avergüenza, trato cuerdamente de echarlo fuera de mí, en vez de recogerlo o conservarlo, pues no puede ser sino malo?

La ignorancia es tal, que sólo puedo juzgar acerca de esa edad por lo que veo en los otros niños, y, al igual que los caprichos de la infancia son extirpados cuando crecemos⁵⁰, así ocurre y debe ocurrir con la misma infancia y con su tiempo, por breve que éste sea.

Extirparla acaso como lo otro dentro de mí, un olvido hundido en el fondo de la memoria o una muerte, *mortua est*, sepultada en el fondo mi vida.

Acueillir l'Enfantin?

IX

NO OBSTANTE, ese origen del olvido insistirá y exigirá el trabajo de la denegación, ya que “nunca se puede decir que olvidamos totalmente una cosa, al menos cuando

⁴⁷ *Las Confesiones*, I, 6, 10, p. 333.

⁴⁸ Id., I, 8, 12, p. 337.

⁴⁹ Id., I, 6, 9, p. 333.

⁵⁰ Cfr. id., I, 7, 11.

recordamos que la hemos olvidado. Si la hubiéramos olvidado del todo ni siquiera seríamos capaces de buscar lo perdido (... *nec amissum quaerere poterimus*)⁵¹. Si bien, en lo que respecta a la infancia, no parece que haya ánimo alguno de búsqueda, determinación, obtención o recuperación (*quaerere*).

El olvido de la infancia no podría ser un olvido absoluto, si pudiera haber tal, pues, cuando oigo nombrarla, reconozco de inmediato de qué se trata, tal como ocurre con el olvido—no el olvido de esto o estotro, sino el olvido mismo. Si no, “¿de dónde podría conocerlo yo si no lo recordase? (... *unde agnoscere, nisi meminissem?*)”⁵². No se trata, meramente, de reconocer la palabra oída, sino de que, al oír la palabra: «olvido», «*oblivio*», reconozco lo significado por ella: “... cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro... (... *cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino...*)”⁵³.

El olvido está presto para la memoria, ya que, si bien es privación de memoria (*privatio memoriae*), no por ello es extraño a la memoria y, por consiguiente, al alma, sino que allí está retenido. Pero no a la manera en que se retiene un recuerdo en el antro correspondiente del almacén de la memoria, sino como el fondo sin fondo desde donde puede recogerse y hacerse presente (*praestare*) aquello pasado que se recuerda, que se presenta: “luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta (*Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur*)”⁵⁴.

La potencia de la memoria se entrelaza, como acebuche y olivo, a su misma impotencia, de modo que, *por sí sola*, olvida al olvido desde el que se presenta. Ese absentismo, que subtrae y priva a la presencia su presentación, es el presupuesto de la memoria. Fuerza de la memoria que no cabe concebir como extraña a su no-fuerza, a su sustracción, a su privación (retenida en su no-retener y poseída en su no-poseer), puesto que

cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta a sí por sí misma; mas, cuando recuerdo el olvido, preséntaseme la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo (*Ergo cum memoriam per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto et oblivio, memoria, ex qua meminere, oblivio, quem meminere*).⁵⁵

⁵¹ *Las Confesiones*, X, 19, 28, p. 741: “*Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus*”.

⁵² *Id.*, X, 16, 24, p. 735.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Id.* Otra traducción: “En consecuencia, cuando recuerdo «memoria» se me ofrece la propia memoria a sí misma por sí misma, mientras que cuando recuerdo «olvido», acuden tanto la memoria como el olvido: la memoria con la que pueda recordar, y el olvido que quiero recordar” (*Confesiones*, Introducción, traducción y notas de ALFREDO ENCUENTRA ORTEGA, Madrid, Editorial Gredos 2010, p. 493).

Oblivio, quem meminere. Y ¿si se trata de mí mismo?: ¿del olvido *de* mi niñez?, ¿de la muerte *de* mi niñez?

X

LA MUERTE SERÍA PRIVACIÓN DE LA VIDA, concibiéndola análogamente a cómo opinamos del silencio según el oído, o entendemos «vacío» a partir de lo lleno, esto es, juzgando o intuyendo acerca de lo desconocido desde su contrario conocido⁵⁶. Lo positivo remite a su contrario, a su privación o sustracción o falta, tal como la posesión de la vida remitiría a la pérdida de la vida y la potencia de la vida (gozo, *gaudium*) a la causa de su pérdida (pecado), pues "...por la vida que tenía el hombre en sí mismo podía evitar su contrario, es decir, la privación de la vida, o sea la muerte (... *id est, vitae privationem quae mors vocatur...*)".⁵⁷

Nombrar la privación: «*mors*», «muerte», abre el sentido para que pueda ser discernida como el contrario de la potencia, significando dicho significante porque la posesión (vida) puede ser perdida:

Así, pues, la vida ya era agradable para aquellos primeros hombres, y sin duda evitaban perderla; de aquí que podían entender a Dios de cualquier modo o con cualquier sonido que les hablase. De otra manera no pudiera el tentador persuadirles a cometer el pecado, si antes no les hubiera hecho creer que por aquel hecho no habrían de morir, es decir, no habrían de perder lo que tenían y se gozaban de tenerlo (... *non esse morituros, id est, illud quod habebant et se habere gaudebant, non amissuros...*).⁵⁸

Tal discernimiento de la privación puede corresponderse con un grado cero del deseo, en el que éste se incoa como falta pura—posibilidad *de* la falta—de la que resulta el orto de la relación significativa, por cuanto éste comporta poder referirse a lo que no es efectivo, a aquello que no hemos experimentado, que no es.⁵⁹

⁵⁶ "lo que absolutamente no es (*quod omnino non est*) se llama nada (*nihil*) y, sin embargo, todo el que oye o habla en latín entiende estas dos sílabas" (*Del Génesis a la letra*, VIII, 16, 34, cit., p. 984).

⁵⁷ Id., p. 987.

⁵⁸ Id.

⁵⁹ El niño, en su paso o salto de *infans* a *puer*, al oír nombrar el objeto del deseo, fija el significante en la memoria y establece la relación significativa: "Así, pues, cuando éstos [los mayores] nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia el objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar (*Pensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam; et cum secundum vocem corpus ad aliquid movebant, videbant et tenebant hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere*)" (*Las Confesiones*, I, 8, 13, pp. 337-339). Con ello el niño ingresa en el orden simbólico, esto es, pasa a estar dependiente del tercero, como *Adán ratiocinante*: "Así fue cómo empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos (... *voluntatum enuntiandarum signa communicavi...*) y entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad, pendiente de la autoridad de mis padres

Por ello, «tener» y «perder», «habere» y «amissere», conformarían, aun a pesar de su contrariedad, o por ella misma, un ámbito unitario, en el que la posibilidad de la causa de la pérdida de lo poseído puede nombrarse y puede cernirse su potencia como amenaza, puesto que siempre un tercero puede retirar el gozo (de la vida):

Adviertan, si están indecisos, de qué modo hayan podido entender los primeros padres a Dios que les nombraba y les amenazaba con la muerte, sin tener experiencia de ella (*Advertant itaque, si quos movet, quomodo potuerint intelligere inexperta nominantem vel minantem Deum...*), y vean cómo todos nosotros conocemos sin vacilación las cosas no experimentadas por medio de los contrarios, si son nombres que corresponden a privaciones de cosas, o por los semejantes si son palabras de las cualidades de las cosas. A no ser que tal vez alguno no quiera asentir a esto, sin saber antes de qué modo pudieron los primeros padres hablar o entender al que les hablaba, pues no habían aprendido creciendo entre los que hablaban o con algún maestro; como si fuera cosa difícil a Dios enseñarlos a hablar, precisamente a los que de tal modo creó que pudieron aprender el lenguaje de los hombres si éstos hubieran existido antes que ellos.⁶⁰

Quasi magnum fuerit Deo loqui eos docere, como si fuera una grandeza enseñarles a hablar para que así, al igual que el niño, *puer*, que aprende a hablar, estén pendientes y dependientes del deseo de un tercero. En ese primer magisterio, la causa que abarca y reúne la contrariedad entre la potencia y su privación, *ipsam causam qua perderet quod amabat*, está ya nombrada en la amenaza que veta el objeto (... *porque el día que comieres de él, morirás sin remedio*, Gén. 2, 17) y pone en vilo el gozo.

Por aquel entonces pre-lapsario, esa causa se formula desde el exterior, por quien por el jardín pasea, como algo que sólo cabe inteligir tras ser formulada como amenaza de muerte, se diga cómo se diga: "...esto es, la acción que había de acarrear al hombre la pérdida de la vida, podía denominarse con cualesquiera términos (... *quislibet syllabis appellatur...*), como cuando en latín se la denomina mal o pecado..."⁶¹. Sílabas que la mente adamita, dotada de «vigor y fuerza discursiva», aquellas «*quaedam valentia usuque rationis*» (cfr. nota 37), podría cabalmente entender.

XI

NOMBRAR la vida sería nombrar la muerte o nombrar la muerte sería nombrar la vida, y ya que de la vida y de la muerte no sólo intuimos o juzgamos, sino también,

y de las indicaciones de mis mayores (... *pendens ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum*) (Id., p. 339). Aquí «nutus» ya no corresponde al gesto, al movimiento o la señal del niño rebelde (cfr. *supra* el final del apartado VI de este artículo), sino a las directrices del orden simbólico asimilado con el lenguaje, por medio de lo cual puede, por supuesto, ser amenazado de privación.

⁶⁰ *Del Génesis a la letra*, VIII, 16, 35, cit., p. 987.

⁶¹ *Del Génesis a la letra*, VIII, 16, 34, p. 987.

ante todo, gozamos y tememos, podemos ser conminados a obedecer o persuadidos para desobedecer. Pero como consecuencia del castigo de la desobediencia, la privación (muerte) se hace efectiva como tendencia (vida).

La pareja edénica no podría conjugar la muerte porque la privación resultaba ser una posibilidad, si se quiere un implícito de la vida, pero no una virtualidad, un explícito de la vida, como ocurriría para la humanidad post-lapsaria, cuando ya cabe preguntarse por el entrelazamiento y cifrado respectivo de vida y muerte: *An quisquam simul et vivens esse possit, et mortuus*, si es posible estar muerto y vivo a la vez, como un zombi? La paradoja se pone, para, al poco, retirarla, por cuanto el presente de la muerte resultaría inaprehensible: ¿ante-mortem?, ¿post-mortem?⁶²

La vida ya se goza y se quiere conservar su posesión y evitar su pérdida antes de cualquier prueba de su pérdida o sustracción, lo que conlleva que su pérdida está siempre anticipada o que la muerte está anticipada en la vida, en el sentido de la vida (*sensus vitae*), aunque tal pérdida todavía no haya sido representada⁶³. Y, por ello mismo, la vida ya se muere y corre hacia su fin y su tiempo se descuenta sin tregua desde que se nace:

Por tanto, si cada uno empieza a morir, o sea, a estar en la muerte, desde el instante en que empieza a obrarse en él la muerte, es decir, la sustracción de la vida (*vitae detractio*), pues que, terminada la sustracción, estará ya después de la muerte, no en la muerte (*post mortem iam erit, non in morte*), es indudable que, desde el momento en que comenzamos a existir en este cuerpo, estamos en la muerte.⁶⁴

Desde el momento en que nacemos, estamos en la muerte, siendo la infancia del infante el despliegue y exposición de la muerte.

¿Se puede distinguir aquel *sensus vitae* de la muerte, o el gozo del pesar, o la potencia de la privación?, ¿o el *sensus vitae* es también *sensus mortis*, aún antes de que se experimente?: ¿intra-vitam?, ¿intra-mortem?

⁶² “En conclusión: no es posible comprender cuándo es moribundo o cuándo está en la muerte. Lo mismo ocurre con el tiempo. Se busca el presente y no se da con él, porque el cruzar del futuro al pasado es un espacio inapreciable (*Nunquam ergo moriens, id est in morte esse comprehenditur. Ita etiam in transcurso temporum quaeritur praesens, nec invenitur: quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in praeteritum*)” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 11, 1, p. 874).

⁶³ “Es de admirar de qué modo la naturaleza, sin tener experiencia, evita la pérdida de las cosas que ella posee. ¿Quién enseñó a las bestias a soslayar la muerte, sino es el sentido de la vida (*sensus vitae*)? ¿Quién enseñó al niño a prenderse de los brazos de aquel que le sostiene y le amenaza con arrojarle hacia el suelo? Este sentimiento comienza a percibirse en cierto tiempo, pero siempre antes de que se tenga experiencia de él (... *quod ex quodam tempore incipit, sed tamen antequam aliquid huiusmodi expertus sit*)” (Id.).

⁶⁴ *La Ciudad de Dios*, XIII, 10, p. 872.

Dicho de otro modo: desde el instante en que empieza a obrarse en mi la vida, estaría ya mal declinado: **ortuus sum*.⁶⁵

XII

¿CÓMO ENTENDEMOS nosotros cuando se habla de resurrección si no hemos—¿o sí?— experimentado la muerte?:

¿pues cómo entendemos nosotros cuando se habla de resurrección (*cum dicitur resurrectione*), si no la hemos experimentado jamás (*quam nunquam experti sumus*)? ¿Acaso no es porque comprendemos qué sea el vivir; y a la privación de esto lo llamamos muerte, y por eso el volver otra vez a lo que en nosotros sentimos, es decir, a la vida, lo llamamos resurrección? (*Nonne quia sentimus quid sit vivere, et eius rei privationem vocamus mortem, unde reditum ad id quod sentimus resurrectionem appellamus?*...). Y aunque con algún otro nombre se denomine en cualquier otra lengua, sin duda el signo se presenta a la mente mediante la voz del que habla, y por él, al ser pronunciado, conoce lo que sin signo pensaba.⁶⁶

⁶⁵ La privación originaria de la experiencia de la muerte tuvo el efecto lingüístico sobrenatural de la imposibilidad de conjugar «moritur» con las mismas reglas que otros verbos que tienen conjugación temporal: “de aquí deduzco que no carece de oportunidad y de sentido mi opinión de que, quizá no por industria humana, pero sí por dispensación divina (... *non humana industria, iudicio fortasse divino*...), este verbo *moritur* (muere) en latín no haya podido ser conjugado por los gramáticos por la misma regla con que se conjugan los demás. De *oritur* (nace), por ejemplo, se forma el pretérito *ortus est* (nació), y así los demás tiempos que se conjugan con los participios de pretérito. Mas, si preguntamos por el pretérito del verbo *moritur*, se nos responderá, como de costumbre, *mortuus est* (murió), duplicada la letra *u*. Se dice *mortuus* (muerto), como *fatuus* (fatuo), *arduus* (difícil), *conspicuus* (conspicuo), y otros por el estilo, que no son participios, sino que por ser nombres se declinan sin tiempo. Sin embargo, en aquél, simulando declinar lo indeclinable (... *quasi ut declinetur quod declinari non posset*...), se pone el nombre en lugar del participio de presente. Esto lleva en sí un sentido, y es que, así como lo significado por el verbo no puede ser declinado, así el verbo que lo significa no puede declinarse hablando” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 11, 2, cit., p. 876). Adviértase que la cuestión de XIII, 11 (“¿Puede estar alguien vivo y muerto a la vez?”, “*An quisquam simul et vivens esse possit, et mortuus?*”) se encara desde la aporía del tiempo presente, que se decidirá en el libro XI de *Las Confesiones* (presente de las cosas pasadas, *memoria*; presente de las cosas presentes, *contuitus*; presente de las cosas futuras, *expectatio*—cfr. XI, 21, 20). Pero «morir» no se conjuga si no es por la resurrección, con la que se evita y se declina la segunda muerte, para vivir sin fin. Ahora bien, “¡ojalá hubiéramos conseguido, viviendo bien en el pasado (*in paradiso*), que no existiera muerte alguna (... *ut reuera nulla esset mors*)! Sin embargo, ahora es tan esquiva, que ni puede explicarse con palabras ni evitarse con razones (*Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit, nec ulla ratione vitari*)” (*La Ciudad de Dios*, XIII, 11, 1, p. 874). Sin embargo, en el entonces edénico existía, si no realmente, efectivamente, actualmente (*reuera, re vera*), sí como privación, como mera privación, como pura privación. Así, como amenaza, y no como *re vera*, sólo habría existido para la primera pareja; desde entonces, existe como *re vera* ya desde, ya en, ya por... la infancia del *infans*, la cual no se podría conjugar porque, a diferencia de la niñez del *puer*, no puedo observar ni recuperar su imagen en mi memoria, en la que no existe, siendo un pasado sin presente, sin tiempo (Cfr. *Las Confesiones*, XI, 18, 23). Entonces, ¿se puede conjugar «oritur»?

⁶⁶ *Del Génesis a la letra*, VIII, 16, 34, p. 987.

Un representar por medio de una anticipación de la pérdida (muerte) que se tramita como viático en un ir atrás (*reditum, re-ire*) por el cual puedo representar mi vivir, que comportaría tanto una memoria de mí mismo como un duelo anticipado por mí mismo.

La muerte como estricta *privatio*, carente de cualquier potencia (*vis*) sólo es tal en *Adán* y *Eva* pre-lapsarios y en *Cristo*⁶⁷, quienes no encriptan al niño muerto dentro de sí mismos, esto es, quienes no conviven con la muerte o no conmueren con la vida. Sólo quien ha sido niño que no habla, *infans*, y no sólo *per similitudinem*, incorporaría el entrelazo de vida y muerte: “Entonces comenzó la carne a desear contra el espíritu. En este combate hemos nacido, arrastrando un germen de muerte (... *cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis...*)”.⁶⁸

El niño no habla, no sabe, como consecuencia del pecado original, a diferencia de los primeros padres, quienes sí entendían la amenaza yahvista, y para quienes la muerte era estricta privación, pues no tenían en absoluto experiencia de ella. Pero, por culpa del niño que todavía no habla y que no peca sino en otro—el *infans, l'enfant mort qui est en nous*—, tengo ya inscri(p)ta la cifra de la muerte en sí y dentro de mí, sin que haya diván donde volver en sí, sino voluntad de olvido.

La niñez sería el reverso de la *memoria sui: oblivio sui*, con todo lo que ello comporta, es decir, sería el reverso de la *memoria Dei: oblivio Dei*.⁶⁹

Cuando me recuerdo a mí mismo para confesarme, me recojo como algo de lo que no tengo jamás memoria completa, desposeído de un tiempo y un estado, *mi* infancia, de los que no puedo tener en absoluto experiencia y, por tanto, no puedo acoger. Mi alma está separada de la imagen de mi infancia como consecuencia del pecado, por lo que ésta no puede constituirse en *imago Dei* al no poder presentarse como *memoria sui*.⁷⁰

⁶⁷ ¿Y en *María*?

⁶⁸ *La Ciudad de Dios*, XIII, 13, p. 878.

⁶⁹ “En somme, lorsque l'âme se remémore elle-même, elle réalise une double opération. D'un côté, elle se retrouve elle-même comme quelque chose dont elle n'a jamais eu mémoire, par conséquent comme quelque chose dont elle n'a encore jamais fait l'expérience. Il s'agit de l'image de Dieu *en tant que* l'âme s'est *séparée* de Dieu depuis le péché, donc en tant qu'elle aura *oublié* Dieu. C'est l'*oblivio Dei*: «Que les pécheurs se tournent vers l'enfer, et toutes les nations qui oublient Dieu» (Ps., IX, 18)” (S. MARGEL, *La mémoire du présent. Saint Augustin et l'économie temporelle de l'image*, Paris, Hermann Éditeurs 2015, p. 451).

⁷⁰ “D'un autre côté, elle se retrouve elle-même comme quelque chose dont elle aura toujours déjà été la mémoire, et donc comme quelque chose qui lui donne la forme d'une mémoire originnaire, sans objet autre qu'elle-même. Il s'agit maintenant de l'image de Dieu *en tant que* l'âme *retourne* auprès de soi pour retrouver la présence de Dieu, donc en tant qu'elle *se souvient* de Dieu. C'est la *memoria Dei*: “Toutes les extrémités de la terre se souviendront du Seigneur et se tourneront ver lui” (Ps. XXI, 28). L'objet de la mémoire est quelque chose de la mémoire elle-même que la mémoire ne peut pas garder en mémoire.” (Id.). Pero también la soberbia que fractura la voluntad resultaría en un olvido originario que se encripta en la memoria y cuyo criptóforo es el *infans*.

La infancia ha sido absorbida y sepultada en el olvido, mas, a diferencia de lo que es devuelto y resurge para ser recogido y reunido cuando se le recuerda⁷¹, la infancia del *infans* no se recolecta, no se piensa, siendo su representación sólo imaginaria: "... aquella edad que no recuerdo haber vivido y sobre la cual he creído a otros y yo conjeturo haber pasado, por verlo así en otros niños..."⁷². ¿Acaso ese resto que no renta y resta, pues no puede retornarse desde el fondo sin fondo del olvido, es el resto de mi memoria?⁷³

Cuando vuelvo a mí y en mí y hago memoria de mi vida, me reencuentro como algo de lo que, por mor de tener una memoria originaria, *tengo* un olvido originario, que es el resto o *noluntad* de olvido. La representación o imagen de la infancia no comporta memoria de sí y resulta impotente para ser *imago Dei*, no pudiendo considerarse un saber implícito y latente, *scire ne scimus*, que se descubrirá y actualizará como *notitia sui*, sino como un no-saber implícito y latente, *ne scire scimus*: no un saber de la memoria del que la memoria no tenga memoria⁷⁴, sino un no-saber de la memoria del que la memoria tiene memoria.

La vergüenza de la memoria.

⁷¹ "Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas por segunda vez en este lugar—porque no tienen otra estancia—y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión (*ex quadam dispersione colligenda*), de donde vino la palabra *cogitare*, porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factito*. Sin embargo, la inteligencia ha vindicado esta palabra para sí, de tal modo que no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma" (*Las Confesiones*, X, 11, 18, pp. 727-729).

⁷² *Las Confesiones*, I, 7, 12, p. 337.

⁷³ "Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío. Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a tocar su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy" (Id., X, 8, 15, p. 723: "*Magna ista vis est memoria, magna nimis, Deus meos, penetrabile amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum*").

⁷⁴ "...un savoir de la mémoire dont la mémoire n'a plus mémoire", (S. MARGEL, *La mémoire du présent*, cit., p. 453).

FUENTES AGUSTINIANAS:

1. *Obras completas de San Agustín en edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos:*

Tomo II. Las Confesiones, 1946.

Tomo IX. Escritos antipelagianos (2º), 1952

Tomo XV. Escritos bíblicos (1º), 1957.

Tomos XVI-XVII. Escritos apologéticos (La Ciudad de Dios), 1958.

Tomo XXXV. Escritos antipelagianos (3º), 1984

2. *Confesiones*, Introducción, traducción y notas de ALFREDO ENCUESTRA ORTEGA, Madrid, Editorial Gredos 2010.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CITADA:

ABRAHAM, N., TOROK, M., *La corteza y el núcleo*, traducción MIRTA SEGOVIANO, Buenos Aires – Madrid, Amorrortu 2005.

DERRIDA, J., “Les morts de Roland Barthes”: *Poétique* 47, 4º tr., 1981, 269-292.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, traducción HORACIO PONS, Madrid, Siglo XXI de España Editores 2019.

HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis Christiane fidei*, cura et studio RAINER BERNDT SJ, Monasterii Westfalorum, Asschendorff 2008.

MARGEL, S., *La mémoire du présent. Saint Augustin et l'économie temporelle de l'image*, Paris, Hermann Éditeurs 2015.

MONTAIGNE, M., *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, prólogo de ANTOINE COMPAGNON, edición y traducción de J. BAYOD BRAU, Barcelona, Acantilado 2007.

NANCY, J.-L., *L'«il y a» du rapport sexual*, Paris, Galilée 2001.

PÉJU, P., *Enfance obscure*, Paris, Éditions Gallimard 2011.

PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes I-VI*. Introducción, traducción y notas de FRANCISCO LISI, Madrid, Editorial Gredos 1999.

STEINBERG, L., *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion. Second Edition, Revised and Expanded*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1996.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.023>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 433-460



The Plague Confession: Approach to Sophocles' Philoctetes

*La confesión de la peste:
aproximación al Filoctetes de Sófocles*

ETHEL JUNCO

ejunco@up.edu.mx

Instituto de Humanidades. Universidad Panamericana. México
<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

ccalabrese@up.edu.mx

Instituto de Humanidades. Universidad Panamericana. México
<https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.024>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 461-478



Recibido: 15/09/2021

Aprobado: 09/08/2022

El artículo se incorpora en los resultados de la Línea de Investigación *Mito, conocimiento y acción* del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, México.

Resumen

Proponemos una lectura de la peste en la tragedia de Sófocles *Filoctetes*, a partir de los paradigmas interpretativos de Paul Ricœur, que acentúa la función del modelo mítico en la actualización de los símbolos del origen y en especial de la presencia del mal. Recorremos las nociones asociadas a la suciedad como culpa y a la herida como expiación. Desde ahí ofrecemos líneas de reflexión para pensar las implicancias no físicas de la pandemia actual; si el plano cósmico de los eventos conecta con un plano ético, la relación con el mal presente exige nuevas respuestas comunitarias.

Palabras clave: Peste, símbolos, Sófocles, Ricœur, COVID 19..

Abstract

We propose a reading of the plague in the tragedy of Sophocles *Philoctetes*, based on the interpretive paradigms of Paul Ricœur, which emphasizes the role of the mythical model in updating the symbols of origin and especially the presence of evil. We go through the notions associated with dirt as guilt and wound as expiation. From there we offer lines of reflection to think about the non-physical implications of the current pandemic; if the cosmic plane of events connects with an ethical plane, the relationship with present evil demands new community responses.

Keywords: Plague, symbols, Sófocles, Ricœur, COVID 19.

1. Los puntos de partida

PENSAR A PARTIR DE MITOS implica identificar los símbolos que los constituyen. En primer término, para comprobar cómo el mito refiere al modelo cultural que lo elabora; en segundo término, para reconocer su posible vigencia una vez pasada la época en que un autor lo retoma. Así Sófocles, sobre el texto de la peste de Atenas, propone la relectura de motivos de los ciclos épicos y los vincula para definir a las figuras de Edipo, Filoctetes o Heracles, recreando a los héroes y a sus comunidades sobre el imperativo de la enfermedad. En la tragedia se reinventan la experiencia humana y la situación social².

Con el correr de la trama el tópico de la peste deja de ser contexto y se convierte en punto de partida. Tal como vivimos en presente con la pandemia del COVID19, una experiencia común convoca concéntricamente a todos, etnias, ideologías, creencias, jerarquías, generaciones, funciones; asimismo, cuestiona la vigencia de los modelos de vida, el estatuto de las relaciones, la naturaleza del poder, y lleva al límite las formas de orden conocidas. Mientras colapsan sistemas de organización y emergen alternativas de continuidad, se trabaja en paliativos, tratamientos y liberaciones del mal considerando que la determinación de un posible origen pueda ser la clave de victoria.

Lejos de intentar una respuesta para el estado de excepción generado por el COVID19³, señalaremos que el valor representativo del modelo mítico trasciende la inmediatez del hecho y lo reconduce hacia el fondo de su significado; he ahí uno de sus intereses socioculturales⁴. Una narración, sostenida en el acontecer mítico, reduplica su amplitud. El nuevo relato no solo descubre lo actual, sino pre-configu-

¹ “[...] que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa” (v. 1422) Sophocles, *Fabulae*, Sir Hugh Lloyd-Jones and N. G. Wilson (eds), Oxford University Press, 1990, v. 1422. Las traducciones utilizadas son de la edición: Sófocles (1986). *Tragedias*. Introducción J. Lasso de la Vega; traducción y notas Assela Alamillo.

² Alloza, M. R. (2020). La psicología metafísica de la Atenas trágica. *Bajo Palabra*, II, 24, p. 437.

³ Duque Silva, G. & Del Prado Higuera, C., Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente. *Bajo Palabra*, II, 27, 2021, pp. 105-124.

⁴ Scabuzzo, S. C., Tratamiento del mito en tres tragedias de Sófocles. *Praesentia*, 1, 1996, p. 320.

ra la realidad futura. Al explicar esta peste estamos arriesgando proposiciones para encarar las siguientes. ¿Cómo traemos el sentido del texto de la peste a la vida del hombre afectado en tiempo presente? De otro modo ¿cómo reelaboramos el texto de “la” peste para “esta” peste?

2. Sófocles y Ricoeur

EN ESTE TRABAJO proponemos una lectura de la peste y del apestado, situándonos en la tragedia de Sófocles, *Filoctetes*, a partir de los paradigmas interpretativos de Paul Ricoeur, especialmente en época de la *Simbólica del mal*. La noción de “peste” aquí aplicada no representa literalmente la enfermedad de Filoctetes; difiere en tanto su padecimiento no es contagioso ni causa de rápida mortandad. No obstante, preservando el contexto, nos referiremos a “peste” y “apestado” para aludir a su sentido figurado –mal incurable, de origen ignoto, de referencias morales- y no a su acepción médica.

El cosmos es belleza. Esta afirmación, inmersa en toda experiencia cultural arcaica, señala el modo en que es posible la vida, la permanencia y conservación del mundo. Su pérdida, desorden y desequilibrio, se percibe como amenaza; cuando un acto atenta contra la armonía establecida, cósmica y psíquicamente, se resquebraja algo del mundo y se desestabiliza nuestro estar en él. Si, además, aceptamos que en contexto mítico el mundo es inmediatamente sagrado, una acción en su contra abre al riesgo de soberbia o de bestialización. Por un momento, que deja huella en la conciencia histórica, la iniciativa humana tiende a la proeza de controlar fuerzas superiores aunque acabe sometido a ellas.

Los relatos míticos refieren a la percepción de ese resquebrajamiento; en preparación para la historia, se localiza el no-momento y el no-lugar en que una acción desviada mancilla la integridad del universo y arriesga la pertenencia del hombre a la unidad. El mito, en forma de pre-historia, consigna ese punto que expone el retroceso a la nada en medio del ser; al explorar sus efectos asigna significado a los acontecimientos que devendrán. La acción disolvente, a pesar de su evidencia fáctica, está velada a la conciencia “[...] en raison du caractère opaque et absurde de la faute”⁵; su descubrimiento depende de la posibilidad del lenguaje. El acto de decir se expande en el hecho de advertir, de reconocer y de iniciar la reparación, sobreentendiendo que no se puede permanecer en la disonancia. El mito narra la desviación producida por un mal y sus implicancias sobre el mundo y el hombre;

⁵ Ricoeur, P., *Philosophie de la Volonté*, tomo II: *Finitude et culpabilité*, parte II: *La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1960, p. 10.

la confesión, en perspectiva ricœuriana, es el lenguaje primario de los mitos que se ocupan de la caída, del caos, del exilio y que sirve al proceso de reconocimiento y de reparación⁶. El lenguaje de la confesión habla de la suciedad, del pecado, de la culpa en términos indirectos⁷. Definimos con palabras del autor: “[...] cet aveu est une *parole*, una parole que l’homme prononce sur lui-même”⁸.

En las representaciones más antiguas, surgidas en estadios culturales en que la vivencia de la religiosidad se expresa en relaciones cósmicas, el lenguaje de los símbolos es matriz fundamental. Las formaciones más espontáneas muestran una fuerza especial, por su capacidad de dar un sentido inmediato a la cosa significada; tal la suciedad –*souillure*– como analogía de lo que mancha, el pecado como lo que desvía, la culpa como lo que se carga⁹. Tales símbolos de origen marcan con sencillez y dramatismo la ruptura sentida por la pérdida de un centro, por la separación del núcleo divino¹⁰.

Consideramos que las exploraciones en el mito trágico ofrecen líneas de reflexión para pensar las implicancias no físicas de la pandemia actual. El texto posee un nivel referencial para su época y un nivel paradigmático allende el tiempo; sus paralelismos de simbolización en torno a la enfermedad pueden hacer inteligible y expandir los límites de nuestros enfoques con la esperanza de comprendernos mejor dentro de nuestro mundo¹¹.

El cosmos es belleza, pero transitamos la peste.

3. La herida de Filoctetes

LOS ANTECEDENTES CON QUE SE ENCUENTRA SÓFOCLES al momento de componer su obra ubican a Filoctetes, hijo de Peante, como el héroe que guarda el arco y las flechas de Heracles y carga con una herida purulenta en un pie. Se menciona en la *Iliada*, en el Catálogo de las naves (II, vv.716-728) y en la *Odisea* cuando Néstor (III, v. 190) y Odiseo (VIII, vv. 219-220) lo recuerdan por su regreso feliz y por su reputación de arquero. Su caso fue tema de los tres trágicos, según se sabe por Dión de Prusia, quienes coinciden en considerar la enfermedad como una fuerza que ataca desde el exterior¹².

⁶ Ricoeur, P., *Le Conflit des Interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969, pp. 416-417.

⁷ Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté*, p. 10.

⁸ *Ibid*, p.167.

⁹ *Ibid*, p. 25.

¹⁰ *Ibid*, p. 15.

¹¹ *Ibid*, p. 169.

¹² Giuliano, M., Il linguaggio della ferita: il Filottete di Sofocle, *Figure dell’immaginario. Rivista Internazionale online* I, 2014, p. 4.

Hay varias versiones acerca de la herida. Una de ellas señala que Heracles le entrega sus armas como agradecimiento por encender su hoguera mortuoria en el Monte Eta y aliviar su sufrimiento final; en ese momento, el héroe lo obliga a jurar que no revelará el sitio de su muerte. Sin embargo, ante preguntas insistentes, Filoctetes sube al Eta y golpea con el pie en el lugar donde estuvo la pira de Heracles. Así, indirectamente, comete perjurio¹³, lo que justifica un motivo para su herida.

Sófocles opta por la versión de la mordedura de serpiente. En viaje a Troya la flota se detiene a hacer ofrendas en el santuario de la isla de Crisa; Filoctetes se acerca demasiado al altar de la divinidad que da nombre a la isla y, mientras lo limpia, lo hiere una serpiente escondida en las hierbas¹⁴. La serpiente evoca el principio del mal que ingresa en el mundo y no refiere necesariamente a la culpa personal¹⁵; por eso, de la misma fuente procederá la cura al final de la historia. En esa situación, sus compañeros lo atienden y todos siguen camino hacia Troya. Pero, al transcurrir el tiempo, la herida se agrava produciendo un hedor insoponible; sumado a los gritos de dolor que interrumpen los ritos, los soldados deciden dejarlo en la isla de Lemnos, famosa porque allí los sacerdotes de Hefesto curaban heridas de serpientes. Mientras tanto, transcurrirán diez años sin victoria, hasta que el oráculo de Heleno indique que el triunfo dependerá de las armas de Heracles. La herida funciona como inicio de la urdimbre trágica: el protagonista, arquero famoso, está reducido a la indigencia por causa de una fuerza superior. El castigo incomprendido se expresa a través de la desaparición, el aislamiento, la incapacidad física y la mortificación. La localización de la herida agrava el significado, ya que el pie es soporte del andar del hombre, lo que mantiene recto su ánimo o revela su debilidad¹⁶.

Con esas referencias, inicia la pieza de Sófocles; en ella Odiseo, acompañado por el hijo de Aquiles, Neoptólemo, viaja a Lemnos para recuperar al abandonado mediante un ardid: el joven le hará creer que huye de Troya a Ftía perseguido por Odiseo y por los Atridas. Inicialmente, el plan resulta eficaz, Filoctetes confía y cree estar salvado; luego de un ataque agudo causado por el mal, cae dormido. Entonces Neoptólemo, a punto de huir, se arrepiente y le devuelve sus armas. Odiseo se resiste, pero no logra imponerse. Todo parece fracasar cuando Heracles se hace presente y convence a Filoctetes para ir a Troya con las armas, dar victoria a los griegos y salvarse a sí mismo.

¹³ Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 220.

¹⁴ Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit., p. 221.

¹⁵ Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, p. 407.

¹⁶ Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, p. 183.

4. *Filoctetes* de Sófocles

4.1. Los símbolos de la suciedad

LA OBRA PLANTEA EL PROBLEMA de la verdad; no de una verdad política o funcional a un fin particular, sino de la verdad como sanación. No afectará a Odiseo, descrito como el pragmático, sino a Filoctetes y a Neoptólemo y a su proceso de transformación.

Aunque, como señala Ricœur, la dimensión poética del símbolo aleja de la vivencia arcaica en la medida en que más se explicita en la palabra, el lenguaje de la tragedia señala núcleos que nos mantienen cerca de las emociones del origen. En *Filoctetes*, se asume el simbolismo de la suciedad como expresión de la más antigua amenaza que atenta contra la religión del hombre porque ofende lo sagrado¹⁷. Lo sucio se muestra como mancha, física o anímica, como deficiencia, carencia y empobrecimiento de un estado de la naturaleza. La mancha paraliza cuando se revela a la conciencia y el hombre se identifica como su portador. Si la mancha permaneciera solo como expresión de superficie, paradójicamente, se haría insignificante; si no se interpreta en su carácter simbólico, no es vía de superación. La materialidad de la mancha debe desaparecer en función de su referencialidad: lo que significa es aquello que es como la mancha¹⁸.

El Prólogo (vv.1-134), y especialmente los primeros cuarenta y cinco versos, hacen la presentación en ausencia de Filoctetes, por la rememoración de Odiseo y por los indicios encontrados; allí se da entrada al simbolismo de la suciedad.

Se presenta el espacio de exilio, símbolo primario de la alienación¹⁹; la isla (vv. 1-5) y con precisión, la cueva (v. 16), que agudiza el ocultamiento en el centro mismo del mundo. Odiseo rememora las circunstancias que los llevaron hasta allí y justifica el abandono por motivos piadosos (vv. 8-11) en tanto los lamentos y olores debidos a la herida impedían realizar libaciones y sacrificios al resto del ejército. La mancha de Filoctetes causa miedo en el cuerpo social; su impureza le impide mostrarse ante lo sagrado y lo expulsa del grupo²⁰. El abandono muestra características de comportamiento arcaico: detectar el mal (infección), sentir temor (contagio), suponer que su presencia se debe a una fuerza vengativa y poderosa. El temor al padecimiento de Filoctetes no es tanto físico como anímico, miedo a lo impuro que porta y puede transmitir. Constituye un sentimiento básico de desasosiego ante la

¹⁷ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁰ *Ibid.*, p. 195.

pérdida del núcleo humano y a la amenaza de disolución²¹. La comunidad, aquí representada por Odiseo, reclama, a través de la expulsión de la víctima, un origen sin mácula, un punto de partida íntegro, libre de mal, que debe preservarse para sobrevivir. Al final, Heracles indicará cómo recuperar ese estadio inicial mediado por la expiación²².

Tras localizar la cueva, aparecen signos: los utensilios para su supervivencia y los harapos manchados de repugnante pus (v. 39); advierte Cirlot que los harapos representan “las heridas y cicatrices del alma”²³. Odiseo confirma que se debe a un “antiguo mal” (v. 42), haciendo una primera relación entre la marca y su causa indefinida. La confirmación de la presencia de Filoctetes plantea el problema: la existencia de una enfermedad, el temor a la contaminación general, el aislamiento preventivo, la certeza de que remite a una causa remota. Los implícitos relacionan el mal con la precedencia de la culpa y con la justicia del castigo. En ese contexto, hay una necesidad imperiosa de sacar provecho del apestado; de momento, la perspectiva no es clara, aunque, como es habitual en el inicio trágico, cada uno cree en sus certezas. Todavía está pendiente la mediación purificadora de la verdad que se llevará a cabo mediante el acto de confesión, no en el sentido moral, sino como manifestación de la vivencia por medio de la palabra²⁴.

Los personajes de esta tragedia confirman la comunicación entre dioses y hombres: Odiseo dice estar a las órdenes de Zeus (vv. 989-990), Filoctetes sabe que la expedición tiene un móvil divino (vv. 1037-1039), el Coro cree que el destino es querido por los dioses (vv. 1116-1118). El movimiento para sacar a Filoctetes de la isla remite a una anterioridad divina: las armas, son regalo de Heracles quien a su vez las ha recibido de Apolo (v. 670), son invencibles (v. 78) y portadoras de muerte (v. 105); por su parte Heleno, el vate troyano hermano de Casandra, prisionero de los griegos, ha recibido el don de profecía del mismo Apolo. Un oráculo dispone el rescate del abandonado: Troya solo será tomada por el arco de Filoctetes. En las obras de Sófocles, los dioses conducen el destino del hombre en forma imperceptible pero infalible; para ello lo arrastran por la profundidad de su condición, rebajándolo al sufrimiento como medida de finitud²⁵. La soledad, el desarraigo, la incompreensión son instrumentos de una voluntad que adviene para formarlos; este tránsito, forzoso en una iniciación heroica, no es necesariamente proporcional a una culpa personal. Se sufre, sin más, como parte constitutiva de una naturaleza²⁶.

²¹ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 202.

²² *Ibid.*, p. 206.

²³ Cirlot, J.E., *Diccionario de símbolos*, op. cit., p. 236.

²⁴ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 167.

²⁵ Vernant, J.-P.-Vidal Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. Madrid, Taurus, 1987, p.48.

²⁶ Reinhardt, K. *Sófocles*. Barcelona: Destino, 1991, p. 113.

Filoctetes está seguro de su inocencia y abrumado por su desgracia: “[...] destino peor que éste, sin haber forzado a nadie!” (v. 682). Al mismo tiempo se reconoce portador de un mal de fuente superior: “[...] de origen divino son aquellos padecimientos” (v. 94); justamente porque sus desgracias parecen exceder los límites, “[...] numerosas pruebas de sufrimiento difícilmente soportable” (vv. 508-509), siente que vive “[...] escapando a una venganza divina” (vv. 517-518). La “cruel enfermedad” (v. 173), “[...] enfermedad que nunca se sacia” (v. 313), trae dos consecuencias: “amargos lamentos” (v.193) y “mal olor” (vv. 890-891), que lo obligan a refugiarse en una cueva de las inclemencias del tiempo y a arrastrarse como una fiera para buscar su alimento. El dolor lo enajena y solo con el sueño se mitiga la tortura (vv. 821-826). La herida lo vuelve salvaje (v. 226); sobrevive y se expresa como un animal: “[...] son claros sus gritos” (v. 208), “[...] un terrible grito le precede” (v. 217). El mal lo mantiene en un estado pre-lingüístico en el cual le es imposible esclarecerse.

El mal bajo forma de enfermedad pone en suspenso la condición heroica; no obstante, es el medio para que el protagonista se vuelva sujeto y responsable de sus decisiones²⁷; sujeto, porque es convocado personalmente, es el único que sabe lo que sufre mientras los demás son espectadores, ya para ignorarlo, ya para conmovirse. Responsable, porque aunque cargue una desgracia que no ha producido, su situación lo enfrenta a los dioses, destinatarios indirectos de sus quejas. En conciencia de su caída, sopesa el pasado y lo reconoce como parte de un orden, aunque intente resistirse. Asimismo, presiona sobre su presente para definir lo que vendrá.

4.2. La confesión del mal

LA CONFESIÓN del mal toma la forma de lamento sucesivo:

1. Primer lamento por la injusticia y soledad del exilio (vv. 255-299). Filoctetes se presenta a través del remedo de la crueldad de los griegos, que le negaron protección y fama, de la descripción de las penas, de la lucha por la subsistencia y de la inminencia de la muerte. Soledad, dolor físico y anímico definen la caída en la isla como una experiencia de purga; la mayor amenaza es ser incomprendido: “[...] no quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni quien pudiera tomar parte en mi dolor cuando sufriera” (vv. 281-282).

²⁷ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 15.

La herida pierde significado físico y vale como forma de exilio permanente en un espacio ajeno a la civilización y con su orden propio²⁸.

2. Segundo lamento de súplica a Neoptólemo (vv. 468-506). Filoctetes urge al joven para que lo lleve a su patria. Debido al horror causado por su hedor y sus gritos, actualiza su responsabilidad ante el mal. En este segundo momento, no se queja del dolor físico, sino del mal humano voluntario. A través de la súplica reactiva el valor de la buena acción a pesar del esfuerzo requerido y se abre a la posibilidad de futuro. Neoptólemo, al escuchar la confesión del desterrado, se debería transformar en su salvador: “Sálvame tú, apiádate tú de mí” (v. 501).
3. Tercer lamento por el dolor extremo. (vv. 730- 826). Filoctetes dialoga con Neoptólemo durante el episodio de crisis. El sufrimiento se va acrecentando y se vuelve tan insoportable que invoca la muerte (vv. 785-805); pide a Neoptólemo que lo queme en una pira, así como él hizo por Heracles. Las expresiones de desesperación activan la compasión del joven que se compromete a protegerlo: “Sufro desde hace rato, mientras lamento las desgracias que te afligen” (v. 806). Tras la comunicación del mal, el sufriente se desvanece y el testigo queda consternado. A máxima confesión de dolor físico, máxima simbolización del mal presente. Este episodio produce la inmediata conversión de Neoptólemo, incapaz de condenar por un mal que no ha sido voluntario. Su compasión reclama la pureza del origen: “Todo produce repugnancia cuando uno abandona su propia naturaleza y hace lo que no es propio de él” (vv. 901-903). La repugnancia antes referida a la herida se aplica a la percepción del acto inmoral. Con su conversión inicia el rito de purificación de la mancha ya que, al negarse a participar de la vergüenza del engaño, se excluye de extender la suciedad. El temor a lo impuro es sentido como “disminución de la existencia”²⁹.
4. Cuarto lamento por la traición humana (vv. 927-962). Filoctetes comprueba que Neoptólemo lo ha engañado y cae en un absoluto estado de decepción. Como no hay interlocutor humano, se dirige a la naturaleza que lo ha amparado en los últimos diez años, en busca de comprensión. Con la mentira, la palabra humana ha revelado su capacidad de mal; Filoctetes cuestiona la

²⁸ Segal, Ch., *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 294.

²⁹ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, pp. 197-202.

validez de toda la civilización asentada en el lenguaje. El soliloquio muestra mucho más que la soledad de Filoctetes; denuncia la situación de la Atenas de Sófocles. Sin lenguaje no quedan vínculos.

La serie de quejas distingue la relación entre mal de origen y mal voluntario al mostrar cómo el destino es agravado por intención humana³⁰. La obstinada negativa de Filoctetes para dejarse salvar requiere otro tipo de argumento. Cuando Odiseo parece triunfar e insiste Neoptólemo, se introduce el *deus ex machina* de Heracles, quien comunica los “propósitos de Zeus” (v. 1415); no obstante, Filoctetes sale de escena sin resolver el dilema entre el mal que sufre y la inocencia que siente. Las intervenciones sucesivas de Neoptólemo (vv. 1314-1347) y de Heracles (vv. 1408-1444) ofrecen aspectos complementarios del problema.

El primero se apoya en perspectiva homérica, apelando a la inocencia de los dioses ante el destino arbitrario potenciado por el deseo humano (*Od.* I, vv. 33 ss.). El joven le afirma que es necesario sufrir las desgracias enviadas por los dioses (v. 1325) pero, si además, se cargan “males voluntarios” (v.1319) no es justo pretender compasión. El principio de recuperación está en el reconocimiento de la herida como ruptura, pero no en la permanencia en ella. Por ende, está pendiente en Filoctetes la conciliación consigo mismo³¹.

Heracles, por su parte, postula la teoría de la retribución, como arcaica visión moral del mundo³²; todo sufrimiento será curado, entonces, se debe aceptar. Aunque habla como dios, para explicar el desequilibrio entre acción y consecuencia, se pone a sí mismo como ejemplo “humano”, justificando la pesada carga de sus trabajos como medio para la llegada final al Olimpo. Luego, le indica los pasos que deberá seguir: ir a Troya, dejarse curar, matar a Paris con ayuda de sus flechas, devastar la ciudad, repartir el botín entre la casa de su padre y la tumba de Heracles y el último pedido –no cumplido en la gesta– mostrarse piadoso con los dioses (v. 1441). Las disposiciones de Heracles subordinan la voluntad de Filoctetes: “No desobedeceré tus órdenes” (v. 1447). Un entramado de voluntades divinas y políticas se impone a Filoctetes³³, voluntades gracias a las cuales está salvado, como indica Heracles. En esta perspectiva, cualquier padecimiento se ordena al gran movimiento cósmico que implica la guerra de Troya, centro de todos los sacrificios.

En la obra se verifica el estadio mítico de sabiduría en la formación de un lenguaje simbólico que expresa la percepción de lo sagrado a través del vocabulario de lo

³⁰ Reinhardt, K., *Sófocles*, op. cit., p. 200.

³¹ Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1998, p. 294.

³² Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, pp. 205-207.

³³ Reinhardt, K., *Sófocles*, op. cit., p. 179.

puro y de lo impuro, como primera base lingüística del sentimiento de culpa y de confesión de las faltas³⁴. Los símbolos secuencian la entrada del mal en el mundo y la caída en el exilio debido a una mácula, el repudio personal y comunitario hacia la enfermedad, la desorientación que sigue a la desviación. Filoctetes termina la obra admitiendo que la gran Moira lo lleva a Troya además del consejo de sus amigos (vv. 1466-1468), con lo cual queda establecida la ambivalencia del mal enviado, capaz de rebajar y de ensalzar. Ya sea que responda a un castigo por falta personal o colectiva, ya sea conocida o ignorada, la noción de un sufrimiento que está ahí no queda aislada, sino que se integra en el sistema cultural. Sófocles no cuestiona cómo los dioses tratan a Filoctetes, sino cómo los hombres se tratarán entre sí, dadas las circunstancias³⁵.

4.3. Puntos de llegada

COMO SEÑALA RICŒUR, es necesario reconocer el papel mediador del lenguaje para comunicar la angustia del mal que se expresará no literal sino simbólicamente³⁶.

Los símbolos se enlazan en *Filoctetes* para definir la imagen completa del apesadado. Los pasos del relato trágico inician en la vivencia, que es particular, intransferible y muda hasta que lo inarticulado se hace consciente y es expuesto ante sí y ante los otros³⁷. La plataforma mítica permite el pasaje de un dato material sin significado configurado -suciedad, mancha, carga- a la manifestación de su sentido simbólico -impureza, miasma, culpa³⁸.

La narración de la vivencia particular resulta compartida³⁹. Filoctetes y Neoptólemo, situados en puntos apartados, finalmente convergen; el padecimiento del mal, que aviva la conciencia, se vuelve confesión para Filoctetes y revelación para Neoptólemo, confesión que sirve de purga y revelación que orienta moralmente.

El lamento-confesión toca el fondo del hombre: confirma la percepción del mal en sí mismo, la certeza de identificarse como portador de una suciedad que infecta desde afuera⁴⁰, tal como se entiende la peste de Filoctetes. La firme sensación de indignidad reduce al hombre a su peor estado; se reconoce separado del cosmos, de lo divino y, en consecuencia, incapaz de relacionarse. Pero, a su vez, no habría re-in-

³⁴ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 200.

³⁵ Kitto, H.D.F., *Greek Tragedy. A Literary Study*. London, 1950, pp. 114-115.

³⁶ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 198.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

³⁹ Ricœur, P., « Individu et identité personnelle ». En *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987, pp. 55-72.

⁴⁰ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 15.

interpretación ni re-uni6n sin irrupci6n del mal. La crisis –f6sica/metaf6sica- marca el punto supremo; por eso trae el sue1o, estado de desaparici6n moment6nea que favorece la lucidez del testigo, Neopt6lema, y otorga tiempo para la interpretaci6n de los acontecimientos. Durante el sue1o y mientras el mal duerme, se presenta la buena conciencia. En palabras de Reinhardt⁴¹ “se crea una reciprocidad cambiante [...] y la intriga se convierte en la relaci6n y el destino de las almas implicadas”, lo que nos hace pensar que la peste aparece como medio de rectificaci6n de las relaciones humanas.

Una vez que Filoctetes y Neopt6lema llegan al fin de sus lenguajes, cuando nada de lo que dicen puede m6s en el otro, debe hablar Heracles. El uso del *deus ex machina*, en S6focles y en una obra de vejez, es imprevisto, m6s all6 de que el recurso estuviera naturalizado en la escena por el uso eurip6deo⁴². Heracles no opera como aparici6n extraordinaria sino como la r6brica del tr6nsito de un hombre ante el enigma del destino (otra figura de sus Edipos); viene a pronunciar el otro lenguaje, una sabidur6a que incluye el camino de vuelta, respondiendo as6 a la funci6n unificadora de la hierofan6a⁴³. Heracles ense1a que las palabras de Neopt6lema son verdaderas y que, si obedece, tendr6 un destino unido al de su amigo Aquiles y al de todo el ej6rcito; los padecimientos ocurridos desde el sacrificio en Crisa se entienden como obra insondable de la gran fuerza del destino para ordenar su existencia, sin importar proporci6n entre culpa y castigo. La noci6n de m6rito individual del h6roe 6pico se transforma en la Atenas cl6sica como acci6n de ofrenda a la comunidad⁴⁴; a Filoctetes se le pide ahora el sacrificio de entregarse a favor de los que lo rechazaron. De aqu6 que la intervenci6n divina no cumpla la funci6n convencional de cierre de una intriga; la ense1anza de Heracles, el sufridor, es que sufrir conduce a sentirse a uno mismo m6s individual y profundamente y puede, acaso, acercar a los otros que contemplan semejante condici6n⁴⁵.

El hallazgo de un lenguaje nos salva de la alienaci6n, de la vivencia de la soledad; lleva, a trav6s de la confesi6n, a liberar una conciencia que de otro modo no alcanzar6a a comprenderse. Asumida por la filosof6a puede ser repetida para re-sentir lo vivido por el que pronuncia, por el que confiesa y, de ese modo, aproximar a la profundidad de significados que guarda un mismo s6mbolo⁴⁶.

Mediante un relato en el que toma forma la percepci6n de la suciedad, lo humano queda englobado en una “historia ejemplar”; lo universal se hace concreto, de

⁴¹ Op. cit., p. 176.

⁴² Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976, p. 457.

⁴³ Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, M6xico, Era, 1972, p. 385.

⁴⁴ Roisman, H., *Sophocles: Philoctetes*, London, Duckworth, 2005, p. 2005.

⁴⁵ Ric6eur, P., *Sur l'individu*, op. cit., pp. 55-72.

⁴⁶ Ric6eur, P., *Le Conflit des Interpr6tations*, op. cit. p. 418.

principio a fin, en la experiencia de uno. A su vez en esa universalización se asume la disonancia entre una existencia inocente y un estado esencial del hombre y su realidad actual, manchada y culpable. La situación que expone el mito obliga a pensar más y de otra manera⁴⁷.

5. Conclusiones

EL COSMOS es belleza, pero transitamos la peste.

El estado de vulnerabilidad colectiva confunde las razones del fenómeno e intenta interpretaciones. La literatura siempre ha acogido la forma de la peste y de los apestados para combinar símbolos semejantes a partir de su cosmovisión. Homero, Sófocles, Pericles, Bocaccio, Chaucer, Defoe, Manzoni, Mann, Camus, Poe, García Márquez, sin ser los únicos, son los más conocidos. En todos, diferentes temporalidades quedan unidas por el hilo conductor de una amenaza omnipresente, que pone en primer plano la experiencia de la finitud. En todos, la peste se identifica con los otros, desencadenando, sin embargo, conclusiones de autocondena. El primer instinto ante el mal es localizarlo afuera de uno, porque portar el mal supone merecerlo, según la ley de la retribución. La conciencia de falta, que todos tenemos más o menos encubierta, busca esclarecerse en situaciones límite.

A partir de la propuesta de Ricœur acerca del habitar simbólico del hombre, abordamos las encrucijadas de un texto señero. *Filoctetes* no se ocupa de una justicia aceptable, humanamente hablando. El destino personal aparece y se carga, sin causa razonable, sin presunta comprensión. Y por ello, solo su simbolización puede hacer inteligible experiencias semejantes, si aceptamos la función intensiva más que extensiva del mito⁴⁸. El evento natural impone que se atienda en su emergencia y gravedad; pero la peste física, expresada literalmente en los cuerpos sufrientes y en los muertos cotidianos, ofrece símbolos secundarios en tensión analógica. ¿Buscaremos, o lo que es igual, admitiremos una intención simbólica en la ramificación extraordinaria de males que produjo y producirá el COVID19? ¿Preguntaremos por estados de mal pre-existente o subyacente? ¿Intuiremos alguna desviación de origen?

Justipreciando la función del mito en las tradiciones y verificando su cualidad para jerarquizar símbolos, podemos extraer de la obra de Sófocles algunas líneas para pensar aproximaciones a la experiencia actual:

⁴⁷ Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 479.

⁴⁸ *Ibid*, p. 169.

- El desafío impuesto por la desgracia exige nuevas formas de pensar. Un enigma ínsito en el oráculo cobra forma en la confesión, se hace público y funda un modo de comprensión según las condiciones de cada uno. Aunque no haya esclarecimiento y se acabe en aporía, siempre es superior la consecuencia del pensamiento, que de su suspensión: “[...] adonde me llevan la gran Moira y el consejo de mis amigos y la divinidad que todo lo puede y que así hizo que se cumpliera” (vv. 1466-1468).
- La narración mítica dirige el pensamiento especulativo hacia atrás y pregunta de dónde procede el mal; al no poder resolverlo, aparece la instancia del futuro, abriéndose una consideración ética: qué hacer con lo sufrido (aprendizaje), qué hacer con los vivos (cuidado), qué hacer con las víctimas (piedad). Como respuesta al origen incierto, debe plantearse un porvenir posible: “[...] que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa” (v. 1422).
- No se alcanza la absolución por conocimiento de los motivos. El acto de decir no vale tanto por lo comprendido, como por su capacidad de lustración; las explicaciones no aplacan la angustia. Filoctetes clama por su incomprensible condición de víctima. Las decisiones de los dioses o del bio-terrorismo no nos eximen de actuar ética y políticamente contra el mal: “Cómo hay que entender esto y aprobarlo cuando, al tiempo que alabo las obras divinas, encuentro a los dioses malvados” (vv. 451-452).
- El sentimiento extremo de la mancha solo se puede contrarrestar con la verdad; la tragedia como género que confiesa la falta redime porque desvela la verdad, sin retorno al error. La confesión no puede ser sino de la verdad: “[...] yo quisiera que confiaras en los dioses y en mis palabras y zarparas de esta tierra en mi compañía. Que soy tu amigo” (vv. 1373-1375).
- La coincidencia trágico-lógica que indica que algo debe perecer para que algo más grande aparezca: porque Filoctetes sufre, Neoptólemo aprende a ser compasivo. Sufrir con el dolor de otro es la máxima piedad; la desgracia siempre estará, pero debe ser superada por la reconciliación: “Y ahora [...] será por fin feliz y poderoso al salir de esos males” (v. 720).

La presencia de la peste permite pensar su actualización mítica, es decir, pensar cómo pueden vincularse nuestras vivencias en una continuidad narrativa más allá de la temporalidad inmediata. La amenaza del mal global se hace experiencia en no-

sotros, en los nuestros; al integrarnos en ese orden involuntariamente, sin embargo, participamos en un estadio de existencia preliminar en que nos vemos atrapados por fuerzas que nos acechan, envuelven y superan. Los recursos de la civilización, desigualmente distribuidos, fracasan o se demoran. Este cambio generalizado que obliga a otra organización de la vida (“nueva normalidad”) revela el carácter: hablamos de héroes y de mártires o de su contrario. El estadio cósmico apela a un estadio ético; la relación con el mal desencadenado se vuelve nula, si no se establecen exigencias y nuevas respuestas comunitarias. No dejaremos de transitar la peste, pero cambiaremos la forma de hacerlo.

Los símbolos del mito enseñan que abandonar a Filoctetes ocasiona el castigo para todos mientras que cuidarlo ofrece el triunfo en Troya. La ruptura de la fraternidad inicia el mal en términos humanos –hombres que abandonan a los apestados- y su restitución inicia la cura. No deberíamos desechar el sufrimiento incuantificable trivializándolo en el espacio de la anécdota ideológica, ni cerrándolo en profecías seculares. Todo puede quedar en encrucijadas insolubles o puede ser inicio de confluencias. Sófocles invita a entender míticamente las consecuencias del egoísmo o de la compasión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alloza, M. R., La psicología metafísica de la Atenas trágica, *Bajo Palabra*, II, 24, 2020, pp. 433-448 DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.022>
- Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.
- Duque Silva, G. & Del Prado Higuera, C., Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente. *Bajo Palabra*. II, 27, 2021, pp. 105-124. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005>
- Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.
- Giuliano, M. Il linguaggio della ferita: il Filottete di Sofocle. *Figure dell'immaginario. Rivista Internazionale online* I, 2014, 1-15.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.
- Kitto, H.D.F., *Greek Tragedy. A Literary Study*, London, Methuen & Co., 1950.
- Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976.
- Reinhardt, K., *Sófocles*, Barcelona, Destino, 1991.
- Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, tomo II: *Finitude et culpabilité*, parte II: *La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1960.
- Ricœur, P., *Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969.
- Ricœur, P., "Individu et identité personnelle". En *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987. <https://doi.org/10.3917/lis.veyne.1987.01.0054>
- Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998.
- Roisman, H., *Sophocles: Philoctetes*, London, Duckworth, 2005.
- Scabuzzo, S. C., Tratamiento del mito en tres tragedias de Sófocles. *Praesentia*, 1, 1996, pp. 319-335.
- Segal, Ch., *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Sófocles, *Tragedias*. Introducción J. Lasso de la Vega, Traducción y notas Assela Alamillo, 1986.

Sophoclis, *Fabulae*, Sir Hugh Lloyd-Jones and N. G. Wilson (eds), Oxford University Press, 1990.

Vernant, J.-P.-Vidal Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1987.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.024>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 461-478



Filósofos de viaje: Dewey y Russell en China

*Travelling philosophers:
Dewey and Russell in China*

RAMÓN DEL CASTILLO

Facultad de Filosofía y Antropología de la UNED
rcastillo@fsfo.uned.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.025>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 479-508
<https://orcid.org/0000-0002-9087-3133>



Recibido: 05/07/2021

Aprobado: 09/08/2022

Abstract

The aim of this paper is a reconsideration of John Dewey's stay in China, an experience abroad that influenced enormously in his intellectual and human development. Our approach will be comparative, assessing his model of cultural dialogue through a contrast between his attitudes and actions in China and Bertrand Russell's ones. We think that, thanks to this thorough comparative research, we make much clearer their respective conceptions of the role that intellectuals could play in international political sceneries. One hundred year after they arrived to and thought about China, we think that this often-unknown chapter of the history of intellectuals can be particularly relevant for ensuing surveys of cultural studies and sociology of knowledge.

Keywords: Dewey, Russell, public intellectuals, cultural dialogue, China and the West..

Resumen

En este trabajo se lleva a cabo una revisión de la estancia de John Dewey en China, una experiencia en el extranjero que influyó enormemente en su desarrollo intelectual y humano. Para ello utilizaremos un enfoque comparativo, evaluando su modelo de diálogo cultural mediante un contraste de sus actitudes y acciones en China con las de Bertrand Russell. Creemos que, gracias a esta detallada investigación comparativa, aclaramos mucho más sus respectivas concepciones sobre el papel que los intelectuales podrían jugar en los escenarios políticos internacionales. Pasados cien años de su estancia y reflexiones sobre China, creemos que este capítulo de la historia de los intelectuales, a menudo desconocido, puede ser particularmente relevante para posteriores estudios de crítica cultural y sociología del conocimiento.

Palabras clave: Dewey, Russell, intelectuales públicos, diálogo cultural, China y Occidente.

IN this paper we propose to reopen the debate about two of the most influential philosophers of the 20th century, John Dewey and Bertran Russell, but not by a decontextualized examination of their diverse opinions on science and truth, society and morals, modernization, and tradition, evil and good, life and death, and so forth. We rather consider very relevant to compare their travels and their experiences “out of home” (their “foreignness” —we could say—) and suggest that their respective stays in China discloses information about their respective intellectual temperament and political thinking.¹

Without doubt, both Russell and Dewey overcame the limits of professional philosophy and engaged in politics and education, local and international affairs as some other intellectuals in the 20th century (Sartre would be another one.). They both were engaged intellectuals and encyclopaedic minds, but each of them understood commitment and knowledge in diverse and even opposed ways. They had some common “enemies”, but this fact would not make us to ignore how complicated is the mutual understanding between “friends” or “allies”.

Of course, the roots of the antagonism were essentially *political*. Since 1918, in books as *Roads to Freedom*, Russell defended a sort of decentralized cooperativism (what in England was labelled as guild socialism) which, according to interpreters as Alan Ryan, it was not far from Dewey’s model of socialism.² However, after the War, socialism acquired a new dimension and although Dewey ferociously criticized communism in 1952, Russell maliciously simplified Dewey’s model of science and compared it with a Marxian model of science (see *The Impact of Science Today*). Of course, Russell was not the only one that, as far as Cold War emerged, propagated the false idea that Dewey’s political philosophy was just an American variety of European idealism. As many voices

¹ In previous pieces I have tried to provide similar comparative analysis of Dewey and some other thinkers (see in references my “Espectros del idealismo: Santayana y Dewey”). I would like to thank José Beltrán Llavador (University of Valencia), and Edgar Cabanas who read some drafts of this paper with great interest. I have also to express my gratitude to Daniel López (UNED) for exhaustively revising and improving the final version, and for revealing to me a priceless review on Russell’s *The Problem of China* written by Ortega y Gasset. Last, but not the least, my gratefulness to *Bajo Palabra* editorial board and committee for the positive evaluation and acceptance of this work.

² See Ryan, A., *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, Norton, 1995, p. 30. Russell attacked Socialism *since* 1890, when he visited Germany and wrote *German Social Democracy*.

proclaimed, only neo-empiricist, logical positivist, and “scientific” philosophers could help to save the world from new waves of irrationalism, horror, and totalitarian regimes. It was time, in consequence, to vindicate science against ideology, and attack any variety of Leftist Hegelianism, including the American one. The only and true problem, however, was that John Dewey had also vindicated an alternative interpretation of *scientific* philosophy, and that he had even tried to collaborate with some positivist philosophers. Russell knew these facts very well, but his description of Dewey’s idea of science as an ideological practice was more emphatic after the War.

Since both Dewey and Russell travelled all over the world, the question is why we should concentrate in their stay in China, and why a specific place and time could reveal us something unexpected. There are some reasons, I guess, but before to explain them, let me to remain some facts about the debates between Russell and Dewey trough years. It is known that in 1939 and 1940 Russell criticized Dewey’s *Logic. The Theory of Inquiry*. But as earlier as in 1919 Russell had yet criticized the “psychological” approach that Dewey gave to logic in his *Essays in Experimental Logic*. In 1922, Dewey decided to counterattack with pieces as “Pragmatic America”, after Russell provocatively affirmed that mercantilism and pragmatism (its philosophical expression) had destroyed the love for Truth in America. In consequence, when they met in China in the 20’s their differences were evident, despite their mutual respect.

From the beginning Dewey seemed more sensitive to Russell than the reverse. It was with Dewey’s help that Russell finally comes to China, since Dewey thought that Russell could have a different influence in the intellectuals than he himself had, probably thanks to Russell’s reputation as a radical. Dewey and Alice were also the only ones who welcomed Russell in their house, after Russell was pushed away by a community who disapproved his relationship with a young mistress and one of his former students at Cambridge, Dora Black. “However warmly he was greeted by the Chinese radicals, Russell had miscalculated the effect of Dora’s presence on both the American community in Beijing and upper-class Chinese. Both welcomed him but ostracized Dora”. But “If I can accept Bertrand Russell—Alice Dewey asked—, why we can’t accept Dora Black?”³

The Deweys were also worried about Russell’s health when after an eventful and cold trip from Peking, he suffered a severe bronchitis and later a double pneumonia, with heart disease, kidney disease, dysentery, and phlebitis. The Deweys took Dora into their apartment, and John spent several days with Russell

³ Martin, J., *The Education of John Dewey*, New York, Columbia University Press, p. 324.

in the German Hospital. He was, indeed, impressed by the humour, excitement, and passion with which a Russell lying on bed designed a peace program for China, and specific plans for debates with the Communists. According to some narratives Russell dictated his last testament to Dewey and saved Russell from death thanks to some providential medicine. But as Russell said: “I probably owe my life to the Rockefeller Institute in Peking with provided a serum that killed the *pneumococci*. I own them the more gratitude on this point, as both before and after I was strongly opposed to them politically, and they regarded me with as much horror as was felt by my nurse”.⁴

If Dewey interceded and asked the serum to the Rockefeller Institute is something that I just ignore. (The nurse, by the way, was a deeply religious woman that “when I began to get better, she had seriously considered whether it was not her duty to let me die”). But since being salved by Americans was not exactly comfortable for Russell, it is not surprising that he also attributed his salvation to a Soviet diplomatic mission, whose kind members “had the only good champagne in Peking, and supplied it literally for my use, champagne being apparently the only proper beverage for pneumonia patients”.⁵ Even if Dewey had something to do with the precious serum, the Russians eventually provided the providential lot of champagne. Although some newspapers proclaimed that Russell died on March 28, the true is that he and Dora left China six weeks later, after he gave his lectures:

John and Alice Dewey had no acknowledgment of gratitude from Russell or Dora, only a brief note from Dora saying she had been ‘too busy’ to contact the Deweys. John seems to have felt no ill will. Even later, when Russell blasted pragmatism or instrumentalist, Dewey never took his opposition personally but, as he [...] attributed I to Russell’s anti-Americanism and wish to ‘smear the US rather than a particular philosophical position’. He said of Russell: “*I think I can hold, with a minimum of prejudice, that he never has made a serious attempt to understand any view that is different from his own*” but instead “*trusted to his natural brilliancy to improvise*”... Lucy (Dewey’s daughter) had a different explanation, believing that “Bertie realized that... father was smarter than he was, and this never set right with Mr. Russell”. But John didn’t agree, and when Russell needed defending years later, Dewey was quick to help.⁶

⁴ “Dewey treated us both with singular helpfulness. I was told that when he came to see me in the hospital, he has much touched by my saying [...] We must make a plan for peace, at a time when everything else that I said was delirium”. Russell, B., *Autobiography*. London & New York, Routledge, 1998, pp. 359, 365. See also Clark, R., *The Life of Bertrand Russell*, *op. cit.*, p. 391.

⁵ Russell, B., *Ibid.*, p. 365.

⁶ Martin, J., *The Education of John Dewey*, *op. cit.*, p. 324-325. My italics.

Irritation, in consequence, rather than mutual admiration, seem a more likely consequence of the encounter between Dewey and Russell. Russell always scorned on Dewey's political creed (seeing it only as a screen for a new wage of American imperialism). And probably Dewey mostly disliked that "being constitutionally in opposition [...] Russell could write a wonderful critique on either heaven or hell after a short stay in either".⁷ As Clark says references to Dewey in Russell's long letters from China are as conspicuous by their absence as the barking of Holmes's dog in the night. A letter to Ottoline reveals why. "The Americans sprawl all over this place, all convinced of their own righteousness... The Deweys, who are here & who got into trouble in America during the war for their liberalism, are as bad as anybody –American imperialists, hating England as Maxse used to hate Germany, & unwilling to face any unpleasant facts. In 1914, I liked Dewey better than any other academic American; now I can't stand him". But the dislike was mutual. "Dewey's feelings about Russell" –Sidney Hook later wrote— "began in China [...]" What concerned Dewey was Russell's insensitiveness to other people's feeling. He believed that there was a streak of cruelty in Russell and an aristocratic disdain for the sensibilities of other human beings outside his class".⁸

The true is that Dewey took neither blindness nor oppositional character as a motive to deny Russell help and recognition. Dewey, indeed, helped Russell again in 1940, when Russell was censored in the City College in New York. After all, as Alan Ryan says, it was a noble attitude by Dewey.

Luo Su, or the Libertarian Aristocrat

BETWEEN 1921 AND 1922, after his stay in China, Russell wrote a series of articles that were used as materials for his book *The Problem of China*. As Ray Monk has observed, in this book China seems to illustrate a dilemma: Why the power of science can serve to civilization but also threaten it? Why modernization is a triumph over barbarism but also a destructive force? The war had showed that something was wrong with Western civilization, but the Chinese —Russell said in the book— "have discovered and have practised for many centuries a way of life which, if it could be adopted by all the world make all the world happy. We Europeans have not". China —he also said—, is the most civilized nation on earth, a "civilization superior to ours in all that makes for human happiness".

⁷ Russel, B., Letter to Albert C. Barnes, Beijing, December, 5, *Correspondence*, 04113.

⁸ Clark, R., *The Life of Bertrand Russell*, New York, Knopf, 1976, p. 388. See also Monk, R., *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude, 1872-1921*, New York, The Free Press, 1996, p. 591.

They are gentle, urbane; they love wisdom, literature, art, music; they have an exquisite code of manners, and a smart sense of humour. However, did not China fall prey to the dominance of Japan and Western Powers by their lack of science, technology, and industry? “Can Chinese virtues be preserved? Or must China, to survive, acquire, instead, the vices which make for success, and cause misery to other only”. China had problems “that demand Western Science, but they do not demand the adoption of the Western philosophy of Life”. Could Western Science, then, give its benefits to China without importing some of undesirable values that characterized Western culture?⁹

Since this question presupposes a whole philosophy about the relation between science and values (Russell’s ones, of course), and since to answering it would require not only an examination of his book on China but of many others,¹⁰ let me come back to the beginning, that is, to his travel and experience in China 1920. I think that many remarks from his autobiography and his letters of this period reveal not only how he saw China but also how he performs his own identity as a radical western intellectual.

⁹ Russell, B., *The Problem of China*, Nottingham, Spokesman Book, 1993, p. 10, 13, 17, 251.

¹⁰ It would be however important to understand the diagnosis of Russell. He recommended to China to seek salvation in its own force “and never more in the benevolence of any outside power”. But Russell’s attitude toward communism and capitalism as alternative forces of transformation was complex. He astonished the Chinese (specially the radicals who had idealized the Bolsheviks in Hunan) when he attacked Communism and distinguishing among different forms of socialisms. When he was still in Peking he and a young Chinese Journalist, Chang Tung-sun, roused a violent controversy “by contending that the root of all China’s misery lay in its poverty and low productivity, and that this could be alleviated only through industrialization and not through empty discussions about this or that ‘ism’, and that however much one might object to capitalism on ethical grounds, it appeared that only capitalism could achieve such and industrialization”. Schwartz, B., *Chinese Communism and the Rise of Mao*, quoted by Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical*, London, Unwin books, 1957, p. 119.

By the time he returned to England and wrote *The Problem of China*, he seemed to move his views more in the direction of Socialism: “there are many arguments for State Socialism, or rather what Lenin calls State Capitalism, in any country which is economically but not culturally backward”. He, indeed, vindicated State ownership of railways and mines in China. However, as Alan Wood suggests the point between Socialism and Capitalism was still not important for Russell as the belief that industrialism was essential one way or the other. “Russell saw China’s problem as twofold: On the one hand, it had to make itself strong enough to resist aggression, without becoming militaristic. On the other hand, it had to apply scientific methods to conquer poverty, without acquiring the vices of Western industrialism. He doubted whether either would be possible; but he gave his own suggestions for solving the second problem—that of combining scientific techniques with a respect for human values—in *The Prospects of Industrial Civilization*, written in collaboration with Dora Black” (*Ibid.*, p. 120).

The true is that Russell was inclined to compare the Chinese Revolution of 1911 to the Glorious Revolution in Britain of 1666, and he pinned his hopes to the moderately Socialist, nationalist Party led by Sun Yat Sen. He compared him to old-fashioned liberals, saying that he aimed a diminishing poverty, but not at an economic revolution. He also described Sen as the only exception to the rule that “the Chinese war lords are merely ambitious brigands”. Russell said that “in a time when the British Foreign Office was backing Sen’s rivals and doing its best to discredit him”. Russell (and John Dewey too, we will see later) had the hope that, in spite Mao’s scepticism, that Socialism might struggle for power and established without a violent revolution (*Ibid.*, p. 120).

RUSSELL AND DORA BLACK travelled from London to Paris, knowing that they will have to wait his boat, the *Portos*, in Marseilles for two weeks, since it was delayed by plague. During these two weeks “Bertie” prepared for press a book, *Theory and Practice of Bolshevism*, that disliked many of his friends and was applauded by people that Russell hated (Winston Churchill and Lloyd George).¹¹ The long voyage from Marseilles to and Shanghais took five weeks, trough Suez Canal, Red Sea, Ceylon, Singapore, and Saigon.¹² Such adventure could push someone to some travel novels or travelogue writing, but Russell demonstrated certain indifference to this literary genre. It was Collete the one who was following Russell’s route on a large map bought especially for the purpose, and the one who, in some letters, invited enthusiastically Russell to visit and recall places and sceneries from Conrad’s life and novels. However, as Ray Monk observes, Russell’s description of Saigon as a nightmare place is just uninspired and when he says that “the impression is like the *Heart of Darkness*” he seemed to show a pose rather than expressing any influence by a Conradian prose.

However, I think that the most relevant about the travel in the *Portos* is how Russell combined provocation and carnival. He considered British on board as *vulgar*, Frenchmen to government appointments in the East, *superior*, and Chinese, just *learned*. And He gave a talk praising some aspects of Bolshevist Life, with the consequence that some of the British passenger on board “cabled ahead to Peking urging the consul to prevent a figure so dangerous from setting foot on Chinese soil”.¹³ In any case, giving provocative talks was not the only strategy. Of course, such a long travel also required some relaxing activities...:

One evening the captain held a fancy-dress party, and Russell dressed up as a Chinese philosopher of 2000 BC. Fu Ling Yu, wearing a pair of white silk women’s pyjamas, a scarlet embroidered robe, a fan, and Chinese slippers. On his head, he wore Dora’s... basket, upside down; on his chin he glued a swatch of black hair, borrowed from the ship’s barber. Dora, in peasant clothes, even a newly born Bolshevik Russia, which infuriated the passengers even more.¹⁴

¹¹ Clark, R., *Russell and his World*, *op. cit.*, p. 109 (Spanish edition).

¹² See many more details on the voyage and the passengers (including the Chinese translator of Russell’s book on Russia) in Turcon, Sheila, “China”, *The Homes of Bertrand Russell*. Bertrand Russell Research Center, 2021.

¹³ Russell’s opposition to the war had not endeared him to the British diplomatic service, and British diplomats in Peking were unpleasant with him, especially if one considers his attitude to the post-war politics of the Western powers toward China. “Russell wanted America and Britain to rescind the treaties that gave them a humiliating degree of power over the Chinese in such port cities as Shanghai and to renounce their various monopolies over Chinese exports and imports. Russell also insisted they should repay the profits they had made from their lopsided trading relations with China and return the Boxer indemnity, the money extorted years before after the Boxer Rebellion” (Ryan, *op. cit.*, p. 205).

¹⁴ Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life*, New York, Viking, p. 322.

But the travel was not exactly a party. The Red Sea was near to the hell. After arriving in Singapore, the cook died of the heat, and two soldiers were mad. Saigon was waiting, but it had also something of a nightmare, where “the whites looked ill, cruel, and half-mad. The place surrounded by mosquito swamps”. In any case, Russell founded it a mixture of Paris (maybe because women were superbly dressed) and Piccadilly (maybe because it was transited by motor cars).

Hong Kong was something else. They arrived on October, 8, and soon were captivated by the rainy and cool landscape of wooded hills and islands dotted around the water. Three days their boat docked in Shanghai.

An Ancient and Great Civilization: Landscapes and Furniture

IN THE FEW DAYS he and Dora were at Shanghai, Russell received innumerable visitors, Europeans, Americans, Japanese, Koreans, and Chinese, in some cases people that were not speaking terms with each other. But Russell and Dora invented forms of attending their guests at separate tables, a move round from table to table (For example Japanese and Korean Christians exiled for bomb-throwing). During a grand banquet in his honour organized by his hostess, he is surprised by:

various Chinese that made after-dinner speeches in the best English style, with exactly the type of joke which is demanded of such an occasion. It was our first experience of the Chinese, and we were somewhat surprised by their wit and fluency. I had no realised until then that a civilised Chinese is the most-civilised person in the world.¹⁵

However, rituals do not reveal the whole story. *Landscapes* provoked the definitive impression and seemed to confirm Russell’s ideas about the beauty and deepness of Chinese civilization, but in a very particular way. Their hosts had planned for them to begin the sat with some excursion, and Russell and Dora were taken up-country to spend three days in one of the best landscapes in China. The Lake was surrounded by densely wooded hills, concealing temples and pagodas, and one day, Russell and Dora were carried by sedan chair to a temple in a mountain of bamboo groves:

This place is wonderfully beautiful on a lake where poets and Emperors lived for 2,000 years, each adding some element of loveliness...The country is even more humanized & ancient than Italy—the landscape exactly like Chinese pictures—the people all gay and delightful, more full of laughter than any other people I have ever known, & as witty as 18th century French people (Letter to Ottoline, quoted in Clark, *op. cit.*, p. 387). [The Western

¹⁵ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 359.

Lake] was marvellously beautiful, with the beauty of ancient civilization, surpassing even that of Italy.¹⁶

It was the Western Lake, then, the first place that induced in Russell the impression “that China was a kind of idyllic pre-industrial version of eighteenth-century Britain, a sort of Whig Paradise”.¹⁷ The long letter to Ottoline, in fact, published in *The Nation*, January, 8, 1921,¹⁸ makes clearer this point:

Since landing in China, we have had a most curious and interesting time, spent, so far, entirely among Chinese students and journalist, who are more or less Europeanised. I have delivered innumerable lectures —on Einstein, education, and social questions. The eagerness for knowledge on the part of students is quite extraordinary. When one begins to speak, their eyes have the look of starving men beginning a feast. Everywhere they treat me with a most embarrassing respect. The day after I landed in Shanghai, they gave a vast dinner to us at which they welcomed me as Confucius the Second. All the Chinese newspapers that day in Shanghai had my photograph. Both Miss Black and I had to speak in innumerable schools, teachers’ conferences, congresses, etc. It is a country of curious contrasts. Most of Shanghai is quite European, almost American; the names of streets, and notices and advertisements are in English (as well as Chinese). The buildings are magnificent offices and banks. Everything looks very opulent. But the side streets are still quite Chinese. It is a vast city about the size of Glasgow. The Europeans almost all look villainous and ill...

From Shanghais our Chinese friends took us for three nights to Hangchow on the Western Lake, said to be the most beautiful scenery in China [...] the Western Lake is not large —about the size of Grasmere—is surrounded by wooded hills, on which there are innumerable pagodas and temples. It has been beautified by poets and emperors for thousand years (apparently poets in Ancient China were as rich as financiers in modern Europe)

[...] Apart from the influence of Europeans, China makes the impression of what Europe would have become if the eighteenth century had gone on till now without industrialism or the French revolution. People seem to be rational hedonists, knowing very well how to obtain happiness, exquisite through intense cultivation of their artistic sensibilities, differing from Europeans the fact that they prefer enjoyment to power. People laugh a great deal in all classes, even the lowest.

[...] I would do anything in the world to help the Chinese, but it is difficult. They are like a nation of artists, with all their good and bad points. Imagine Gertler [Mark] and [Augustus] John and Lytton [Strachey] set to govern the British Empire, and you will have some idea how China has been governed for 2,000 years. Lytton is very like an old-fashioned China-man, not at all like the modern westernised type.¹⁹

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Monk, R., *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude, 1872-1921, op. cit.*, p. 591.

¹⁸ See on details of this decision, *Ibid.*, p. 592.

¹⁹ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, pp. 369-370, 374. He refers to painters of Swansea, and one member of the Bloomsbury Group. Compare those remarks with Wood’s compilation of opinions: “China and Chinese are most

As Monk also remarks: “the opposition that [Russell] had dwelt so much upon in prison between the Victorians and the Bloomsbury Group, between the vigour and the energy of the one and the listless artistic sensibility of the other, was now mirrored in his mind by the contrast between Russia and China. The Bolshevik regime showed one the dangers of ignoring altogether the refined pleasures of a contemplative life; the Chinese showed one the corresponding danger as developing those pleasures to the exclusion of all else”.²⁰

So, to as great extent Russell was not exactly out of home, despite travelling until the other corner of the world. China is assimilated to his spiritual geography. Or more exactly: he used China as a mirror of *his* Britain, and this explains how emphatic he was when he described the “other” British “visitors”. During his visit in China and after it, Russell represented empathically the character of an alternative voice of Great Britain...:²¹

The Englishman in the East, as far as I was able to judge of him, is a man completely out of touch with environment. He plays polo and goes to his club. He derives his ideas of native culture from the works of eighteenth-century missionaries, and he regards intelligence in the East with the same contempt which he feels for intelligence in his own country. Unfortunately for our political sagacity, he overlooks the fact that in the East intelligence is respected, so that enlightened Radicals have an influence upon affairs which is denied to their English counterparts. MacDonald went to Windsor in knee-breeches, but the Chinese reformers showed no such respect to their Emperor, although our monarchy is a mushroom growth of yesterday compared to that of China.²²

However, if I headed this section as “landscape” is because I guess that Russell did *not* actually assimilate an Eastern landscape to a Western one. He could rather

delightful”. China is “an artist nation, with the virtues and vices to be expected of the artist” [...] We have quite as much to learn from them as they have from us, but there is far less chance of our learning it” (Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical*, *op. cit.*, p. 118). Russell also said: “The Chinese are gentle, Urbane, Seeking only justice and freedom. They have a civilization superior to ours in all that makes for human happiness... They are the only people in the world who quite genuinely believe that wisdom is more precious than rubies” (Russell, B., *The Problem of China*, *op. cit.*, p. 166).

²⁰ Monk, R., *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude, 1872-1921*, *op. cit.*, p. 593-594.

²¹ Russell represented China as as a mirror in which to look his own world. When he sent to his editor, in London, the lectures he gave in China on philosophy and mathematical logic he added in the preface that the lectures “were written before I had been in China and are not intended to be taken by the reader as geographically accurate. I have used ‘China’ merely a synonym for “a distant country” when I wanted illustrations of unfamiliar things” (*Ibid.*, p. 594).

²² Russell, B., *Autobiography*, *op. cit.*, p. 362. Sir John Alexander Macdonald, (1815–1891) was the first Prime Minister of Canada. Years later, Russell still represented the character of the good Englishman, the aristocrat who criticized the British Empire and was really sensitive to Chinese’s perspective and problems. When in 1926 the British troops fired on unarmed crowds of Chinese students, killing and wounding many, he wrote a denunciation, avoiding that the indignation of Chinese endangered the lives of all Englishmen living in China. According to an “American missionary in China—he himself declared—the English in China owed their preservation to me, since I had caused infuriated Chinese to conclude than not all Englishmen are vile” (*Ibidem*).

express an unconscious love for “Anglo-Chinese gardens”, an exotic image of the East within the West, result of a Colonial Age.

Russell arrived at Peking in the autumn of 1920, after to take part in a Conference on education at Chang Sha (where Dora spoke about art and education in Russia and about women’s education, and where they met the Deweys (we will later come back to this meeting). When arrived at Peking they only spent one night in a hotel. “Peking is beautiful –Russell wrote to Colette– with many wide spaces, tress, temples, gates, and ancient walls. The weather is Indian summer, very delicious, crisp with bright sun”. With these feelings, he and Dora were determined to find “a Chinese lodging, not a flat among the expatriate community”,²³ and it was his interpreter, Chao Yuen re, who looked for them a single-storey house built round a courtyard in the eastern part of the city, an empty house at n° 2 Sui An Po Hutung, with a veranda and a roof of grey tiles. They had joined Chao Yuen re in Hangchow, just back from ten years in America, and since he was to be Russell’s interpreter for his lectures, he also lived in the same flat that he found for them. He was not the only assistance. As exactly –Russell reported– they had “three rickshaw boys, one each, a cook, & a boy who acts as parlous-maid, & housemaid”).

According to Alan Wood, in Peking Russell shook himself for a time “out of the remains of his subconscious Victorian belief in progress, and the assumption than a new idea must be better than an old one. He found himself, for the first time in his life, a conservative. That is to say, he found himself adumbrating a civilization which was passing away, and whose disappearance he regretted. He complained that his Chinese friends were too ready to have shoddy Western furniture in their homes and copy Western ideas”.²⁴ “We had to furnish our house which we did from the very excellent second-hand furniture shops which abounded in Peking –Russell wrote–. Our Chinese friends could not understand our preferring old Chinese things to modern furniture from Birmingham”.²⁵

The fact is that he and Dora decided to mark a difference, making and they spent many afternoons bargaining old Chinese cane stuff and silk for cushions in the junk shops the city walls, “coming home one day with a day with a dark brown redwood sofa, of a kind used by opium smokers. On the floor, they put straw mat-

²³ Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life, op. cit.*, p. 324.

²⁴ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 371. As Schwartz said, “many of the advance guard intelligentsia were exasperated by what they regarded as his perverse tendency to find values in traditional Chinese civilization”. Russell himself gloomily become to predict —Woods adds— a time when “the only difference between East and West will be that the former is more Western” (Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical, op. cit.*, p. 119).

²⁵ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 360. In a letter of October, 28, 1921, he also said to Ottoline: “the country houses are equally hospitable —one is shewn round and given tea. They are just like Chinese pictures, with many arbour where one can sit, with everything made for beauty and nothing for comfort —except in the grandest rooms, where there will be a little hideous European furniture.”

ting, covered with hand-woven rugs”. They really spent a lot of money for matting 55 yards. In addition, “Dora filled the house with yellow jasmine, and put little fruit tress in pots in the courtyards. She had bought a Shanghais and began to send photographs home to her family and friends”.²⁶For the evening, they install long Chinese robes, where “to read aloud from books by early travellers to China”. Russell himself reported more details:

We have old wiggly Chinese bookshelves, heavy black Chinese chairs, a big diva of the sort they used to use for smoking opium, lovely square tables, all black—we get bright colours for curtains & rugs—the sun shines in & makes it hot, although it is by way of being cold now here. We have stoves, which are the only thing not beautiful. We found lovely things in stack of lumber, not appreciated. Our Chinese friends are amazed at our not wanting European rubbish! Rugs & silks are lovely here—as is heavy old furniture”.²⁷

The fact is that they felt at home, their love grew, and both wrote to friends saying how happy they were. “We live in horrid and disgraceful luxury... Dora said— four menservants and my maid for sewing and mending. Delicious rooms, warmed by sun lined with ermine. I look like a Queen in it...”.²⁸

Religion, Morals, Gender

THERE IS ALSO another way of understanding Russell’s idealization and assimilation of China as the greatest civilization in terms of his own cultural patterns. Religion, customs, and humour could be considered here.²⁹ On religion, for example, he says:

Chinese religion is curiously cheerful. When one arrives at a temple, they give one a cigarette and a cup of delicately fragrant tea. Then they show one round. Buddhism, which one thinks of as ascetic, is here quite gay. The saints have fat stomachs and are depicted as people who thoroughly enjoy life. No one seems to believe the religion, not even the priests. Nevertheless, one sees many rich new temples.³⁰

²⁶ Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life, op. cit.*, p. 325. Wood remarks that “his Chinese interpreter saw his purchase [of furniture] with disgust and said ‘It smells Buddhist’” (Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical, op. cit.*, p. 118). However I was not able to check this irony by Chao Yuen.

²⁷ November, 17, 1920. Quoted by Clark, R., *Russell and his World, op. cit.*, p. 388.

²⁸ Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life, op. cit.*, p. 325.

²⁹ In the same setting to Ottoline in which he praised China to a pre-industrial Britain, he says: “Chinese religion is curiously cheerful. When one arrives at a temple, they give one a cigarette and a cup of delicately fragrant tea. Then they show one round. Buddhism, which one thinks as ascetic, is here quite gay. The saints have fat stomachs and are depicted as people who thoroughly enjoy life. No one seems to believe the religion, not even the priests. Nevertheless, one sees many rich new temples” (*Autobiography*, p. 371).

³⁰ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 371.

Wood formulates the relation between religion and the traditional virtues for which Russell praised the Chinese:

Tolerance... importability and dignity ...apparent absence of passion, and preference for understatement—all of which are English virtues, and the last of which are particularly associated with the English aristocracy. He noted that the Chinese had an English love of compromise; that “disputes can always be softened by a joke”; and that like English aristocrats, the Chinese believed in etiquette rather than in ethics. They had no dogmatic religious doctrines, but they had firmly fixed codes of conduct.³¹

The funny thing, however, is not how much he praised Chinese religion (as far as he understood it) but how fast he used the opportunity to criticize Christian missionaries. When the Young China Association organized some lectures on Religion in Peking, Russell proclaimed that it was possible for some men of the highest moral principles to be an atheist. Morality, he added, often become hypocrisy when it is too dependent on, and too closely related to religion. However, the scandal among missionaries was provoked by his opinions about the education of women. “The missionaries also thought it regrettable that, just in a time when Chinese women were learning Western ways of life, they should have before them Russell’s journey in company with Dora Black as an example”.³² In fact, what Russell probably enjoyed was to provoke missionaries³³ not with the example of Dora and himself, but rather with the attitude of some emancipated Chinese women of the time that did not need too much encouragement from foreign liberal educators and whose spirit of free inquiry “would horrify most British headmistresses”.³⁴ Russell’s description in his autobiography, in fact, seems to highlight the twofold character of the problem:

The gulf between the old China and the new was vast, and family bonds were extraordinarily irksome for the modern-minded young man. Dora used to go to the Girl’s Normal School where those who were to be teachers were being trained. They would put to her every kind of question about marriage, free love, contraception, etc., and she answered all their questions with complete frankness. Nothing of the sort would have been possible in any similar European institution. In spite of their freedom of thought, traditional habits of behaviour had a great hold upon them. We occasionally gave parties to the young men of my seminar and the girls at the Normal School. The girls at first would take refuge in a room to which they supposed no men would penetrate, and they had to be fetched out and

³¹ Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical*, *op. cit.*, p. 119.

³² *Ibid.*, p. 121.

³³ When Russell was at the ready to die, one missionary paper had an obituary notice of one sentence: “Missionaries may be pardoned for heaving a sigh of relief at the news of Mr. Russell death”. “I fear —Russell added—they must have heaved a sigh of a different sort when they found that I was not dead after all” (Russell, B., *Autobiography*, *op. cit.*, p. 365).

³⁴ Wood, A., *Russell. A Passionate Sceptical*, *op. cit.*, p. 119.

encouraged to associate with males. It must be said that when once the ice was broken, no further encouragement was needed.³⁵

Dora wrote in a letter that they were “treated like and Emperor and Empress”. But probably she and Bertie praised much more that Chinese honoured “their love out of wedlock by promoting what was called ‘Russell Marriage’”.³⁶

Humour and the Interpreter

A SPECIAL WAY in which Russell expressed his *empathy* with his Chinese hostess was humour. Humour in China is a topic as complex as religion or politics, but in a letter to Ottoline that we have already mentioned, and in some passages from the autobiography, Russell had no problem to describe varieties of Chinese humour, from the more intellectual and ironic to the most mundane and absurd:

They ma[ke] speeches full of delicate wit, in the style of the 18th century France, with a mastery of English that quite amazed me. The Chinese Chargé d’Affaires said he had been asked to speak on Chinese politics—he said the urgent questions were the General Election, economy and limitation of armaments—he spoke quite a long time, saying only things that might have been said in a political speech about England, and which yet were quite all right for China—when he sat down he had not committed himself to anything at all, but had suggested (without ever saying) that China’s problems were worse than ours. *The Chinese constantly remind me Oscar Wilde in his first trial when he thought wit would pull one through anything and found himself in the grip of a great machine that cared nothing for human values.* I read of a Chinese General the other day, whose troops had ventured to resist a Japanese attack, so the Japanese insisted that he should apologise to their Consul. He replied that he had no uniform grand enough for such an august occasion, and therefore to his profound sorrow he must forego the pleasure of visiting a man for whom he had so high an esteem. When they nevertheless insisted, he called the same day on all the other Consuls, so that it appeared as if he were paying a mere visit of ceremony. The all Japan raised a howl that he had insulted the Japanese nation.³⁷

Chao Yuen-ren, the clever, efficient, and funny interpreter who accompanied him and Dora wherever they went, translating his lectures and speeches into Chinese, exhibited just the type of humour that Russell liked to praise. Chao had spent ten years in the United States and he was trying to translate into Chinese nothing but *Alice in Wonderland*. Of course, Russell laughed with Chao’s puns in English. When Russell

³⁵ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 361.

³⁶ Moorehead, C., *Bernard Russell. A Life, op. cit.*, p. 323.

³⁷ Russell, B., *Autobiography, op. cit.*, p. 374. My italics.

showed Chao an article that he had written titled “Causes of the Present Chaos” (later the first chapter of *The Prospects of Industrial Civilization*), Chao remarked: “well, I suppose, the causes of the present Chaos are the previous Chaos”. Of course, such a mind could induce a special favour by the libertarian aristocrat, and Russell removed some difficulties that impeded the marriage of Chao with his Chinese girlfriend. In another passage of the autobiography, however, he described general traits of Chinese humour, or at least, a pre-communist humour...:

The Chinese have (or had) a sense of humour which I found very congenial. Perhaps communism has killed it, but when I was there, they constantly reminded me of the people in their ancient books. One hot day two fat middle-aged businessmen invited me to motor into the country to see a certain famous half-ruined pagoda. When we reached it, I climbed the spiral staircase, expecting them to follow, but on arriving at the top I saw them still on the ground. I asked why they had not come up, and with portentous gravity, they replied: “We thought of coming up, and debated whether we should do so. Many weighty arguments were advanced on both sides, but at last there was one which decided us. The pagoda might crumble at any moment, and we felt that, if it did, it would be well there should be those who could bear witness as to how the philosopher died”. What they meant was that it was hot, and they were fat [...]

Many Chinese have that refinement of humour which consists in enjoying a joke more when the other person cannot see it.³⁸

The joke that Russell did not see for a time was that when He was leaving Peking, a Chinese friend gave him a long classical passage engraved by hand with exquisite minuscule calligraphy on a small surface. As his Chinese friend knew, Russell had always refused to give advice to the Chinese as to their immediate political challenges. When Russell finally deciphered the small text, he discovered that it was *The Consultation of the Wizard*, a fable in which a wizard merely advises his clients to do whatever they like.

The Quiet American

DEWEY DECIDED TO TRAVEL from Japan to China, when received an invitation to lecture at the National University in Peking during the academic year 1919-20. Finally, as we will see later, he spent two years there. On April, 28, he and Alice took the steamer *Kumano Maru*, and arrived at Shanghai on April, 30. Former Chinese students of Dewey at Columbia made possible the travel, raising money to finance the project.

³⁸ *Ibid.*, p. 363.

Twenty years later, in 1942, after America went to war against Japan, the State Department convinced of John Dewey's still immense influence, asked him to compose a message to the people of China. Thousands of leaflets with a Dewey's message were scattered all over China by U.S. airplanes in an effort to encourage the Chinese to keep fighting against the Japanese. "Your country and my country love peace and have no designs on other nations. We are alike in having been attacked without reason and without warning by a rapacious and treacherous enemy... We are now comrades in a common fight". Dewey was invited to visit China, and he was determined to go, but he eventually never arrived, even after physicians inoculated for pox, typhus, typhoid, cholera, yellow fever, tetanus and plague, and the Ministry of education of Beijing sent him 5000 \$ for travelling expenses.

In 1942, conditions were too different, much more unsettled than decades before, when Dewey left China. After his departure, his influence on philosophical circles was not lasting, and his opinions on technical philosophical issues did not result in stabilising any school akin to pragmatism. Hu Shih, a former student of Dewey's in Columbia, divulged among youthful Chinese minds some ideas associated with instrumentalism, but when he shifted from technical philosophy to cultural politics and become himself a leader of reformist movement, Dewey's philosophy left a strong campaigner.³⁹

However, Dewey's educational theories were congenial to teachers and people involved in educational instruction and their influence was much more enduring. In Japan, the control of the authoritarian regimen made not successful Dewey's allegiance to free education, meanwhile in China the deficiencies of the government gave Dewey's models more room. The proof that his work was influential is that thirty years later, he became object of suspicious and target of Maoist rule since the Chinese Communists establish The People's Republic of China, October, 1, 1949. "If we want to criticize the old theorists of education... we must begin with Dewey. The Educational ideas of Dewey have dominated and controlled Chinese education for thirty years, and his social philosophy and his general philosophy have also influenced a part of the Chinese people".⁴⁰ Ironically this Communist remark was more sensitive to the core of Dewey's legacy: to open the door to education is to open the door to a way of seeing politics, something that nowadays,

³⁹ Hu Shi had received a scholarship from the indemnity funds of the U.S. government to study within Columbia under the tutelage of Dewey.

⁴⁰ The virulence of the attack is better illustrated by the forced recantation of Ch'en Ho-ch'in, one of the most devoted among Dewey's followers. "Ho was Dewey's poisonous Pragmatic philosophy and his reactionary educational ideas, and through his lectures in China preaching his Pragmatic Philosophy and his educational reactionary thinking, namely, Columbia University, from which thousands of Chinese students, for over thirty years, have brought back all the reactionary, subjective-idealistic, Pragmatic Educational ideas of Dewey... As one

however, many philosophers tend to ignore, artificially separating Dewey's technical philosophy from his travels as just "an educator".

When the Deweys arrived at China, they spent most of May visiting Shanghai, Hangchow, Nanking, and Peking, and they visited mills, factories, schools, and temples. They also visited in Peking the "Forbidden City", an exotic world of old palaces, shrines and museum chambers, and audience halls. However, they also "jostled with the crowds in the streets, the Deweys found the people easygoing, good natured, tolerant, noisy, and extremely courteous. This way of life, Dewey believed, had developed not despite the dense crowds but because of them. 'Live and let live is the response to crowded conditions. If things are fairly well off, then let well enough alone. If they are evil, endure them rather than run the risk of making them worse by interference'".⁴¹

Dewey was not only romantically impressed by the agency of crowds. He was also at the extreme poverty they saw in some quarters, a situation he said he had no idea until he came to China, as he felt distressed when he saw many children having to work and to take on responsibilities at an early age, grown up too soon, forced to looking and watching on the streets, wise before cultivated and educated, however, reasonably cheerful by in other sense old and serious beyond bearing". Dewey wrote that he would like to donate "a few millions for playgrounds and toys and play leaders".⁴² Four days after his arrival, he also probably understood that many Chinese teens were too adult. The student revolt of May the 4th was the first event about he wrote, but among what he wrote was the confession that "to think of kids in our country from fourteen on, taking the lead in starting a big cleanup reform politics movement and shaming merchants and professional men into joining them. This is sure some country".⁴³

After this meeting Dewey began his lectures in National University in Peking, 16 in social and political philosophy, 16 on philosophy of education, 15 on ethics, 8 on types of thinking, and 3 on contemporary philosophers (58 of them was published in Chinese as a book, and many other were only know to non-Chinese readers until they were published in English translation, many years later). Howe-

who has been most deeply poisoned by his reactionary educational ideas, as one who has worked hardest and longest to help spread his educational ideas, I now publicly accuse that great fraud and deceiver in the modern history of education, John Dewey". Quoted by Dykhuizen, G., *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, 1973, p. 204. See also Hu Shin's "John Dewey in China", p. 766, and the original quotation from *People's Education*, Peking, October 1959.

⁴¹ *Ibid.*, p. 195, from Dewey's, "Chinese Social Habits", included in *Character and Events*, first published as "What Holds China Back?", in *Asia*, 20, 1920.

⁴² Dewey, J., *Letters from China and Japan*, with Alice Chipman Dewey, edited by Evelyn Dewey, New York, E. P. Dutton, 1920, p.176.

⁴³ *Ibid.*, p. 247.

ver, meanwhile he was teaching in Peking he also was in a school established by American Boxer Indemnity funds (Tsing-Hua College, ten miles from Peking). In July, 1919, he left Peking for Nanking where also gave 10 lectures on philosophy and education, 10 on history of philosophy and 3 on experimental logic.

And since he continued his stay another academic year, 1920-1921, he continued delivering more lecture in some other provinces. He visited Manchuria, Shansi, Shantung, and Shensi, but after his lecture in Nanking in May, 1920, he decided to have a circuit round the Yangtse provinces. In the spring of 1921, he departed to the southern provinces of Kwangtung and Fukien, where he gave four lectures for the provincial elementary and secondary school teachers on spontaneity and learning, habit and thinking, the relation between natural and social environment, or between industry and education. He also talked on political democracy and self-realization and on teachers as social leaders to college instructors and to students of Normal School. Before the Provincial education association, he spoke on the influence of American Educational Organizations on America Society. He also talked about democracy for students of law and administration, and for different intellectual associations.

Alice Dewey, also spoke in Funkien Province to the same audiences, emphasizing other aspects of democratic life: the need of education for Chinese women, the history of the American Woman's for voting rights, and the education of girls in America, the parallels between the struggle of American and Chinese women for co-education, and the ways in which women could help to develop a democratic society.

Although democracy in China "was articulately held only by a comparative handful who have been educated" –Dewey said "yet these few and the dumb masses *feel* that it alone accords with the historic spirit of the Chinese Race" ... "no one can understand the present idealization of the United States by China, who does not see in it the projection of China's democratic hopes for herself".⁴⁴

Russell, Dewey, and Politics

THE MAIN DIVERGENCE between Russell and Dewey is very well summarized by an extraordinary biographer of both personalities, Alan Ryan:

Dewey was, moreover, more easily assimilated by a Chinese audience than was Russell. Dewey's liberalism was holistic; it stressed community values, emphasized the child's ties to his or her local culture and community, and saw the school as a natural extension of the

⁴⁴ Dewey, J., "The International Duel in China", *New Republic*, 27, 1919, p. 110.

family. To an audience brought up on Confucian ideals of family and community loyalty, Dewey's liberalism was much more attractive than the fiercely individualistic liberalism of someone like Russell, who struck his Chinese... host as a very distinguished creature from another planet entirely. In the Far East, just as in America, Dewey brought off the delicate rhetorical trick of investing his views with the mystique of modernity and science, at the same time that he persuaded his hearers that they were firmly linked to tradition and the ways of everyday common sense.⁴⁵

As I have said, Russell came to China thanks to Dewey. In a series of lectures on "Three Contemporary Philosophers", Dewey did not only talk about Russell. He also vindicated the relevance of James, and of Bergson. But whereas James could attract to the liberal camp, and Bergson to the traditionalist, Russell was indisputably a potential hero for the radicals. Dewey's introduction to his philosophy paved the way for Russell reception in the fall of 1920.

Later, Dewey admitted to his friend Alfred S. Barnes (December, 1920) that Russell got on to the weak points of the Chinese in much shorter time than he did. For example, Dewey declined to give the typical lecture on religion that some Chinese were demanding but Russell was more explicit and gave an interview in which he provocatively said that in the Western world no one had any faith longer in the "wise man" able to settle any difficulties and questions.⁴⁶

It can be that Russell got on to the weak points of the Chinese in much shorter time than Dewey, but probably his own impatience avoided him to understand things that Dewey eventually did. Russell considered some Chinese delightful, but four months after being in China, he began to feel bored and showing impatience with his students. As he said in a letter to Collete (January, 6, 1921), "they are friendly and enthusiastic ... but don't work hard and have not many brains... most of them are stupid and timid". What they need is "board-school teachers, not eminent professors".⁴⁷

Dewey travelled extensively through China, but Russell stayed primarily in Beijing and ended thinking that if he had stayed much longer, "his mind would be retarded".⁴⁸ Dewey extended his stay from a few months to twenty-six months; whereas Russell shortened his visit from one year to nine months. After Russell recovered from his pneumonia, he decided it was time to abandon China, and on July, 11, 1921, he departed after giving a lecture with the diplomatic titled: "Chi-

⁴⁵ Ryan, A., *John Dewey and The High Tide of American Liberalism*, New York, Norton, 1995, p. 206.

⁴⁶ Ching-Sze Wang, J., *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, New York, University of New York Press, 2008 p. 25

⁴⁷ Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life, op. cit.*, p. 326.

⁴⁸ Russell, B., *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years. 1914-1970*. London, Routledge, 2001, p. 192.

na's Road to Freedom". Dewey and his wife also left Beijing just the same July, the month in which the Chinese Communist Party was founded. In fact, they departed the very same day that Bertie and Dora, but with a very different experience.

Dewey did not write a book on China. But Russell did it, despite of what he once said: "I don't think that I shall write on China—it is a complex country, with an old civilization, very hard to fathom" (he wrote to Colette, Beijing, January, 6, 1921).⁴⁹ While Dewey was in China some editors and even Walter Lippmann asked him to publish a volume on China, but Dewey declined because he thought that what he needed to say about China had been said in dozens of his articles. In China he wrote a lot, and by the time he left the country, he had delivered more than 130 lectures and written nearly forty articles on politics, culture, education, and psychology of China. After his stay in China, more than a dozen of his books were translated and published, and a volume of his Chinese lectures sold 140,000 copies in two years and continued to be reprinted until the 1950s.⁵⁰ By the time Dewey returned to USA in October, 1921, he was glad to get back to philosophy. "I did no philosophical reading at China at all", he told to the British pragmatist Schiller.⁵¹

On close examination—Ching-Sze Wang remarks—Dewey's decision was consistent with his will to interpret China on its own terms: "knowing that China was going through rapid changes and that the terms employed to interpret China at one time might seem superfluous or irrelevant at others, Dewey was modest and wise enough to not assume the role of expert or prophet".⁵² "In his look toward the future of China, Dewey was willing to remain a sympathetic observer and an eloquent defender, rather than an authoritative expert".⁵³

Dewey's own opinion about Russell's view of China in his book from 1922, could reveal information about his own perspective. Russell's exposition of the external, political, and economic problems of China—Dewey suggests—was just lucid. And emerging from an obscure world, such lucidity must be close, as it is with Mr Russell, to irony. However, Dewey's decision not to write a book on China (less one that expresses ironic distance) reflected the unwillingness to use a portrait of China as way to define Europe. Russell portrayed China as "an angel of light to show up the darkness of western Civilization", but probably he was blind to understand the problems of China's internal transformation. "As a good European, he

⁴⁹ *Ibid.*, p. 216. According to Roland Clark, Russell wrote the book when he returned from China, because he needed the money to support his new-born baby.

⁵⁰ Jay, M., *The Education of John Dewey*, op. cit., p. 317.

⁵¹ *Ibid.*, p. 327.

⁵² Ching-Sze Wang, J., *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, op. cit., p. 82.

⁵³ *Ibidem.*

was perhaps chiefly interested in European culture and what Europe has to learn from Asia; in comparison the stupendous and marvellous problem of the intrinsic remaking of the oldest, thickest and most extensive civilization of the world does not attract his attention”.⁵⁴ As Ching-Sze Wang observes, unlike to construct an elevated image of Chinese virtues against the vices of Western world, Dewey did *not* think that the distinctive merit of Chinese civilization was “a conception of the ends a life”, a conception that clashed with the distinctive trait of Western Civilization, industry, and scientific method.⁵⁵

However, being a sympathetic observer, rather than a charismatic, eloquent, and ironic expert, requires diverse sort of arts. Ching-Sze Wang suggests that Dewey’s view was not retrospective, but mainly prospective. But what Dewey called *reconstruction* just required both retrospective and prospective views. Dewey, indeed, tried to avoid the assimilation of Chinese standards to American ones (an attitude, by the way that some other ironists, as Rorty, ended un vindicating many years later). But he did not also propose in return that the best way to learn from China was to surrender his own standards in favour of Chinese ones. Ironic assimilation and tolerant acquiescence are poles apart. And without doubt, Dewey tried to navigate between them. “I envy, up to a certain point, those who can write their

⁵⁴ Dewey, J., *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Electronic Edition, Edited by Larry A. Hickman, Charlottesville, VA, Intelex, 1996. *Middle Works* 15, p. 218.

⁵⁵ Russell, B., *The Problem of China*, *op. cit.*, p. 205. Ching-Sze Wang ends to suggest that Russell was just a little bit opportunistic in political terms. In his first lectures on Bolshevism “The Bolsheviks and World Politics”, Russell said that he did not approve the Bolshevik because of their authoritarian and violent methods, something consistent with the thesis of his book *The Theory and Practice of Bolshevism*, in which he claimed that Bolshevism, as it had been developed in Russia, was peculiarly inapplicable to China.

Dewey himself attended the lecture, and he became to insinuate that some of the organizers didn’t want the audience to really hear what Russell said, covering up the translations. Two of Russell’s contradictory remarks on Bolshevism, did not appear in the Chinese text. Independently if Russell shifted his mid fast if the translation of his lectures was intricate, the true is that his lectures provoked the reaction of Chinese as Chen Duxiu who became the secretary of the Chinese Communist Party, secretly founded in May 1920, and that asked Russell a public clarification of his views about Communism. Curiously, in some other further lectures Russell was no longer critical of Bolshevism, and he even gave a positive portrait of it in lectures as “Bolshevist Thought” and “China’s Road to Freedom”. Consequently, as Russell moderated his opinions trying not to agitate radicals, he was attacked by those who associated him with anarchism (the same people that considered Dewey’s too institutional and political, for example Zhensyng who labelled Russell as an anarchist scholar. See Ching-Sze Wang, J., *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, *op. cit.*, p. 46).

The fact is that “fervent socialists were disputing among themselves about which school of socialism Russell truly endorsed: anarcho-syndicalism, guild socialism, state socialism, or Bolshevism. Contenders on different sides of the debate used evidence from different speeches, or even different parts of the same speech, to claim that Russell agreed with them. In fact, for the most part, Russell was himself divided in his own attitudes toward Bolshevism. As he described in a letter, “my disapproval of Bolshevism, in so far as I do disapprove is on the ground that I do not think it can achieve the ends at which it aims. I regard the Bolsheviks as ‘knights of the impossible’, and the whole development of Russell during the last three years concerns me in this view. It is a practical man, not as an idealist, that I object to them”. When Russell spoke negatively about Bolshevism, he was being “practical”; when he positively spoke, he was being ‘idealistic’” (*Ibid.*, p. 29).

intellectual biography in a unified pattern woven out of a few distinctly discernible strands of interest and influence. By contrast:

I seem to be unstable, chameleon-like, yielding one after another to many diverse and even incompatible influences; struggling to assimilate something from each and yet striving to carry it forward in a way that is logically consistent with what has been learned from its predecessors. Upon the whole, the forces that have influenced me have come from persons and from situations more than from books— not that I have not, I hope, learned a great deal from philosophical writings, but that what I have learned from them has been technical in comparison with what I have been forced to think upon and about because of some experience in which I found myself entangled. It is for this reason that I cannot say with candour that I envy completely, or envy beyond a certain point, those to whom I have referred. I like to think, though it may be a defence reaction, that with all the inconveniences of the road I have been forced to travel, it has the compensatory advantage of not inducing an immunity of thought to experiences—which perhaps, after all, should not be treated even by a philosopher as the germ of a disease to which he needs to develop resistance.⁵⁶

Rorty was wrong when he said that Dewey was a hedgehog rather than a fox since he spent all his life trying to articulate a single vision.⁵⁷ But in the twenties, he was neither a hedgehog, nor a fox. The point is to know how exactly the chameleon was influenced by the Chinese environment. Dewey's attitude in China, indeed, combined distance and engagement, caution, and participation, in a composite way. He never tried to represent the detachment of an expert, or the superior prose and pose of a wise man from the West. But he was not the candid man that empathises easily with an environment.

He said that his stay in China was “the most interesting and intellectually the most profitable thing I've ever done”, “a worth while experience *not so much for things specifically learned as for the entirely new perspective and horizon in general*”.⁵⁸ This point is important, since Dewey associates understanding with a

⁵⁶ Dewey, J., *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, op. cit., *Later Works*, 5, p. 155-56.

⁵⁷ See “Dewey's Metaphysics” in Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, Minnesota University Press, 1982, p. 78. Rorty refers to I. Berlin's distinction in *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. Phoenix, 1993. The fact is that Dewey did not consider himself neither a hedgehog nor a fox, but rather a sort of chameleon. See my prologue to Bernstein's book on Dewey.

⁵⁸ Dewey, J., *Letters from China and Japan*, op. cit., January, 13, 1920, my italics. As his daughter Jane said: “Whatever the influence of Dewey upon China, his stay there had a deep and enduring influence upon him. He left feeling affection and admiration not only for the scholars with whom he had been intimately associated but for the Chinese people. China remains the country nearest his heart after his own. The change from the United States to an environment of the oldest culture in the world struggling to adjust itself to new conditions was so great as to act as a rebirth on intellectual enthusiasm. It provided a living proof of the value of social education as a means of progress” (“Biography of John Dewey”, in *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, ed. Paul A. Schlipp, vol. 1, Evanston, Northwestern University, 1939, p. 42).

change of *frame*, rather than focusing on a specific *object* of study⁵⁹. But this perspective is also interesting because it operates under a general assumption that Dewey also made explicit: “Whether I am accomplishing anything as well as getting a great deal is another matter. China remains a massive blank and impenetrable wall when it comes to judgment. My guess is that what is accomplished is mostly a way of ‘giving face’ to the young liberal element. It’s a sort of outside reinforcement on spite of its vagueness. Other times I think Chinese civilization is so thick and self-centred that no foreign influence presented via a foreigner even scratches the surface”.⁶⁰

If we move back, we can better understand another important difference between Russell and Dewey. On October 6, 1920, Johnson Yuan, Secretary of the Chinese Anarchist-Communist Association, wrote to Russell:

Since 1919, the student’s circle seems to be the greatest hope of the future of China as they are ready to welcome to have revolutionary era in the society of China. In that year, Dr. John Dewey had influenced the intellectual class with great success. But I dare to represent most of the Chinese Students to say a few words to you: Although Dr. Dewey is successful here, but most of our students are not satisfied with his conservative theory. Because most of us want to acquire the knowledge of Anarchism, Syndicalism, Socialism, etc.; in a word, we are anxious to get the knowledge of the social revolutionary philosophy.⁶¹

Dewey himself had promoted of Russell as a radical, so why exactly his philosophy was considered “conservative”? As Jessica Ching-Sze Wang remains, on October, 19, 1919, six months after he and Alice Dewey arrived to China, a banquet was held in Beijing to celebrate Dewey’s sixtieth Birthday. Seizing in the fact that it was the same day as the lunar birthday of Confucius, Fai Yuan-pei, Chancellor of Beijing University portrayed Dewey as a modern Confucius. Curiously —as we saw— the day after Russell landed in Shanghai their hostess also gave to him a vast dinner at which they welcomed him as Confucius the Second. Probably comparisons with Confucius were a question of etiquette, rather than a motive of serious debate. Probably “in terms of temperaments and thought, Dewey was far more congenial to Confucius than Russell, who actually favoured Daoism over Confucianism and found Confucius boring”.⁶²

⁵⁹ Something, by the way, that it should not only associated with to travelling experiences, since one could develop the same sort of experience “at home”. Or it could be associated to travelling experiences, but then transforming the local knowledge into a sort of foreign perspective.

⁶⁰ Dewey, J., *Letters from China and Japan*, *op. cit.*, January, 13, 1920.

⁶¹ Russell, B., *Autobiography*, *op. cit.*, p. 369.

⁶² Ching-Sze Wang, J., *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, *op. cit.*, p. 14. Supported by Moorehead, C., *Bertrand Russell. A Life*, *op. cit.*, p. 342. In this paper I cannot go further into all the criticisms that Russell’s

However, it seems that things were not so easy, since —as Ching-Sze Wang also remarks— what Chinese actually expected from Dewey is that he would take the place of Confucius and offered a reformist program in which democracy and science displaced old tradition. To say, as the Chancellor of Beijing University did, that Dewey and Confucius were both “educators of the common people”, or that they shared the same faith in “education as a vehicle for social”, it was a polite way to praise Dewey that, however, did not cancelled the difference between a name associated with ancient wisdom, monarchy, hierarchy and tradition, and a name which seemed to embody the values of democracy, science and transformation. Even if Dewey sounded “conservative” to Johnson Yuan, Dewey was not exactly any Second Confucius.⁶³

On May, 12, 1918, just in the first days of his stance in China, Dewey was invited at Shanghais to have dinner with Sun Yat-Sen who, one year before, had surrendered his post as general and was working on a reform plan. One month before Dewey began to lecture at Peking, the May Fourth student riots took place and the New Culture Movement erupted against the traditional Confucian tradition. Dynastic system collapsed in 1911, and some attempts to restore Confucianism and the Emperor had also crumbled in 1916. When Dewey arrives, Sun Yat-Sen was in fact incubating a revolution, and students claiming a more than a cultural revolution. Writers, intellectuals and thinkers did attack tradition and appeal for modernization. In a letter to his children from Hangzhou, Dewey said on May, 4:

In one sense this was a king of Hallowe’en students spree with a somewhat serious political purpose attached. In another sense, it *may* be —though probably not— the beginning of an important active political movement, out of which anything may grow... no one will guess which way things are going to turn, whether this is a temporary excitement, or the beginning of the new political movement China needs.⁶⁴

In September, 1920, he also told to his friend Barnes:

The whole temper among the younger generation is revolutionary, they are so sick of their old institutions that they assume any change will be for the better —the more ex-

cultural chronicles received. Nevertheless, I would like to mention one written by none other than José Ortega y Gasset. In reviewing *The Problem of China*, the Spanish philosopher recognized the merits of Russell’s analysis about China’s past and future relations with Japan, Russia and, above all, with the United States. However, Ortega also criticized Russell’s prejudices (“typical of post-war Englishmen”), and his simplifications about the Chinese temperament, which was, according to Russell not warlike or capitalist (as the Western one), but cruel, greedy and, to a large extent, comfortable and cowardly (Ortega y Gasset, J., “El problema de China: un libro de Bertrand Russell”, *Revista de Occidente*, septiembre 1923, p. 157-162).

⁶³ See Ching-Sze Wang’s books on how complex is such a comparison.

⁶⁴ Quoted in Jay, M., *The Education of John Dewey. A Biography*, *op. cit.*, p. 317.

treme and complete the change, the better. And they seem to me to have little idea of the difficulties in the way of any constructive change... [This] is a wonderful chance to study the psychology of revolutionary idealism.⁶⁵

As Jay Martin himself recalls, during his stay in China Dewey, without missing an opportunity, criticized Marxism and Bolshevism, making it quite clear what kind of transformation he was willing to defend: "Revolution that was evolution".⁶⁶ In his view, the solution for "the Chinese problem" was not going to be achieved through Communism, nor did it require a radical change inspired in the Soviet Revolution. But clarifying the details of his socialist and reformist alternative (as well as his proposal to reconcile tradition and modernization) would take us too far, and it also would demand more space than we have here, so let us leave it for another time.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁶ *Ibidem.*

BIBLIOGRAPHY

Chenh, Anne: *Historie de la pensée chinoise*, Éditions du Seuil, 1997.

Clark, Roland: *Bertrand Russell and his World*, Thames and Hudson, 1981.

_____: *The Life of Bertrand Russell*, New York, Knopf, 1976.

Del Castillo, Ramón: Prólogo a *Filosofía y democracia: John Dewey*, R. Bernstein, Barcelona, Herder, 2010.

_____: “Espectros del idealismo. Santayana y Dewey” in Beltrán, J., Garrido M. y Sevilla, S. (eds.), *Santayana: un pensador universal*, Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans, Universitat de València, 2011, pp. 139-166.

Dewey, John: *Correspondence*, Edited by Larry Hickman, Charlottesville, Intelelex, 2002.

_____: *Letters from China and Japan*, with Alice Chipman Dewey, edited by Evelyn Dewey, New York: E. P. Dutton, 1920/ London: Dent, 1920

_____: *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Electronic Edition, Edited by Larry A. Hickman, Charlottesville, VA, Intelelex, 1996.⁶⁷

⁶⁷ Among the pieces that Dewey wrote on China, the following should be highlighted: “On the Two Sides of Eastern Sea”, *Middle Works* 10, p. 260-265. “The Student Revolt in China”, *New Republic* 20 (1919), p. 16-18, *Middle Works* 11, p. 180-85. “The International Duel in China”, *New Republic* 20 (1919), p. 110-112, *Middle Works* 11, p. 192-98. “Militarism in China”, *New Republic* 20 (1919), p. 167-169. “Transforming the Mind of China”, *Asia* 19 (1919), p. 285-287, *Middle Works* 11, p. 205-214. “Chinese National Sentiment”, *Asia* 19 (1919), p. 1103-1108, *Middle Works*, 11, p. 215-227. “The American Opportunity in China”, *New Republic* 21 (1919), p. 14-17, *Middle Works* 11, p. 228-34. “Our Share in Drugging China”, *New Republic* 21 (1919), p. 114-117, *Middle Works* 11, p. 235-40. “The Sequel of the Student Revolt”, *Middle Works* 12, p. 17-21; “Shantung as Seen from Within”, *Middle Works* 12, p. 28-40. “The New Leaven in Chinese Politics”, *Middle Works* 12, p. 41-50. “What Holds China Back”, *Asia* 20 (1920), p. 372-377, *Middle Works*, 12:51-59. “China’s Nightmare”, *New Republic* 23 (1920), p. 145-147. “A Political Upheaval in China”, *New Republic* 24 (1920), p. 142. “Is China a Nation?”, *New Republic*, 25 (1921), p. 220-223, *Middle Works* 13, p. 72-78. “The Far Eastern Deadlock”, *Middle Works* 13, p. 79-85. “The Consortium in China”, *New Republic* 26 (1921): 178-180, “Old China and New”, *Asia* 21 (1921), p. 435-45, *Middle Works* 13, p. 108-120; “New Culture in China”, *Asia* 21 (1921) 581-586, *Middle Works*, 13, p. 108-120). “Hinterlands in China”, *New Republic* 27 (1921), p. 162-165. “Divided China, Part I”, *New Republic* 27 (1921), p. 212-215. “Divided China, Part II”, *New Republic* 27 (1921), p. 235-237, *Middle Works*, 13, p. 127-38. “The Tenth Anniversary of the Republic of China: A Message”, *China Review*, 28 (1921), p.17, *Middle Works* 13, p. 147-48. “Federalism in China”, *New Republic* 28 (1921), p. 176-178, *Middle Works* 13, p. 228-32. “China and Disarmament”, *Chinese Students’ Monthly*, 17 (1921), p. 16- 17. “China and the West”, *Middle Works* 15, p. 215-18. “We Should Deal with China as a Nation to Nation”, *Middle Works* 15, p. 185-88. “America and the Far East”, *Later Works* 2, p. 173-75. “China, Japan, and the U.S.A.: Present-Day Conditions in the Far East and Their Bearing on the Washington Conference”, *New Republic Pamphlet*, nº 1, New York: Republic Publishing, 1921.

Grange, Joseph: *Dewey, Confucius and Global Philosophy*, State University of New York Press, 2004.

Hoyt, Mei Wu: "John Dewey's Legacy to China and the Problem on Chinese Society" *Transnational Curriculum Inquiry*, 2006.

Jay, Martin: *The Education of John Dewey. A Biography*. Columbia University Press, New York, 2002.

Jessica Ching-Sze Wang: *Dewey in China. To Teach and to Learn*, State University of New York Press, 2008.

Keenan, Barry; *The Dewey Experiment in China: Educational Reform and Political Power in the Early Republic*. Harvard University Asia Center, Harvard University, 1977 (Brill, 2020)

Lewis, John: *Bertrand Russell. Philosopher & Humanist*, International Publishers, New York, 1968.

Moorehead, Caroline: *Bertrand Russell. A Life*. Viking, NY, 1992.

Monk, Ray: *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude, 1872-1921*, New York, The Free Press, 1996.

_____: *Bertrand Russell. The Ghost of Madness, 1921-1970*, London, Vintage, 2001.

Ortega y Gasset, José: "El problema de China. Un libro de Bertrand Russell", *Revista de Occidente*, 1923.

Russell, Bertrand: *Autobiography*. Routledge, London and New York, new edition in one volume, 1975, 1998.

_____: *The Problem of China*, London, George Allen & Unwin, 1922, paperback Edition Nottingham, Spokesman Book, 1993.

_____: *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years. 1914-1970*. Edited by Nicholas Griffin, London, Routledge, 2001.

Ryan, A.: *John Dewey and The High Tide of American Liberalism*, New York, Norton, 1995.

_____: *Bertrand Russell. A Political Life*. Oxford University Press, 1993.

Schulte, Barbara: "El Dewey Chino: Amigo, demonio y buque insignia" *Encuentros sobre Educación*, vol, 10, 2009, pp. 67-101.

Shih, Hu: “The Political Philosophy of Instrumentalism”, in *The Philosopher of the Common Man: Essays in Honour of John Dewey to Celebrate his Eightieth Birthday*, ed. Sidney Ratner, G.P. Putnam’s Sons, New York, 1940.

Tuan, Yi-Fu: *Who am I? An Autobiography of Emotion, Mind, and Spirit*. University of Wisconsin Press, Madison, 1999.

—: *Coming Home to China*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

Tong, Liu Fang: “Il pragmatismo di Dewey e la sua fortuna in Cina”, *Studi sulla formazione, L’attualità di John Dewey*. Gedit Edizioni, anno VI, 2003, pp. 127-144.

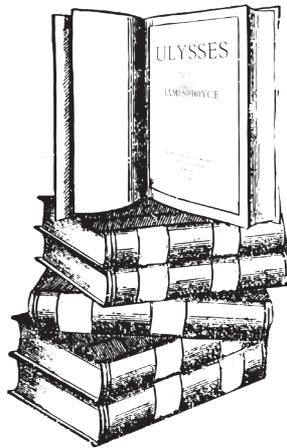
Wood, Alan: *Bertrand Russell the Passionate Sceptic*, London, Unwin books, 1957.

Westbrook, Robert B.: *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, New York, 1991.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.025>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 479-508

Reseñas

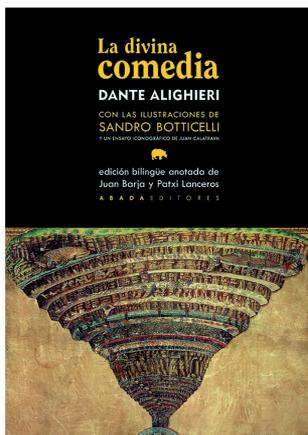
Books Reviews



La divina comedia

DANTE ALIGHIERI

edición bilingüe anotada de Barja, J. y Lanceros, P.,
Madrid, ABADA, 2021, 1.606 páginas.



En inmensa y merecida oleada (salvo deshonrosa excepción), la geografía europea se ha colmado de múltiples homenajes a Dante en el séptimo centenario de su muerte. Multiplicidad cuantitativa y cualitativa: teatro, recitales, pintura, ... ante la que dos autores de talla de Juan Barja y Patxi Lanceros, ciñéndose bien el cinturón y ofreciendo su cansancio (en forma de sudor y, sobre todo, de lágrimas) y su tiempo (en forma de dedicación, y, sobre todo, de renunciaciones), han respondido optando por una de las más difíciles formas de reconocimiento y recuerdo del poeta; una nueva traducción de su obra magna: *La divina comedia*.

Me consta, tanto por la mera lectura de las notas y comentarios que (se) exceden (en mucho) las 300 páginas, como por las conversaciones que con el segundo de los autores he mantenido, que no han escatimado en nada; ni siquiera en algo tan secundario como la propia salud: *la obra lo es todo* cuando se trata de una obra que lo es *del todo*.

Pues, en efecto, *La divina comedia* recoge la totalidad del mundo tal y como le era dada al poeta, distribuida en los tres ejes que vertebran este clásico de las grandes letras y que, en su tiempo (y si leemos bien ... probablemente hasta el nuestro) cartografiaban *lo decisivo* que, en último término, podía ser vivido: *Infierno, Purgatorio, Paraíso*. En equilibrada extensión de Cantos... *y en ese Orden*.

¿El resultado? Una magnífica (más bien titánica) edición que exhibe una lograda coalición entre un *rigor deontológico* que cuida los mínimos (en este caso... ya de por sí excesivos) propios de una buena traducción, y un *virtuosismo* que apunta a la excelencia más allá del texto. ¡Eso sí! *con* el texto; *por* Dante; pero, sobre todo, *por* el texto.

Al rigor deontológico de los editores (mejor llamémosles, desde ya, por su dantesco nombre: *creadores*) le debemos, por un lado, la cuidada traducción y su disposición formal: se renuncia a la traducción literal y se abraza el verso blanco para transmitir la verdad poética del original, inseparable de su prosodia. Por esta misma razón se disponen al final todas las notas y comentarios y se prescinde de las introducciones habitualmente colocadas al comienzo de cada Canto. Nada de interrupciones.

Pero es sin duda en el *virtuosismo* de máximos en lo que la reseña debe detenerse. Y es que nos encontramos ante una edición que, ciertamente, “repite” la obra de Dante, pero al mismo tiempo la recrea, yendo mucho más allá de lo que al género traducción corresponde y se le exige. Tres aportaciones definen tal *excelencia*: los ensayos introductorios, las ilustraciones de Botticelli y el inmenso aparato crítico.

Desde una óptica diferente pero complementaria, Patxi Lanceros y Juan Barja nos ofrecen una introducción *sui generis*: el primero (más bien) sobre el poeta; el segundo sobre su poesía. Bajo el título “Un hombre solo”, Lanceros nos invita a leer la *Commedia* desde el prisma de la vida dantesca; una vida de renunciaciones, de exilios y de éxodos a los que Dante responde con su poema (tentado esta uno de escribir “con El Poema”). Sin duda la historia personal del florentino (inseparable de la política y la cultural) admite ser dibujada como un camino ascendente (sin excluir sus reversibilidades) desde el *infierno* de esas más o menos forzosas despedidas - de las que el alma del creador trata de *purgarse* - hasta el único atisbo que del *paraíso* (cuya paz siempre es prometida, di-ferida) le es dado disfrutar al ser humano *mientras vive*: el del reflejo (que admite escasa, pero alguna memoria) de la Luz eterna (que *sólo en sí misma reside*, nunca en nosotros: *Paraíso*, XXXIII,147) al que accedemos en las creaciones (en las poéticas) de nuestra *fantasía* (*Paraíso*, XXXIII,171). Juan Barja sentencia este viaje ascendente e incierto de la creación poética de Dante en su evocador y esquivo ensayo “Stair to Heaven”. Diferentes tiempos (cualificados) de una existencia, real y poética, forjan como resultado una cosmovisión que en la

obra final se encuentra *proferida*: siempre *ofrecida y acabada*, en la completa recogida que de Dante y su mundo es la *Commedia*; y siempre *proyectada* (*proferir* supone también la acción de “llevar hacia delante”, nos recuerda Barja). Proyectada hacia nuevas (re)creaciones que traten de purgar las experiencias infernales sufridas hacia formas paradisíacas prometidas, lo decisivo de *La divina comedia* es el imaginario concreto y extenso que aporta a la reflexión sobre la experiencia antropológica (me abstengo, por poco, de decir universal) de esa dialéctica que subyace al proceso creativo: *infierno-purgatorio-paraíso*. No sólo Led Zeppelin¹; cualquiera ha buscado, alguna que otra vez, una *escalera hacia el cielo*.

Dante dibuja ese (posible, inseguro) ascenso con precisión; lo diseña al detalle. Pero la obra (Barja *dixit*) nos lleva hacia adelante; generación tras generación, sobreviviéndonos y recreándose más allá de la palabra del florentino en la interminable historia de su recepción. Por eso resulta un magnífico cierre de la introducción el ensayo de Juan Calatrava *Ut poesis pictura*: un repaso extenso por la *storia (prima, seconda)* que, por derecho propio, forja la iconografía producida para ilustrar o recrear el clásico: desde el manuscrito llamado *Dante Poggiali* (1330) hasta la propuesta de Miquel Barceló (2002). Y suma... y sigue. De entre esta historia, los editores han recuperado las ilustraciones de Sandro Botticelli, dispuestas con una alta calidad de impresión al final de cada Canto. Segunda decisión (y estrategia) sin duda acertada. Probablemente virtuosa.

La última opción excelente ha resultado ser, sin duda, la más infernal (por tortuosa) para los autores: las notas y comentarios que con erudita profusión concluyen (y la “conclusión” se extiende en más de 300 páginas) esta preciosa edición. Todo el mundo hará bien en atender a este abrumador aparato crítico. Para la mirada filosófica es, no obstante, obligatorio. Pues allí se recoge, *sotto voce* (o no tanto) un conjunto de trazos que apuntan tanto a una *filosofía de la creación*, como a una *filosofía del tiempo*. Baste una muestra debida al profesor Lanceros: “Interesa destacar que el purgatorio, novedad doctrinal ya en vida de Dante, era un territorio inexplorado; y uno cuya cartografía faltaba casi por completo. Si Dante puede citar precedentes de viajes infernales (sea a infiernos paganos o ya cristianos), y de ascensos más o menos visionarios al paraíso, el purgatorio es, sin embargo, *terra incognita*. Cierto es que la originalidad de Dante es notable, incluso sobresaliente, a lo largo de toda la *Commedia*. Pero en el purgatorio, esa originalidad crea tintes de verdadera creación. Otra idea es importante resaltar: si el infierno y el paraíso son espacios, y espacios ya clausurados en cierto sentido... el purgatorio es, esen-

¹ Renuncio a saber si el título de Barja alude al clásico de la banda británica, prácticamente homónimo: *Stairway to heaven*. Porque la asociación me seduce. Y no estoy dispuesto a una (posible) respuesta negativa.

cialmente, *tiempo*. Tiempo y, por ello, actividad: camino, oración, plegaria, trabajo, dolor purificación, ceremonia; todo ello orientado a la redención (*e di salir al ciel diventa degno*).²

Setecientos años de la muerte de un poeta cuya obra capital estructuró (creó) una cosmovisión sobre su época y, con ella, toda una *poética* y una filosofía del *tiempo* recogida en tres *espacios*. *Tiempos filosóficamente decisivos, espacios poéticamente dramáticos*: los que definen el valor de las opciones vitales cuando llegan a su límite, a su *fin*; lo vivido según su *finalidad*, según el *final* de cada vivencia, según el *fin* de la vida. *Tiempos decisivos y espacios dramáticos* en los que se desenvuelve algo tan frágil y tan absoluto como *la divina comedia* que es nuestra vida, *al fin* y al cabo: con sus múltiples infiernos; sus dilatados purgatorios. Y en búsqueda obstinada (por eso mismo cómica) de una escalera hacia el cielo.

La divina comedia nos ofrece escalones sugerentes (eso sí... en círculo) en los que detenernos por momentos (largos... muy largos) para pensar y, sobre todo, imaginar, antes de seguir rodando y girando en torno a ese reflejo de la Luz eterna que, seamos o no creyentes, nos hace seguir *creyendo* - en recurrente purgatorio y a pesar de tanto infierno- en la posibilidad del paraíso: “el impulso del amor” que sin duda *nos mueve* (*Paraíso*, XXXIII, 174). *Inquietum est cor nostrum*...confesaba San Agustín en vida (ahora en el cuarto cielo). El amor como lo primario; como el primer motor. Desde el *principio* hasta el *fin*. Desde el *primero* que experimentamos (Beatriz nunca dejó de estar en Dante), es su impulso lo que sin duda nos mueve... hasta el *final*; *hacia el Fin*. Definitivamente *gratuito*; al menos no del todo dependiente del mérito o demérito y, desde luego, independiente de nuestra soberbia voluntarista y causal. Por ello, lleno de *gracia*, *gracioso*. E *interminable*, generación tras generación; a pesar de las renunciadas, del desamor e incluso por encima del rechazo. Así es el amor. *Gracioso y eterno*: la *divina comedia* de nuestra *vida*... *al fin* y al cabo. Sea ese amor Dios o no; exista Dios o no. *Mueva o no*, ese mismo Amor, *el sol y las estrellas*.

JONATAN CARO REY

² Dante Alighieri, *La divina comedia (con las ilustraciones de Sandro Botticelli y un ensayo iconográfico de Juan Calatrava)*, edición bilingüe anotada de Barja, J. y Lanceros, P., Madrid, ABADA, 2021, p. 1395.

Hegel y Hölderlin: Una amistad estelar

Madrid, 2020, UNE (Unión de Editoriales Universitarias Españolas),
Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 352 páginas.
Colección del Instituto de Investigación
sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería.



Hegel y Hölderlin: Una amistad estelar puede entenderse como una obra literaria en sí misma, la cual recoge para sí el resultado de algo muy especial: el 250 aniversario de G. F. W. Hegel y F. Hölderlin. Como bien señala W. Dold en el libro, el hecho de que ambos autores nacieran el mismo año (1770) y en la época de la Revolución francesa los convierte de por sí en un dúo significativo. Hegel y Hölderlin tuvieron vidas entrelazadas por el azar y entretejidas a voluntad. Unidos por una amistad forjada entre el intercambio de ideas, pasiones y reflexiones, pero también entre tensiones, disparidades y distanciamiento. Nos encontramos por tanto con un libro colectivo realizado desde la constelación

que une a especialistas de varias generaciones los cuales llevan años ocupados en el estudio del idealismo alemán. De esta manera, los expertos que aquí aparecen arrojan luz sobre las obras de ambos autores, analizando e interpretándolas desde muy diferentes perspectivas y en relación con otros autores. Una contribución de gran relevancia, editada por Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor y Valerio Rocco

Lozano, que aúna lo más estrictamente filosófico con datos históricos, sociológicos, políticos, entrelazados con cuestiones de diversa índole.

Así, Luciana Cadahia comienza esta obra colectiva rescatando un texto escrito por Hegel y Hölderlin, titulado *El más antiguo programa del idealismo alemán*. Se trata de un texto no publicado escrito en plena Revolución francesa (1796-1797) y descubierto en el albor de la Revolución rusa (1917). En él, Hegel y Hölderlin pretenden elaborar un programa repensando el republicanismo y la patria. Así, nos dirá Cadahia, como la utilización del mito es la propuesta a partir de la cual repensar la actual «des-uni6n del mundo y la emergencia de una religiosidad neoliberal». ¹ “La aurora republicana (o el despertar de la fraternidad)” es el título escogido para este primer capítulo. El segundo capítulo, “Disonancias del mundo: Hegel, Hölderlin y el saber(se) en la negatividad”, de la mano de Ana Carrasco-Conde, nos presenta el papel de la negatividad del saber en ambos autores, así como sus divergentes maneras de afrontarlo. Así, nos dirá Carrasco-Conde «entre el ruido de máquinas del concepto del filósofo y el silencio que acaba adoptando el poeta, se escucha un sonido que no entendemos, pero que o bien acabaremos reconociendo como nuestro, como lo-otro-que-somos (Hegel), o bien nos acaba tragando desde dentro (Hölderlin)». ² En este sentido, la negatividad será de signo muy distinto: constructiva en el caso de Hegel y destructiva en el caso del Hölderlin.

Félix Duque con “La estética como mecanismo de compensación en la sociedad moderna” nos abre el tercer capítulo. Pensar la filosofía del presente a través de la estética y en relación quiasmática entre Hegel y Hölderlin es la propuesta que Duque nos propone. La figura del héroe en Hegel será la línea conductora a través de la cual ese asombro que propició el surgimiento de un pensar creativo, siga vivo en medio de un capitalismo donde las pantallas y la virtualidad se han convertido en el tejido mismo de nuestra realidad. Por su parte, Antonio Gómez Ramos en “El libre uso de lo propio es lo más difícil. Traducción y dialéctica entre Hegel y Hölderlin”, profundizará en la importancia de la traducción en el sentido de que, no se trata de una mera cuestión de palabras, sino que en la traducción se da una transposición de un universo de sentido a otro. Esto parece que Hölderlin no lo tenía tan claro, cuyas traducciones no sólo fueron un fracaso, sino objeto de grandes burlas, no correspondiendo al esquema que se da en la noción de *Bildung*, esto es: un viaje circular a lo extraño y regreso a casa, produciéndose en el camino una

¹ CADAHIA, LUCIANA. (2021). *La aurora republicana (o el despertar de la fraternidad)* en CARRASCO-CONDE, ANA, ANNA MACOR, LAURA Y ROCCO LOZANO, VALERIO (Eds.), *Hegel & Hölderlin. Una amistad Estelar*. (p. 34). Círculo de Bellas Artes.

² CARRASCO-CONDE, ANA. (2021). *Disonancias del mundo: Hegel, Hölderlin y el saber(se) en la negatividad*, op. cit., p. 40.

transformación que da forma a un sujeto el cual retorna sobre sí mismo de un modo diferente. Lo que Hölderlin va a proponer es quedarse en el sitio para así realizar un doble movimiento: resaltar lo más extraño de lo extraño. De esta manera surge lo más propio de lo propio, cuya libre utilización de la lengua saca lo más propio de ella, permaneciendo separado a lo extraño en una distancia que acoge un desarraigo que repatría.

“Hegel y el inicio de la filosofía. A partir de una discusión con Hölderlin” es a lo que dedica Giulio Gorla su texto. El problema del método en filosofía es una de las cuestiones que Hegel señalará en los inicios de su docencia en Jena, topándose dicho problema con la cuestión del pensamiento y del saber filosófico, lo cual, según Hegel, se realiza necesariamente en la forma de la autofundación. Retomando lo iniciado en parte ya por Gómez Ramos, Laura Anna Macor en “Traducir para interpretar. Las ediciones italianas de los escritos teóricos de Hölderlin”, nos va hilvanando en dos fases la recepción en lengua italiana de Hölderlin, poniendo especial énfasis en la toma de partido que necesaria e irremediablemente debe tener un traductor al enfrentarse al ejercicio de la traducción, ya que, nos dirá Macor, traducir no es sólo interpretar, sino que para interpretar es necesario traducir.

En siguiente texto, “Et de me fabula narratur. Hegel y Hölderlin en Frankfurt”, de Roberto Navarrete, encontramos al Hegel desde la figura de Franz Rosenzweig. La idea hegeliana de Estado, desarrollada por Rosenzweig en *Hegel und der Staat* (1920) va a ser el núcleo a partir del cual Navarrete va a trazar su itinerario. En este sentido, nos dirá Rosenzweig como, la entrega del individuo a un Estado fue posible toda vez que el propio individuo dejó de ser objeto de estudio de la humanidad, convirtiéndose en algo conocido y dado por sentado. Algo desde lo que construir el edificio estatal y el entero edificio del mundo espiritual, del cual emerge el Yo. Así, dirá Navarrete: «si era de sí mismo de quien, de forma inconsciente, hablaba Rosenzweig al reconstruir la relación de Hegel y Hölderlin, su destino no fue otro que el de mantenerse en la correlación de lo que terminó por separar al filósofo y al poeta»³, a saber: la razón de este mundo y la nostalgia de otro mundo por venir. Por otro lado, en “La quiebra de lo inmediato: Hölderlin y Hegel”, Berta M. Pérez nos cuenta como el reencuentro entre Hölderlin y Hegel en Frankfurt, el cual sólo durará dos años, provocará una disgregación definitiva. «Juicio y ser», (unas notas redactadas por Hölderlin) será ese golpe definitivo para que la separación entre ambos sea propicia.

³ NAVARRETE ALONSO, ROBERTO. (2021). Et de me fabula narratur. Hegel y Hölderlin en Frankfurt, op. cit., p. 172.

Valerio Rocco Lozano en “Contra la nostalgia. Hegel huyendo de Hölderlin”, nos redescubre a un poco conocido Hegel poético. El tema general de los escasos poemas que escribió el filósofo, gira en torno a la contraposición y reconciliación entre la naturaleza y el espíritu. Así, la insuficiencia de los planteamientos expresados como la caída en la locura de Hölderlin, harán para Hegel una huida, o como bien expresa Rocco citando a Kelly: toda la obra madura de Hegel puede considerarse como una fuga de Eleusis (el poema más destacado de Hegel). La noción de la amistad no es sólo uno de los temas cruciales que comprende este libro, sino de toda la historia de la filosofía. Por ello, Alejandro Rojas Jiménez dedica su texto a “Los amigos del Stift. El espíritu elevado no está lejos de la amistad”. En él, Alejandro interrogándose sobre la noción de amistad, realiza un recorrido por toda la historia de la filosofía el cual le servirá de guía para así explicar la amistad filosófica entre Hölderlin y Hegel, que como ya sabemos, fue estelar.

“Se sueña en el antiguo caos creador. La poesía como arte queer en Hölderlin”, es una de las aportaciones más interesantes y menos común de este libro. Aquí, Nuria Sánchez Madrid nos propone abordar el «entre» hölderliniano desde sus rasgos queer, esto es: «aquellos que emergen cuando ese espacio, entendido como hiancia o gap [...] madura la conciencia de que todo lo que acontece y adviene a presencia en el mundo y en el sujeto es radicalmente otro para la mirada humana». ⁴ Por su parte, Vicente Serrano en “Sobre Spinoza en Hegel y Hölderlin y la filosofía edificante”, encontramos, como a partir de un trasfondo spinozista propio de la época, desarrollo una crítica al concepto de «filosofía edificante». “Parataxis poética como phármakon para la transgresión filosófica. Hegel, Hölderlin y Adorno” es la aportación de Marcela Vélez León. Y es que, como bien señala Vélez, si bien el «Hölderlin de Hegel» ha sido estudiando con profusión, la relación entre el poeta y Adorno ha gozado de menor atención. En este sentido, Vélez parte de la pregunta: «¿qué hay de Hölderlin en Adorno?». Adorno, rechazando la síntesis positiva de la dialéctica hegeliana, hará de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento. Así, Adorno encuentra en la poesía lírica de Hölderlin los senderos que confirman y corrigen la filosofía hegeliana. Una corrección que abre y una confirmación que interrelaciona en una reconciliación que retiene lo negativo que le fue necesario asumir.

José Luis Villacañas Berlanga en “Hegel y Hölderlin en Carl Schmitt” recupera la propuesta schmittiana de realizar una lectura hölderliniana de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Esta lectura, dirá Villacañas «enseña la forma de mirar a los héroes desde el perdón y la reconciliación tras las tragedias que producían». ⁵ Será

⁴ SÁNCHEZ MADRID, NURIA. (2021). «Se sueña en el antiguo caos creador». La poesía como arte queer en Hölderlin, op. cit., 235.

⁵ VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS. (2021). Hegel y Hölderlin en Carl Schmitt, op. cit., pp. 297-299.

Schmitt el testigo ineludible propio de la época prometeica que él mismo representó inspirado en Hegel y Hölderlin. Finalmente, en “Amistades peligrosas: Hegel y Prusia. Historia política de la temprana recepción de Hegel”, Eduardo Zazo, se centrará en realizar un análisis histórico de la época, así como de la recepción política de Hegel.

En definitiva, todo lector que acuda a esta obra encontrará una gran contribución que puede ser de gran utilidad tanto desde un punto de vista académico como divulgativo. Los textos han sido cuidadosamente seleccionados y ordenados, de tal forma de que, éstos pueden ser leídos tanto de forma independiente como progresiva desde el principio del libro hasta el final. Además, el material bibliográfico citado y la gran cantidad de fuentes incluidas, elevan a este libro como material indispensable, no sólo para los interesados en Hegel y Hölderlin y en el idealismo alemán, sino en la filosofía y la historia del pensamiento en general. Sin duda, un gran tributo a la cultura y al pensamiento.

AYOZE GONZÁLEZ PADILLA

La fuerza de la no violencia: La ética en lo político.

JUDITH BUTLER

Páginas: 221 Editorial: Paidós

Año de edición: 1.ª edición, enero de 2021

Plaza de edición: Barcelona, España

PVP: 19.95 € ISBN: 978-84-493-3772-7



«Si la no violencia tiene sentido como posición ética y política, no puede simplemente reprimir la agresión o ignorarla; en realidad, la no violencia aparece como un concepto pleno de sentido precisamente cuando la destrucción es más probable o un acontecimiento más próximo» (p.44). Esta es la principal tesis de Judith Butler recogida en su último libro traducido al castellano, haciendo gala de un estilo y coraje filosófico de sobra conocido entre sus lectores y lectoras. A través de referentes que ya son habituales en sus escritos –tales como Freud, Klein o Foucault–, se postula una no violencia agresiva y militante que sea capaz de asumir la dimensión destructiva de nuestra realidad psíquica,

que se extiende al tejido institucional y el plano político de la vida. Partiendo de esa asunción, Butler pretende desmontar mitologías que justifican, por un lado, la no acción frente a la violencia ante los otros y, por otra parte, la justificación del uso en determinados casos.

Para Butler, «la no violencia carece de sentido sin un compromiso con la igualdad» (p. 33), por lo que una de las tareas primordiales será la de establecer cierta noción de igualdad. Antes de reformular la idea de igualdad, es preciso cuestionar primero la propuesta liberal, producto de una fantasía originaria (*Urphantasien* en términos freudianos, p. 40) donde se supone encontramos al hombre en estado de naturaleza. Bien sea en Hobbes o en Rousseau, y siguiendo pautas de interpretación feminista bien establecidas, Butler halla un aspecto común a todas y cada una de estas fantasías: «el individuo que se nos presenta como el primer momento de lo humano [...] es un hombre y es adulto, es dueño de sí mismo y es autosuficiente» (p. 42). Este relato evidencia la primacía de lo masculino y nos muestra a un individuo sin pasado, como si el adulto no hubiese sido en su momento niño y, por ende, totalmente dependiente del cuidado del resto. El individuo que se nos presenta «no es una *tabula rasa* sino una pizarra borrada» (p. 43), donde todo lo borrado es precisamente la alteridad a la que hemos de atender.

La evidente vulnerabilidad y dependencia del bebé que en su día todos fuimos no nos abandona durante el resto de nuestra vida. Frente al sujeto independiente y autónomo que el pensamiento liberal sostiene de modo fantasmático, es la interdependencia que nos vincula los unos a los otros la que impera en la vida. Aquí podría entrar en escena toda la discusión sobre la falacia naturalista en torno a la ontología de la interdependencia y relacionalidad que Butler plantea (volveremos a ello al final de estas líneas): «La comprensión relacional de la vulnerabilidad muestra que no estamos en absoluto separados de las condiciones que hacen que nuestra vida sea posible o imposible. En otras palabras, dado que no podemos existir liberados de esas condiciones, nunca estamos completamente individualizados» (p.51). El ecologismo profundo, por ejemplo, comparte esa ontología relacional. Nuestra interdependencia y ecodependencia con el medio nos obliga a reflexionar acerca de cuáles deben ser las condiciones óptimas para habitar los espacios presentes y futuros, también desde la perspectiva de la crisis ecológica. Asimismo, debemos contemplar nuestra forma de actuación para lograr y mantener dichas condiciones. Muy en línea ecofeminista, afirma nuestra autora: «La tarea [...] no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad» (p.52).

Habida cuenta de la interdependencia como realidad fáctica y condición de posibilidad para la vida, es preciso establecer una idea de igualdad ético-política que deje atrás las formas fantasmáticas del pensamiento liberal. La propuesta de Butler es la «idea de que la vida de todas las personas es igualmente digna de ser llorada en caso de pérdida» (p.45). Se establece, pues, una fantasmagoría operativa en el plano político, esto es, no estamos aceptando apriorísticamente la pérdida de la vida del

otro, sino que nos situamos en la posición imaginaria de que esa vida se perdiera y es entonces donde establecemos la pertinencia del duelo. Los vínculos sociales interdependientes poseen un componente agresivo, pero, según la autora, es el modo de configuración de esta agresión «lo que marca la diferencia en el camino hacia una práctica que se resista a la violencia y que imagine un nuevo futuro de igualdad social» (p. 35). Por ello, para conferir dignidad al duelo, es preciso que la imaginación guíe la acción de la no violencia, pues es entonces cuando nos vemos obligados desde un plano ético a pensar más allá de «los límites realistas de lo posible» (p. 35).

No olvidemos que no solo se refiere a las vidas de los seres humanos. Butler da el salto desde *black lives matter* hasta *all lives matter*, manifestando explícitamente que «la universalidad del planteamiento solo se sostiene a condición de que el valor se extienda a todos los seres vivos» (p. 63). Esto incluye a los animales y demás criaturas vivientes (p. 63) y las condiciones ecológicas de vida (p. 141). Desarrolla una «crítica del antropocentrismo individualista para el desarrollo de un *ethos* de la no violencia en el contexto de un imaginario igualitario» (p. 76). Sin embargo, nos deja (página tras página) con la miel en los labios, como a la espera de un desarrollo más cabal y mejor justificación de estas posiciones (¿quizá porque Butler da por sentada mucha reflexión de Donna Haraway al respecto?).

Una de las preguntas recurrentes a la hora de adoptar posturas pacifistas militantes cuestiona si existen casos en los que la violencia pueda ser tolerada o, incluso, sea preciso su uso. De nuestra respuesta ante estos planteamientos depende la viabilidad de la no violencia, debido a lo cual, Butler trata de precisar con cuidado la pervivencia de la no violencia en aparentes situaciones límites, como la autodefensa. Planteada como excepción al pacifismo militante, se requiere precisar qué hay de *auto-* en la auto-defensa (en una realidad que, como hemos visto, está del todo condicionada). El Yo no es limitado por la frontera dérmica, sino que se extiende a toda una esfera que permite la vida, que se expande al conjunto de las poblaciones. Sin embargo, y tomando el pensamiento de Foucault en relación con la biopolítica, Butler da cuenta de realidades de tipo racista o nacionalista que establecen vínculos y límites en esa extensión del ego, enfrentándolas a un Otro fantasmáticamente constituido con potencial destructor para con lo que se pretende preservar. El uso de la violencia como autodefensa pasa por la ruptura del ideal de igualdad ético-político anteriormente planteado, que se puede producir de dos formas: no contar una vida como tal y por el uso de una lógica de guerra. «En el biopoder la muerte no se inflige» (p. 112), sino que produce vidas dignas de duelo, a saber, es dador de vida a determinados cuerpos y otros no. Este mecanismo opera, por ejemplo, en el tratamiento biopolítico de los refugiados, tomados como «ya perdidos, jamás vivos» (p.121). Por su parte, la lógica de guerra justifica la destrucción en la medida en

la que se construye la fantasía de otro destructor. Así, poniendo el ejemplo de los refugiados, su mera presencia es hostil para con la vida. El superyó institucionalizado ejerce la hostilidad sobre una pulsión de muerte fantasmáticamente proyectada sobre una población, «se justifica la agresión mediante una lógica que se sostiene en la inversión fantasmagórica de la agresión» (p. 122).

La cuestión que queda abierta es cómo romper los vínculos fantasmáticos que atentan contra el principio de igualdad y cómo construir y reforzar vínculos que lo protejan a sabiendas de nuestro propio potencial destructivo. Los cuerpos racializados, pensando desde Fanon, son constituidos por «una conciencia en tercera persona [que] entra en una conciencia en primera persona, de manera que el modo mismo de percepción resulta desgarrado por otra conciencia» (p. 114). La experiencia corporal y la identidad se construyen respecto del «hombre blanco, una imagen de los poderes del racismo que ubica la experiencia corporal negra del mundo en una cierta incertidumbre» (ibid.). Se da la paradójica situación de que el poder destructivo debe tornarse contra los vínculos que conforman la propia experiencia corporal, puesto que esta amenaza la existencia y posiciona al cuerpo negro en un lugar en el que el duelo no es merecido. Esta misma paradoja se da en la experiencia que encuentra Walter Benjamin acerca de la violencia de la ley, ante la cual sería deseable una «suspensión de la violencia [que] es lo que se entiende por divina violencia» (p. 129). La ley, en tanto poder de nombrar conductas y poblaciones como violentas o no, se resguarda de su revocación. La divina violencia opera como una ruptura del marco legal, en tanto que amenaza la existencia de poblaciones, rompe con los vínculos que conforman su experiencia y conducta, así como lo haría el cuerpo racializado en el caso de Fanon. La no violencia asume ese poder destructivo de vínculos que convierte vidas dignas de duelo en vidas perdidas, no vidas o vidas no merecedoras de llanto.

Ahora bien, «¿qué es lo que nos lleva a cada uno a preservar la vida del otro?» (p. 71). Butler, para tratar esta cuestión, trae a colación no sólo la interdependencia como realidad político-social —«las obligaciones que nos vinculan unos a otros nacen de la condición de interdependencia que hace posibles nuestras vidas» (p. 51), lo que de nuevo activa nuestra inquietud respecto a la falacia naturalista— sino la dimensión psíquica del cuidado del otro como un cuidado de sí, pensando desde la «genuina simpatía» de Klein. Este concepto sostiene que junto a alguien «somos el uno para el otro falsas sustituciones para pasados irreversibles y ninguno de nosotros supera el deseo de reparar lo que no puede repararse» (p. 100). En una relación diádica, de alguna manera, tratamos al otro como nos hubiese gustado que nos hubieran tratado y le reprochamos nuestras faltas pasadas. El cuidado del otro, en último término, se convierte así en el cuidado de sí fantasmático, de manera que

toda pulsión destructiva queda subyugada a ese cuidado, a ese mecanismo compensatorio de lo que fue de un modo y nunca podrá ser de otra manera.

Una cuestión que permanece pendiente es quizá la más conflictiva, a saber, ¿cómo puede convivir nuestra realidad psíquica destructiva con posturas no violentas? Recurriendo a Freud, se retoman los conceptos umbral de *Eros* y *Tánatos* para abordar la cuestión. Butler propone dirigir las dos pulsiones hacia la autoconservación, propia del yo que resiste a las embestidas de un superyó que, en su poder represivo, atenta contra la existencia del propio yo. Al haber expandido el yo a los otros a través de la realidad de la interdependencia, la autoconservación también se extiende. Ahora bien ¿hacia dónde y cómo dirigir la pulsión de muerte si no puede ser contra los otros ni hacia el yo? «El odio nunca está ausente por completo, pero su poder negativo puede ser transformado como una actitud agresiva contra la muerte» (p. 178). Sin embargo, como hemos visto, las estructuras propias del superyó se extienden a dimensiones institucionales que amenazan la vida. La forma de no caer en las tendencias destructivas para con la vida, según Butler, pasan por una forma de irrealismo propiamente maniático, en la medida en que «introduce ese deseo no realista de existir y persistir, [...] incorpora un vigoroso irrealismo a los modos de solidaridad que buscan dismantelar los regímenes violentos, insistiendo, contra todo pronóstico, en otra realidad» (p. 170). La manía funcionaría, pues, como «una mirada fugaz de la utopía; transitoria, por supuesto, pero no por eso carente de potencial político» (p. 175).

Por último, la dimensión psíquica de autoconservación y persistencia se da en formas de manifestación de los cuerpos que reafirman su propia existencia a través de la impenetrabilidad que les es propia. El cuerpo que «actúa como su propia *deixis* [...]». Este cuerpo, estos cuerpos; estos son los que se oponen a la violencia y resisten a desaparecer» (p. 192). Las huelgas de hambre, la desobediencia civil, las huelgas son formas de posicionamiento de los cuerpos y de reafirmación de la resistencia a la muerte. En definitiva, la ética de la igualdad llevada al campo político a través de la corporalización de mecanismos psíquicos: la perfecta colaboración planteada por Butler entre ética, política, psicoanálisis y los cuerpos.

Una dimensión de *La fuerza de la no violencia* que suscita dudas tiene que ver, como ya hemos apuntado, con la falacia naturalista. Incluso aunque estemos convencidos (con Hilary Putnam, por ejemplo) de que la dicotomía hecho-valor hace tiempo que se cuarteó bastante, no se puede proceder de forma tan despreocupada como Butler, como si tres siglos de disquisiciones sobre la falacia naturalista nunca hubieran tenido lugar. «La interdependencia [...] implica igualdad social» (p. 23), escribe. El deber de «ocuparse de quienes sufren lejos de nosotros» se justifica por «el hecho de que compartimos el mundo y mantenemos relaciones de interdependen-

cia” (p. 55). «La no violencia se convierte en una obligación ética porque estamos vinculados o atados a otros» (p. 148). Puede no resultar así de ningún modo. La concepción ontológica de interdependencia (que se puede compartir) no implica la tesis ético-política de la igualdad (también compatible): ésta habrá de introducirse como un postulado aparte. Es obvio que cabe tener a la vez interdependencia y desigualdad; podemos tener a la vez interdependencia que esté entretejida con formas de dominación (en el mundo humano) o de explotación y parasitismo (como fenómeno biológico). En el límite: el torturador y su víctima son interdependientes, pero ésa no es la forma de interdependencia que deberíamos cultivar. (Por lo demás, a ratos ella misma es consciente de la realidad de este problema y propone «un movimiento abiertamente normativo», p. 108.)

Concluye el libro reflexionando sobre la autoconservación. Como concepto político la autoconservación se emplea con objeto de sustentar las acciones violentas, haciéndonos olvidar que «la preservación del yo requiere de la preservación del planeta y que no estamos “en” el contexto global como seres que subsisten por sí solos, sino que subsistimos en la medida en que la Tierra lo haga» (p. 194). Debemos recordar que la esfera del «yo» y del «tú» son impensables por separado, pero más aun, requieren un mundo que las sostenga. Y no cualquier mundo: un mundo sostenible. Dichas consideraciones conforman la base para pensar en las amplias obligaciones respecto a la no violencia que nos debemos los unos a los otros: urge la necesidad de conformar una política de la igualdad basada en la erradicación de la distinción entre vidas merecedoras y no merecedoras de duelo, escapando al fin de la lógica de guerra.

GUZMÁN MARCOS, MARINA GARCÍA Y CANDELARIA PÉREZ

La tiranía del mérito

¿Qué ha sido del bien común?

SANDEL, MICHAEL J.

Barcelona, Debate, 2020.



En *La tiranía del mérito* Sandel trata de dar respuesta al porqué del surgimiento de los llamados “populismos autoritarios” y las tonalidades emotivas de odio y resentimiento que los acompañan. Según el autor, tanto las comunidades locales como las nacionales están atravesadas por la dicotomía ganadores/perdedores de la globalización y por el consiguiente distanciamiento social. En esta dicotomía la posibilidad de tener éxito depende de la formación y la educación, la preparación para competir en el marco de una economía global. En este orden de cosas, la función de los gobiernos consiste en procurar las mismas oportunidades de recibir la formación en la que se fundamenta el éxito. Esto tiene

como consecuencia que quienes tienen éxito, quienes alcanzan los lugares privilegiados de la sociedad, consideran que se merecen el éxito que poseen; y, de la misma manera, quienes han quedado rezagados también son considerados merecedores del lugar que ocupan. Los ganadores creen que su éxito es merecido, creación suya; los perdedores, por su parte, acumulan ira y resentimiento, emociones y afectos que,

según Sandel, están a la base del surgimiento de los populismos autoritarios.

Sandel reconoce que la fe en el ascensor social ya no está operativa, que la retórica de las oportunidades ya no posee fuerza inspiradora. Escribe Sandel: “más que una protesta contra los inmigrantes y la deslocalización, la queja populista va dirigida contra la tiranía del mérito. Y está justificada”¹. Considera que lo meritocrático es lo propio de las élites, un ideal de las élites. La meritocracia actual ha derivado en una especie de “aristocracia hereditaria”. Creo que Sandel se equivoca al obviar lo más propio del proyecto reaccionario: recobrar la fe en el proyecto meritocrático señalando como chivo expiatorio a las minorías que lo impiden. Los llamados populismos autoritarios no son tanto una respuesta a *la tiranía del mérito*, como a la supuesta *tiranía de las minorías*.

La forma propiamente reaccionaria de politización apunta a un agravio comparativo: otros (las minorías) le han arrebatado aquello sobre lo que creían tenían derecho. La clase media, el sujeto que encarnaba *el sueño americano*, se ha roto. Ha perdido la posibilidad de encarnar el país y por ello mismo han sido relegados y condenados al olvido. Consideran que no merecen caer a los lugares de la marginación, pues no es su lugar natural. Por eso caen en lo reaccionario y en el pesimismo: todas sus demandas comienzan con ‘recobrar’, ‘restaurar’, ‘devolver’. “Los perdedores” son aquellos que considera que le están arrebatando sus derechos naturales. Y pretenden expulsar a quienes se han entremetido y les impiden volver a ser. El reverso de conseguir éxito a través de la meritocracia, de volver a hacer posible *el sueño americano*, es el intento de evitar el fracaso. De ahí su rencor, defensivo y reaccionario, y la pulsión por la restauración de algo perdido. O sea, el futuro anhelado como promesa de retorno.

Thomas Jefferson, el tercer presidente de EE.UU., dijo a principios del siglo XIX que “la naturaleza es la que asigna las clases”. La clase media siempre fue hija de esta concepción. Y la clase media considera que hoy se ha producido una desnaturalización del estatus que por naturaleza les corresponde. Ninguna otra clase hizo tan suyo *el sueño americano*, la posibilidad de progresar en función de las aspiraciones, el talento y la disciplina individual. La clase media considera que le han arrebatado su legado y han sido relegados al córner de la historia al erosionar sus “legítimos privilegios”. De ahí la nostalgia de una jerarquía natural deshecha, por una prosperidad asociada al imaginario de emprendimiento y esfuerzo con bajos impuestos. Es necesario, entonces, mecanismos restauradores que permitan recuperar lo perdido frente al orden natural alterado por las luchas de las minorías.

Así, las antiguas clases medias han devenido superfluas, innecesarias, carentes de uso. Han dejado de poseer el monopolio de la indispensabilidad como condición

¹ Sandel, Michael J., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Barcelona, Debate, 2020, p. 37.

necesaria para el buen funcionamiento del orden social. La sociedad no las necesita, le va igual de bien sin ellas. Han sido desechadas porque ya habían sido construidas como desechables, declaradas superfluas, poco atractivas y sofisticadas, inferiores. En cierto modo, “los perdedores” ocupan hoy el lugar del otrora “ejército de reserva”. Una no-clase desclasada, sin estatus social definido, “extraños cercanos” en tierras vacías y de nadie. El proyecto reaccionario penetra justamente en ese carácter superfluo, politizando supuestas razones evidentes que justifican la reivindicación del derecho a ser lo que fueron.

Lo que las clases medias ansían no es, como sostiene Sandel, el rechazo a *la tiranía del mérito*, sino el retorno de la ficción jurídica de la igualdad de oportunidad, eje del *sueño americano*, que el mercado de opciones de vida sea neutro y no se privilegie las formas de vida progresistas. Las clases medias se sienten hoy fuera de juego, cuales existencias residuales. Esa no fue nunca su condición de partida, como ocurre con las capas sociales empobrecidas en los lugares del mundo con índices altísimos de pobreza, sino el lugar al que los ha arrojado la globalización neoliberal. Pero ese miedo al abandono y la exclusión, la amenaza permanente de que tal condición se actualice, atraviesa a un espectro amplísimo de la sociedad, no sólo a un segmento sociológico específico. Es una posibilidad generalizada. Pero la construcción subjetiva de “los perdedores”, ese modo de hacer pueblo fundado en “la lógica desigualitaria”, introduce un nuevo antagonismo: las élites progresistas vs los perdedores.

François Dubet² sostiene que el resentimiento de nuestros días tiene su explicación no tanto en la amplitud de las desigualdades, sino en “la transformación del régimen de desigualdades”. Las desigualdades ya no son percibidas como inscritas en la estructura social, sino en una dimensión individual. Es este nuevo régimen, las “pequeñas” desigualdades parecen más pertinentes que las “grandes”. Desde esta perspectiva, podemos decir que para los perdedores las grandes desigualdades, aquellas que nos oponen al 1% más rico, son menos significativas que las desigualdades que nos distinguen, y nos ponen en entredicho, con quienes nos cruzamos todos los días en nuestros espacios cotidianos. En este nuevo régimen, nos comparamos con quienes tenemos más cerca.

Que el antagonismo trazado por “los perdedores” no apunte hacia arriba, a capitalistas o patrones, sino a los que consideran más abajo del estrato social, a las minorías, se debe a que la clase media siempre consideró que los de arriba están en su legítimo derecho de estar arriba. Es una lógica de la adecuación, un sentido

² Dubet, François, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y al resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.

platónico de la justicia, el derecho natural a ser ricos y poderosos y el derecho a ser pobre. Aceptan a los ricos porque entienden que existe una correspondencia meritocrática entre esfuerzo y recompensa. No cuestionan los privilegios de los ricos porque el sueño de la clase media es aspiracional: ellos también pueden llegar ahí con esfuerzo, pueden llegar a ser lo que quieran. Y en este contexto de crisis, todas las escenas de igualdad son vividas como humillaciones y ofensas. La lucha de las minorías es el punto simbólico que muestra la inversión competitiva de nuestra época: élites progresistas privilegiadas vs los perdedores, hombres blancos de clase trabajadora, como nuevas minorías oprimidas.

De resultas, el fin de la promesa meritocrática se convierte en un narcisismo herido. Esa es la construcción reaccionaria de “los perdedores”, una minoría para la que no existen leyes de discriminación positiva. El varón blanco heterosexual, construcción de identidad hegemónica, normal y neutral, con voluntad de dominación y exclusión, se siente amenazado. Han convertido a supuesta mayoría silenciosa en una minoría oprimida, el quiebre de una jerarquía simbólica. He aquí la politización de las fuerzas reaccionarias partiendo de los malestares de la identidad blanca olvidada frente a la atención que las minorías raciales y sexuales reciben por parte de las élites.

ANTONIO GÓMEZ VILLAR

La imbecilidad es cosa seria

MAURIZIO FERRARIS

Editorial: Alianza Editorial
Fecha de la edición: 2018
Lugar de la edición: Madrid, España
No. de páginas: 126



Quien lucha contra monstruos debe cuidar de no convertirse por ello en un monstruo. Y si miras durante mucho tiempo un abismo, también el abismo mirará dentro de ti.

F. NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*, 146.

Habiendo citado a uno de los mayores imbéciles intelectuales —para el autor de este libro— podemos preguntar: cuando estudiamos la imbecilidad ¿no nos vemos también permeados por ella? En la respuesta a esta pregunta radica una de las genialidades de Ferraris, y es que la imbecilidad podría ser comprendida ya no exclusivamente como una característica que nos pertenece en cuanto la practicamos —haciendo imbecilidades—, sino también en cuanto somos. Si para Nietzsche el humano era la cuerda entre la bestia y el superhombre, para Ferraris hay que hacer una precisión, el humano sería “el camino intermedio entre un imbécil y su contrario, contrario que tal vez aún no haya aparecido sobre la faz de la tierra” (p. 21). Así, este escrito ofrecería una ilustración del camino que podría recorrer el imbécil para descubrir cómo vivir (94) con su

realidad. Cabe destacar que no decimos “su realidad” solamente por acentuar el aspecto ontológico de la imbecilidad, sino porque no hay que olvidar que Maurizio Ferraris es uno de los creadores del Nuevo Realismo. De esta manera, uno de los objetos centrales de este texto es “conocer el mundo como es para poder cambiarlo y acércalo lo máximo posible a las utopías y a los deseos” (p. 33). Así, el ejercicio de reflexionar sobre la seriedad de la imbecilidad implica una reflexión en el ámbito de la ética.

Con este paradigma filosófico, Ferraris esboza en el epílogo del libro una *Fenomenología del ridículo* (*Phänomenologie des Witzes*) que —en evidente parodia a Hegel— recorre algunos momentos en que podemos apercibirnos de nuestra imbecilidad y cómo obtener rendimientos intelectuales de ella. Así, el propio libro, que se divide en un prólogo y cuatro secciones, podría ser leído como un espejo del epílogo. Como una buena parodia a la *Fenomenología*, podemos detectar un movimiento doble, por un lado, el del imbécil que se percata de su imbecilidad y permite el desarrollo de sus formas. Por el otro lado, el del imbécil ya consciente que nos guía por esta dialéctica. El primer movimiento actuará desde la siguiente máxima: “[...] en sustancia y de manera transcategorial, defino la imbecilidad como ceguera, indiferencia y hostilidad a los valores cognitivos” (p. 12) y el último será consciente de que “la imbecilidad es el motor fáustico de todo progreso humano, pero también es cierto que el resultado indefectible de este progreso consiste en revelaciones siempre nuevas de la imbecilidad” (p. 97). Evidentemente, este progreso no podría ser llevado a cabo sin una cuota de humor e insultos.

De esta manera, el “sentido” de la imbecilidad se esboza en la figura de la *certeza sensible*, por lo que su objeto inmediato es la ridiculez de los otros. No todos sabemos lo ridículos que somos, e incluso los que se dedican a la filosofía muestran su ridiculez al analizar la imbecilidad tomando distancia de ella. Si Byung-Chul Han acusa al progreso técnico de volvernos imbéciles (p. 28), entonces él no es capaz de observar lo que a él —y a todos nosotros— le corresponde de imbecilidad en tanto que humano. Derivado de una referencia etimológica, Ferraris nos indica que “imbécil” deriva de *in-baculum*, una entidad de carácter débil, que exige el desarrollo de la técnica para sobrevivir y, a pesar de ello, la humanidad no supera esta debilidad. Posiblemente hoy somos menos imbéciles que nuestros antepasados, pues hemos sido capaces de ver los problemas de la discriminación o la destrucción indiscriminada del medio ambiente y las entidades no humanas con las convivimos. Es decir, respetamos ciertos valores cognitivos...al menos algunos de nosotros lo hacemos. El asunto de la relación entre la técnica y nuestra condición ontológica está en que en nuestra época la imbecilidad se ha democratizado. Este libro de Ferraris y sus copias digitales siempre recordaran que el filósofo surcoreano es capaz de observar la

imbecilidad de otros, pero no la suya misma. He aquí el primer logro del recorrido: la imbecilidad es cosa seria, porque es real y porque podemos transformarla. Nacemos imbéciles, nos hiperdocumentamos como tales, y podemos reconocer nuestra condición.

Insultar filósofos no es solamente un gran acierto humorístico, sino también otra manera que tiene el imbécil de llegar a la figura de la *conciencia*. Nuestros maestros —la elite intelectual— son imbéciles y nos reímos de ellos, pero ¿no seré yo también uno? Ferraris muestra un movimiento clave en el que aperebirse de la imbecilidad intelectual da cuenta de que todos participamos de este trasfondo ontológico, incluso los que acusan la imbecilidad de los otros. Además, demuestra que solamente iluminando la imbecilidad de la élite es que podemos tomar distancia de las doctrinas. Es cierto, la relación de Heidegger y el nacionalsocialismo puede ser nombrada ‘estupidez’ (*dummheit*), pero también puede ser considerada como un *Ereignis*, un evento que tiene impacto en la historia. Y por qué no, un evento que gracias a sus discípulos crea un método capaz de producir legiones de imbéciles (p. 49). Esto se reflejaría especialmente ahí donde los intelectuales creen saberlo todo e incluso venden su sabiduría. El filósofo italiano destaca, en este último sentido, al psicoanálisis como una de las instancias que permitiría dudar de nuestra supuesta no-imbecilidad, ya que, luego de la sesión de terapia, incluso el analista lacaniano (Sujeto Supuesto Saber) y su sabiduría podrían revelarse como imbéciles. Si ellos son imbéciles —filósofos y terapeutas—, ¿por qué yo no podría también serlo? Y peor aún: ¿por qué nuestros líderes políticos no podrían también serlo?

El burlarse de los otros, por su imbecilidad, permite que tome *autoconsciencia* de mi condición de risible (p. 101). No solamente puedo reírme de mí, sino que también puedo ser risible para los demás. Sin embargo, Ferraris destaca que *a priori* es menos imbécil el que sabe que es imbécil, pues la cultura puede ser permeada por la imbecilidad, de la misma manera que la política puede ser explicada por ella. De hecho, podríamos decir que la imbecilidad también es capaz de ofrecer una cosmovisión (*Weltanschauung*) capaz de negar la realidad. Así la política puede ya no entenderse desde las categorías políticas de amigo o enemigo, sino desde la relación entre el que imbécil que niega su imbecilidad y su contrario —no el sabio, por supuesto, sino el que no admite para sí, porque no puede o quiere, a la imbecilidad anterior—. Heidegger es quien, en este caso, le permite a Ferraris ilustrar el devenir político de la imbecilidad de las élites. Los ejemplos son sencillos: ¿cuál sería el problema de la “falta de *Heimat*”?¹ ¿por qué hay tanto esfuerzo en crear interpretaciones para salvar los *Cuadernos negros*? ¿por qué esforzarse en la desnazificación del

¹ Evidentemente Ferraris está jugando con los sentidos posibles de *Heimat*: ¿patria o morada?

autor? (pp. 63-64).

En un sentido paródico, el ejercicio del italiano es muy inteligente, en la medida en que él continua su ilustración de la figura de la *autoconsciencia* apelando disimuladamente a las categorías del amo y del esclavo cuando afirma que “no hay dudas sobre qué movía a un obrero a ir a la fábrica” a trabajar, pero “está mucho menos claro qué induce a su descendiente a trabajar gratuitamente cargando contenidos en la red social” (p. 67). Inmediatamente después de esta referencia, se refiere, desde su perspectiva *realista*, al esfuerzo que realizan los intelectuales por explicar la imbecilidad en la dimensión política. Quizás somos esclavos de las redes sociales, sí, pero también somos esclavos de la imbecilidad en la medida en que generamos conceptos como los de “ideología” o “falsa conciencia” para intentar explicar el comportamiento irracional de nuestra élite intelectual y los actores políticos. Con esta advertencia, el autor nos deja ver que la primera definición de imbecilidad puede leerse tanto ontológica como antropológicamente. La efectiva “autoconsciencia” sería ya no justificar nuestra imbecilidad por medio de conceptos que intenten explicar nuestra alienación, sino, emprender una “historia de la revelación” (p. 69). Es decir, darnos cuenta de que, a pesar de que no somos demasiado inteligentes, podemos llegar a tomar distancia de nuestra estupidez.

El rendimiento de este proceso es, quizás, la afirmación más valiente del libro. Sí, la imbecilidad es cosa seria, pero se puede concluir que el cruzar la cuerda hacia lo contrario de la imbecilidad es posible. El progreso respecto a nuestra condición ontológica es contrastable en nuestra historia, sin embargo, este no pudo haber sido posible sin la propia imbecilidad. Así, la figura de la *razón* encuentra su lugar en la paradoja de que siempre somos inconscientes frente a la inmediatez de nuestra imbecilidad. Esta fenomenología paródica cierra con una aporía que, a nuestro parecer, deberá mover a la reflexión a quienes nos dedicamos a la “imbecilidad” que puede ser la filosofía:

“Porque es preciso no olvidar que, en todo caso, los imbéciles son muy irritantes y que es desagradable descubrirse imbécil. Pero si la imbecilidad nos pone en comunicación con las raíces más nobles del espíritu, ya no se sabe en realidad qué hacer ni qué pensar” (p. 94)

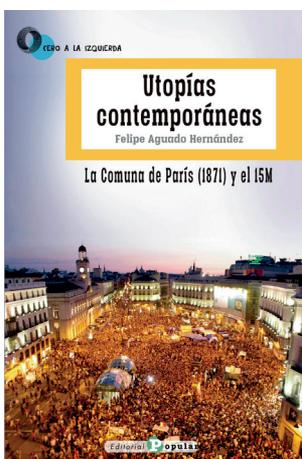
NICOLÁS ROJAS CORTÉS²

² Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

Utopías Contemporáneas

FELIPE AGUADO HERNÁNDEZ

*Editorial Popular. Colección Cero a la Izquierda
Madrid. 2021. 198 páginas. 14 euros*



El libro tiene dos partes claramente diferenciadas: La Comuna de París de 1871 y El 15M de 2011. Hay que empezar intentando comprender la publicación conjunta de sendos análisis. Hay varias razones que lo justifican.

Por una parte, que ambos son acontecimientos de gran importancia en la historia, y no sólo de los movimientos sociales, sino en la historia general. En ambos casos los hechos analizados supusieron un cambio profundo de época: En el primero, la expansión del imperialismo con la generación paralela de los grandes sindicatos y partidos socialdemócratas; en el segundo, la expansión de la economía de los *big-data* y la generación paralela de las nuevas formas políticas y de movimientos sociales que vivimos en estos momentos (ruptura de los bipartidismos, formaciones políticas de nuevo tipo, toma del espacio público, avance de la extrema derecha ...).

Por otra parte, el carácter utopista de ambos acontecimientos. Es verdad que hay entre ambos procesos muchos hechos históricos de calado, pero lo que relaciona

profundamente los dos que se consideran en este libro es su singularidad respecto a los análisis del sistema que hacen, los objetivos de transformación social que formulan, las formas organizativas de democracia directa que practican, los modos de convivencia interna y de solidaridad. En ambos acontecimientos se nos revela el propio sistema capitalista como la causa de los problemas y males que aquejan a la sociedad. También en los dos aparecen unos planteamientos de transformación radical del sistema. Particularmente, lo que más va a asemejar a ambos acontecimientos son las formas organizativas basadas en la democracia directa asamblearia participativa. Y también en ambos procesos se nos manifiestan las formas de convivencia solidaria, la inclusividad, la igualdad como elementos centrales de los acontecimientos, que no son sólo políticos ni económicos, sino también convivenciales. No ya se trata sólo de construir ciudadanos, sino más allá, de desarrollarnos como “personas”. Y todo ello es precisamente lo que define un movimiento social, económico y político como una utopía.

Hay otros momentos históricos que se podrían enlazar con los dos que el libro contempla: los primeros momentos de los sóviets, las colectivizaciones de la Guerra Civil española, el Mayo-68. Sin embargo, los dos que analiza la obra tienen un común denominador, importante en los tiempos que vivimos: En ambos casos tenemos un aniversario notable: el 150º para la Comuna y el 10º para el 15M. Precisamente el entrelazamiento social y cultural de ambas conmemoraciones es lo que permite hacer análisis comparativos y mostrarlos como pertinentes. Es lo que se intenta en la obra.

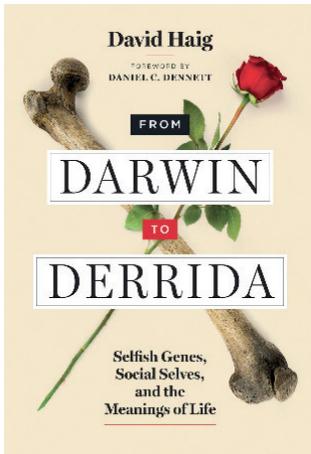
Se ha suscitado recientemente el debate sobre la conmemoración de “derrotas” sociales como las de la Comuna o el 15M. Rosa Luxemburgo escribió, ya cercana su muerte, en un artículo sobre la derrota de los Consejos Obreros en la Alemania de la primera posguerra: *Dónde estaríamos hoy sin esas “derrotas”*. Lo trascendental para la historia no es tanto la “derrota” de las revoluciones o de los movimientos sociales sino el hecho mismo de que se produjeran. Porque más allá de una derrota, esos movimientos hacen avanzar los procesos sociales y políticos y su conmemoración es expresión de que siguen estando entre nosotros y seguimos aprendiendo y construyendo a partir de ellos. También Marx dijo de la Comuna que su importancia era precisamente *su existencia*. Por eso tienen sentido y son importantes los actos conmemorativos, entre ellos el presente libro de análisis y reflexiones.

M.PAZ MOLINA

From Darwin to Derrida. Selfish Genes, Social Selves and the Meanings of Life.

DAVID HAIG

Massachusetts: THE MIT PRESS. 2020. 512 págs.



From Darwin to Derrida de David Haig puede ser entendido como una contribución al proyecto filosófico consistente en determinar cómo las cosas se relacionan entre ellas¹, uno que debería interesar a los filósofos en general, sin importancia del área del que provengan. La región específica de las cosas en las que el autor se centra abarca los productos de la evolución y ahonda en cómo la teoría evolutiva nos enseña a inteligirlos (a través, siempre, de una teleología naturalizada). Como biólogo evolutivo, David Haig ha venido desempeñando un papel decisivo a la hora de ampliar la teoría de la evolución centrada en el gen de Richard Dawkins, iluminando, en ese proceso, los fenómenos de la impronta genómica y el conflicto intragenómico². En el presente libro nos presenta un panorama general congruente con dicha perspectiva, tocando, en esa presentación, una variedad

¹ Sellars, W., "Philosophy and the Scientific Image of Man" en Robert Colodny (ed.), *Science, Perception, and Reality*. Humanities Press/Ridgeview. pp. 35-78, 1962.

² Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.

de controversias científico-filosóficas presentes en el campo de la biología. Una buena parte de sus capítulos son revisiones de trabajos previamente publicados, inclusive varios de los ensayos que aparecieron en la revista *Biology and Philosophy*. En aquellos otros que son completamente novedosos, Haig se atreve a transitar las turbulentas aguas de la intencionalidad y el significado, tratando, en ese proceso, de exorcizar los fantasmas de la comúnmente llamada “maquinaria semántica” (en lo que sigue, sin embargo, sugeriremos compañeros de viaje alternativos a Jacques Derrida).

Los filósofos, en general, apreciarán la familiaridad de Haig con la literatura filosófica contemporánea, así como con la forma en que sitúa históricamente determinadas controversias y los términos implicados en ellas. Los puntos más obvios, en este sentido, serían la cuestión de la teleología en la ciencia o la cuestión del significado, a los cuales haremos alusión más adelante. Aparte de ello hay, sin embargo, otros, tales como el debate en torno a la identidad personal, donde la figura de Adam Smith es de vital importancia (véase el capítulo 8); cómo replantear el estatuto de la fenomenología y la hermenéutica sin presuponer una separación entre ciencias del espíritu y de la naturaleza (véase el capítulo 15); o, incluso, una tentativa de exploración de cuestiones ligadas a la autoría (véase, entre otros lugares, la introducción).

Desde un punto de vista más doctrinal, los filósofos de la ciencia, primero, valorarán la afición de Haig por identificar los “embrollos semánticos” hallados en el corazón de la controversia científico-filosófica, así como su insistencia en el poder de las distinciones para desanudarlos (p. 197). Estos no serán los únicos en interesarse por el proyecto de naturalización de Haig. También lo harán, presumiblemente, los filósofos morales atraídos por los influyentes intentos de aprovechar la teleología biológica para sus propios fines (siendo Korsgaard³, Thompson⁴ y Foot⁵ tres ejemplos de ello).

Huelga puntualizar que el naturalismo de Haig está, además, transitado por un espíritu pragmático que es común en muchos científicos en activo y al que deberían estar más abiertos los filósofos. Para un espíritu tal, la prueba es el componente fundamental, y una investigación filosófica adecuada no debe sino acomodarse a ella. Haig ha generado muchas investigaciones empíricas fructíferas desde el punto de vista del “gen estratégico”, pero también lo han hecho otros biólogos con los que se enfrenta desde orientaciones teóricas alternativas. El espíritu pragmático de Haig

³ Korsgaard, C., *Self-Constitution*. Reino Unido, Oxford University Press, 2009

⁴ Thompson, M., *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Estados Unidos, Harvard University Press, 2008.

⁵ Foot, P., *Natural Goodness*, Reino Unido, Oxford University Press, 2001.

respetar las herramientas utilizadas para una investigación fructífera, pero sin insistir en lo que Daniel Dennett, autor del prólogo del libro y una de sus mayores influencias, ha llamado la actitud de “realismo de vigor industrial”⁶. Tampoco insiste, por cierto, en que solo pueda haber una teoría. Aunque Haig se defiende de forma hábil y solvente contra sus críticos, a su vez desmiente, él mismo, el estereotipo aún reinante de los adaptacionistas como “panglossianos totalizadores”⁷. Su postura, en fin, puede ser calificada de pluralista y conciliadora, algo que queda bien reflejado en los capítulos “Sameness and Difference” y “Fighting the Good Cause”, donde el autor se compromete con programas de investigación biológica alternativos sobre cuestiones de homología (relacionadas, más específicamente, con asuntos de individuación biológica) y de teoría de los sistemas de desarrollo.

Las estrategias teleológicas para dar sentido al mundo, ora humano ora natural, son omnipresentes y puede que incluso tengan una fuente innata⁸. Es notable, en ese sentido, que éstas aparezcan con tanta recurrencia en los infantes y que fuera un componente central no solo de uno de los primeros y más amplios intentos de elaborar una teorización sistemática del mundo (a saber, Aristóteles), sino también de todo el pensamiento griego. La teleología, en fin, ha permanecido viva a lo largo de la historia, pese a los continuos esfuerzos de su pulverización desde el mismo comienzo de la era científica (remitimos al primer capítulo de Haig para este asunto, que bien podría ser considerado uno de historia de la ciencia). Según muchos, incluido el propio autor, es un error tan tentador como real pensar que Darwin contribuyó a despedirse de la teleología de una vez por todas, aunque la evolución por selección natural haya alterado nuestra forma de pensarla. Para Haig, la apelación a causas finales (el uso de la terminología aristotélica es una constante en su libro, algo que le convierte en una lectura de interés para especialistas en este pensador), a funciones al interior de la biología, es una forma efectiva de resumir o condensar patrones históricos especiales de causas eficientes, patrones a los que él llama “procesos recursivos” y en los que todas las poblaciones sometidas a la selección natural participan (p. 230).

Esta forma de expresarlo puede dar a entender que la posición de Haig en lo que a la teleología respecta es instrumentalista más que realista. En efecto, su concepción de la teleología no es ni la de Aristóteles ni la de Kant, en tanto esta última demanda algo más que una justificación pragmática o una interpretación a posteriori

⁶ Dennett, D., “Real Patterns”, *Journal of Philosophy*, 88(1), pp. 27-51, 1991.

⁷ Gould, S. J. y Lewontin, R. C., “The Spandrels of San Marcos and the Panglossian Paradigm”. *Proceedings of the Royal Society*, B, 205, pp. 581-598, 1979.

⁸ Keleman, D., “Teleological minds: How natural intuitions about agency and purpose influence learning about evolution” en Rosengren, K. y Evans E. M., *Evolution challenges: Integrating research and practice in teaching and learning about evolution*. Reino Unido, Oxford University Press, 2011.

de los hechos científicos. Haig trata de destacar, sin embargo, la importancia del pensamiento teleológico en la evolución, enfatizando cómo una completa y puramente eficiente descripción causal de los eventos biológicos sería inútil o directamente imposible. En medio del vasto océano de las causas eficientes que producen efectos biológicos hay procesos cruciales que son incapturables sin las herramientas de pensamiento de la teleología (pp. 233-234). Es bien sabido que una cantidad importante de biólogos no están de acuerdo con este punto de vista y estiman, por tanto, que la teleología es eliminable. Lo que éstos no saben, en su opinión, es hasta qué punto confían en ella a la hora de llevar a cabo sus teorizaciones. No trataremos de hacer balance aquí de la susodicha controversia: nos basta con constatar que el papel de la teleología en el entendimiento humano del mundo sigue siendo un lugar de profundos enfrentamientos teóricos que atañen tanto a filósofos como a científicos. Lo que sí nos atrevemos a afirmar es que Haig está a la vanguardia de este debate, siendo un pensador muy bien informado filosóficamente. Su voz es una que, a todas luces, ha de ser escuchada.

El uso por parte de Haig de términos tales como “propósito”, “agencia” y “estrategia” no debe concebirse como una confirmación del uso de nuestra teleología manifiesta⁹, lo cual es meritorio. Haig perfora esta imagen mayormente a través de la constatación de que los organismos no son simples unidades de propósito, bien sea el suyo o el de su genoma, sino la construcción engorrosa de equipos de genes estratégicos en competición. La lógica de la teoría de la selección de parentesco permite asimetrías de interés para los alelos derivados maternalmente frente a aquellos otros derivados paternalmente. En las especies no monógamas, en particular, es más probable que los primeros tengan copias en los hermanos cercanos que los segundos, lo cual confiere a cada uno de ellos diferentes probabilidades de perpetuación junto con las estrategias que las acompañan. La teorización sobre la lucha resultante entre los dos grupos ha llevado a Haig a lugares fascinantes, lo cual, por sí solo, sería una razón para leer el libro.

Por último, consideramos que el desafío filosófico sobre la unidad de los individuos (yoes, entidades corpóreas...) es también de gran valor. ¿Cómo cambiaría nuestra visión de las mentes y los yoes si partiésemos de los genes y los organismos, en vez de reaccionar defensivamente ante ellos? Esta pregunta no entraña por nuestra parte un compromiso firme con el acercamiento de Haig, sino más bien una llamada a tomársela en serio, ampliando, así, las posturas conceptuales actualmente existentes en el panorama filosófico. Su trabajo provee, en fin, un gran ejemplo de cómo una cuidadosa atención a los desarrollos empíricos en las ciencias puede

⁹ Sellars, W., “Philosophy and the Scientific Image of... op. cit.

trastocar hábitos del pensamiento demasiado bien arraigados en el campo de la filosofía.

Si los argumentos de Haig en buena parte del libro remiten a un compromiso firme con la utilidad empíricamente fructífera del pensamiento teleológico, el último tramo, que aborda el “significado”, tiene como objetivo más directo exorcizar los fantasmas metafísicos mediante un cambio de perspectiva. Haig propone identificar los significados con eventos discretos, esto es, con “acciones” realizadas por cualquier cosa que sea capaz de “interpretar” información (en el sentido técnico de Shannon-Weaver). Un ejemplo de ello sería el *output* de proteínas resultante de la interacción de un ribosoma con el ARN mensajero. Si seguimos a Haig, “interpretación” y “significado” serían eventos omnipresentes existentes desde hace miles de millones de años y capaces de ser leídos como cualquier proceso biomecánico. ¡Nada, pues, de fantasmas (del significado)!

No queda del todo claro, sin embargo, por qué es necesaria esta redescrición ni cómo nos puede ayudar. En este sentido, Haig no aclara en qué se diferencia su marco conceptual de aquellos otros anteriores que tratan de localizar el origen del significado en la evolución biológica y la señalización prehumana¹⁰. Tampoco su imagen de interpretaciones sobre interpretaciones, sin remisión a otros significados últimos que las aseguren, es extraña a la filosofía analítica del lenguaje: precisamente ello está en el corazón de la teoría del significado tanto de Quine como de Davidson. Puede que la novedad resida en su insistencia en el nominalismo, bajo el cual cada significado sería un evento espacialmente localizado. Si este fuese el caso, convendría, entonces, recordar la lección anteriormente señalada en lo tocante a la teleología: del mismo modo que es útil generalizar sobre propósitos y funciones para captar las cualidades especiales de procesos recursivos, sería extremadamente útil hacerlo para hablar de “significado” más allá de expresiones y acciones específicas. Para, si se prefiere, teorizar sobre procesos especiales de comunicación, razonamiento u otros fenómenos. Celebraremos ver más frutos resultantes del marco conceptual de Haig en lo tocante al significado, teniendo en cuenta que, sin embargo, queda por argumentar cómo el suyo encaja con otros ya existentes (cómo los mejora o, por qué no, los socava).

ENOCH LAMBERT, ADRIÁN SANTAMARÍA PÉREZ

¹⁰ Millikan, R., *Language, Thought, and other Biological Categories*, Estados Unidos, The MIT Press, 1984. También Skyrms, B., *Signals: Evolution, Learning, and Information*, Reino Unido, Oxford University Press, 2010.

Crisis y revisión del liberalismo en el periodo de entreguerras.

HUGO AZNAR, KATIA ESTEVE
(EDITORES)

*Tirant humanidades,
Valencia 2022.*

ISBN: 9788418802409. 455 pp.



El liberalismo como tercera vía entre *hunos* y *hottos* (que diría Unamuno) siempre resulta interesante. Este libro editado por Hugo Aznar y Katia Esteve viene a cubrir un trecho histórico del liberalismo: el periodo de entreguerras. No es un libro aislado, sino que se inserta en un proyecto de investigación más amplio que lidera el propio H. Aznar desde hace años. El volumen recoge catorce trabajos de especialistas que trazan una precisa radiografía de la revisión a la que fue sometida la tradición liberal en la primera mitad del siglo XX, aunque inevitablemente a veces se toman las aguas de un poco más arriba, y en ocasiones los autores estudiados llegan casi a ser contemporáneos nuestros. La obra se estructura en torno a núcleos geográficos: Gran Bretaña, EEUU, Europa y por último varios capítulos dedicados al liberalismo español. En todos parece que la idea fundamental que se repite sea: el liberalismo clásico pecó de individualista, y hay que enriquecerlo con los diversos aportes sociales y de refuerzo por parte del Estado que variarán en función del autor estudiado.

Tras la panorámica introducción de los editores, el primer capítulo es un espléndido y denso trabajo de R. Bellamy, catedrático del University College London: *El estado liberal democrático: defensas y desarrollos*, donde presenta los hilos fundamentales del liberalismo americano y europeo que va de 1918 a 1945. Identifica al mercado, el desgaste de la propia democracia y el cambio de valores como los tres factores que desafiaron la democracia liberal. En América Dewey busca completar el individualismo del liberalismo con políticas de bienestar, seguros por desempleo, etc. Sin caer en el redistributismo socialista apuesta por una intervención decidida del Estado. En una línea parecida, Keynes identifica en los mercados una de las causas de la guerra y propone también la intervención, aunque en menor medida que Dewey. En Europa Mises defiende que la planificación de millones de interacciones es imposible, mientras que Pareto analiza las democracias en términos de élites políticas que cortejan a sus votantes; Weber en fin apunta que el liberalismo clásico es tan irreal por abstracto como la planificación socialista. Pero todas estas posturas a partir de 1945 evolucionan hacia otros postulados.

La profesora Katia Esteve analiza *Los orígenes del new liberalism: liberalismo ético e idealismo británico*. Asume con Carlyle que la historia de la cultura es un desarrollo de la historia de la libertad, aunque sorprendentemente parece que la revolución industrial viniera más a traer problemas que a resolverlos (p. 64): por ello había que reformar el liberalismo clásico. Primero Owen y luego Mill dan base para un liberalismo que apueste por la reforma social, porque no basta el *laissez faire*. En la escuela de Oxford, Hill Green apunta acertadamente que el individuo depende de la comunidad en la que se inserta, mientras que en la Sociedad Fabiana se intenta mezclar el liberalismo con el socialismo, huyendo de los postulados marxistas. Las líneas maestras de este *new liberalism* son: ponerle coto al *laissez faire*, tener en cuenta a la comunidad y no solo al individuo, que el Estado se encargue de remover los obstáculos para el desarrollo, pero que esta intervención estatal no ahogue el desarrollo personal. Como principales figuras de estos planteamientos tenemos a Hobson y Hobhouse, quienes demuestran que el desarrollo del individuo no está reñido con el Estado del bienestar.

Continuando en Gran Bretaña, el catedrático de Granada, José Luis Monereo, estudia a *Laski y Hobhouse: las trayectorias del liberalismo social inglés*. Parte de la tesis del agotamiento del modelo liberal individualista. En este contexto, el primer Laski propone un liberalismo social de inspiración Fabiana, que sabe unir a las cuestiones teóricas la práctica política. Para este autor el Estado es la cúspide del edificio social moderno, integrando los diversos intereses de los grupos que lo componen; pero a la vez hay que aspirar a la internacionalización: porque el Estado es protector de los intereses del capitalismo, y sobre todo de la guerra. El segundo Laski, sin embar-

go, tuvo una deriva que lo acercó aún más al marxismo. Hobhouse por otra parte también intenta superar el individualismo, al descubrir que la sociedad se forma naturalmente, y que el orden social ha de darse para que la persona se desarrolle con normalidad. El intervencionismo estatal es necesario en el trabajo, la protección al desempleo, etc. Parecería que la propia evolución social conduciría al intervencionismo estatal de modo progresivo, sin rupturas ni revoluciones.

Sin salirnos del ámbito angloparlante, nos centramos ahora en Norteamérica. Juan G. Morán, profesor en la UNED, estudia el cambio *De la gran depresión a la gran recesión: el legado liberal-democrático de John Dewey en perspectiva histórica*. El autor más relevante aquí es Dewey, que se aparta no sólo del liberalismo clásico, sino incluso de las políticas del *New Deal* por considerarlas poco sociales. El *New Deal* de Roosevelt había supuesto incremento de la obra pública, subvención a los precios agrícolas, reducción de la jornada laboral, regulación del mercado bursátil, seguridad social, política fiscal, etc. Pero para Dewey esto es insuficiente y se sitúa más a la izquierda que Roosevelt, con un movimiento al que llama *renascent liberalism*. Según Dewey hay tres oleadas de liberalismo: el clásico del *laissez faire*; el reformista blando o *new liberalism* que incorpora tímidas reformas sociales; el radical (que él mismo propone): la planificación social, la economía socializada, “el control social de las fuerzas económicas” (lo cual puede sonar paradójico, tratándose de liberalismo). Concluye el autor con una analogía con el presente, reconociendo que en la historia no se dan leyes inexorables.

También en Norteamérica se sitúa *El caso de Roscoe Pound. El New Deal como encrucijada para el progresismo jurídico liberal norteamericano*, analizado por Leopoldo García, profesor titular de la Universidad CEU UCH y traductor del ensayo introductorio de Bellamy ya comentado. Descubrimos aquí una interesante aplicación de las ideas liberales al campo jurídico. Roscoe Pound es un juez norteamericano que en un principio propone una “jurisprudencia sociológica”: un ejercicio del derecho que tenga en cuenta los condicionantes sociológicos y no se limite a la aplicación mecánica de la ley. Esto encuadraría a Pound dentro del *progressive movement*, en una línea progresista. Sin embargo, algunos radicalizaron estos postulados y Pound fue tomando cada vez más distancia de los planteamientos progresistas. En el caso de Sacco y Vanzetti, el juicio de dos anarquistas que polarizó a la opinión pública norteamericana, Pound abogó por la pena de muerte alineándose así con los conservadores. Más tarde incluso se opondría a la política del *New Deal* por excesivamente intervencionista. Sus relaciones con la Alemania de Hitler antes de la guerra supuso su declive definitivo, a la luz de los desgraciados sucesos posteriores.

El último de los autores norteamericanos estudiados es el periodista e intelectual *Walter Lippmann y la refundación del liberalismo*, presentado de la experta mano

del también editor del libro Hugo Aznar. Lippmann es el periodista político más leído del siglo XX y a él se debe el famoso “coloquio Lippmann” al que acudieron en 1938 egregios intelectuales y que sirvió para redefinir las coordenadas del liberalismo político y económico. Ante todo está la conciencia de que el crack del ‘29 supone el fin del liberalismo clásico, lo cual lleva a Lippmann a enfrascarse en un programa de formación personal que le permita entender la compleja realidad en la que se encuentra. En el libro “El método de la libertad” Lippmann reconoce que la acción libre requiere condiciones sociales adecuada que son propiciadas por el Estado, alejándose del colectivismo absoluto marxista: “Se ha convertido en algo necesario crear un poder colectivo para movilizar recursos colectivos y elaborar procedimientos técnicos mediante los cuales el Estado moderno pueda equilibrar, igualar, neutralizar, compensar, corregir los juicios privados de las masas de individuos” (p. 191). En el libro “The New imperative” propone de nuevo el intervencionismo. Y sin embargo, en “The good society”, empieza en la línea de Mises o Hayek a criticar el intervencionismo, reconociendo con razón que el liberalismo progresista o radical (¿alusión a Dewey?) es totalitario en su concepción de la sociedad (p. 203). Pero en la segunda parte del mismo libro encontramos un planteamiento aparentemente contrario, porque admite que el liberalismo debe perfeccionarse por la reforma social, adoptando políticas de protección de recursos naturales, de limitación de las grandes corporaciones industriales, aumentando el gasto en higiene, educación u obras públicas. Según el autor del capítulo no se trata de dos partes contradictorias sino complementarias: porque obedecen a propósitos distintos e incluso fueron escritas en momentos distintos. La aspiración última de liberalismo de Lippmann sería la exigencia moral de tratar al otro como personas, no como esclavos.

Interesantísimos resultan los dos capítulos que siguen (al menos para el que esto escribe, aunque esto siempre depende de perspectivas personales). Paloma de la Nuez, profesora de la Universidad Rey Juan Carlos, presenta *La escuela austriaca*. La crisis del petróleo del '73 supuso el fin del kenesianismo y la recuperación de las ideas más interesantes de la escuela austriaca. La desconfianza hacia las matemáticas o la concepción praxeológica de la economía como leyes a priori han granjeado cierta desconfianza hacia los austriacos. Pero se trata de un programa de investigación (diríamos, en terminología de Lakatos) robusto, iniciado por Menger, Wieser y Böhm-Bawerk, continuado por von Mises y Hayek o más recientemente Kirzner y Rothbard. Varias serían las características de esta escuela: el economista es un humanista porque las ciencias sociales no pueden ser asimiladas al paradigma de la ciencias naturales; la metodología en ciencias sociales debe ser la del individualismo metodológico porque quien toma decisiones al fin y al cabo es la persona concreta; el valor en economía no viene dado ni por el objeto en sí, ni siquiera por el trabajo

que costó producirlo, sino por la apreciación subjetiva de las personas; la planificación económica está abocada al fracaso porque supone la fatal arrogancia de pensar que alguien puede tener el conocimiento de miles de personas interactuando; las instituciones más importantes (tales como el dinero, el derecho y similares) surge sin planificación, desde un orden espontáneo dinámico y abierto. Todo esto cristaliza en unas ideas políticas: el Estado liberal y la democracia son los mejores medios para asegurar el cumplimiento del desarrollo personal; pero el Estado ha de limitarse a garantizar la igualdad ante la ley: no necesitamos tanto un Estado del bienestar (porque caerá en la tentación de la planificación generando problemas no previstos) cuanto un Estado de derecho que garantice el libre desarrollo de cada uno, incluyendo la libertad de ayudar a quien uno quiera. Todo esto, teniendo en cuenta que el neoliberalismo es algo más complejo de lo que sus críticos nos quisieran hacer creer (exactamente igual, añadiríamos, a lo que sucede con las ideologías contrarias, que son sistemáticamente simplificadas por sus opositores en orden a ridiculizarlas del modo más conveniente).

Elvira Alonso, profesora en la Universidad CEU UCH profundiza en *El neoliberalismo de Friedrich Hayek: la libertad económica bajo el imperio de la ley*. Hayek es conocido como economista, pero algunas de sus mejores obras, como “Camino de servidumbre” o “La fatal arrogancia”, conllevan una profunda reflexión política. Tampoco es partidario de *laissez faire* (como le acusan sus críticos) sino que para él, el mercado necesita de un marco legal que garantice la libre competencia. El papel del Estado consiste en garantizar la libertad. Más problemática encontramos su crítica a los conceptos de bien común o justicia social. Hayek estuvo presente en el coloquio Lippmann (ya hemos comentado cómo influye en “The good society” del propio Lippmann) que es un cierto precedente de la sociedad Mount Pelerin. En cierto sentido, como apunta acertadamente Foucault, se podrían poner en la misma línea antiliberal a Stalin, Hitler, Roosevelt o Keynes: todos abogando en favor del intervencionismo estatal en mayor o menor medida. La propuesta política de Hayek tiene varios pilares: la libertad individual como ausencia de coacción, que no se puede garantizar sin el Estado; por tanto el fundamento de la libertad es el imperio de la ley (las leyes generales dan seguridad jurídica, los mandatos particulares todo lo contrario); no sólo hay que separar los poderes, sino que el principal poder que debe ser controlado es la administración; la justicia social es una utopía porque no se puede conocer a priori lo que es justo en una sociedad (sin que ello sea óbice para que el Estado deje de garantizar ciertos servicios mínimos). El liberalismo, en fin, no es tanto la democracia sino la isonomía o igualdad ante la ley. Todo esto se basa en una antropología (como toda propuesta teórica) que teniendo en cuenta la ignorancia humana y la confianza en la evolución espontánea del orden social cuenta

con la libertad humana como piedra fundamental del progreso social.

De Austria pasamos al *Liberalismo en Alemania: Wilhelm Röpke y la crisis de su tiempo*, presentado por Antonio Robles, catedrático de ciencias políticas en la Universidad de Granada. El capítulo profundiza en una interesante y algo olvidada corriente de pensamiento político: el ordoliberalismo. Se trata de un liberalismo árquico porque parte de la pluralidad de poderes que se dan en la sociedad y que deben dialogar entre sí. El mercado y la competencia nacen en un orden histórico determinado, nunca de manera espontánea (al contrario que los austriacos, como acabamos de ver). Röpke parte también de la crisis del liberalismo, ante la aparición de las ideologías totalitarias como el comunismo o el fascismo. Pero Röpke no piensa solo, sino que se inserta en la más amplia escuela de Friburgo, que concibe la sociedad como algo compuesto por varios órdenes, uno de los cuales es el económico. Puestos a coordinarse, la coordinación descentralizada es más efectiva que la coordinación centralizada. Röpke se apartó del socialismo de juventud tras leer a von Mises, y su enfrentamiento con el nazismo le obligó a emigrar a Estambul. Propone una vía intermedia entre el individualismo y el colectivismo, inspirada en valores cristianos. Por ello entiende que la crisis de su tiempo no es sólo una crisis económica o política, sino una crisis espiritual: en esto coincidiría en planteamientos cercanos a Ortega o Jaspers. Si se liquidan valores tradicionales se acaba en el totalitarismo gregario de las masas. El Estado tiene su papel, en esta concepción ordoliberalista: impide los monopolios, promueve el cooperativismo, la descentralización y la participación en varios niveles. Si para autores como Villacañas (como recuerda A. Robles) el mal está en el libre mercado, podríamos añadir nosotros que para otros (como los austriacos) el mal estaría en el intervencionismo; pero para Röpke uno y otro parecen compatibles.

El profesor titular de la Universidad de Alicante Manuel Menéndez Alzamora analiza *El liberalismo francés de entreguerras: crisis ideológica y prefascismo*. La tesis es interesante y sencilla aunque, como el propio autor reconoce, no todos la comparan: se trata de considerar “el fascismo como el genuino producto de la degeneración terminal de la cosmovisión liberal” (p. 312). Esta tesis es analizada desde la teoría del cesarismo de Gramsci y desde la historia de la política en Francia. Por un lado la teoría del cesarismo propuesta por Gramsci puede servirnos para explicar el surgimiento y auge del fascismo. Según Gramsci cuando dos partidos o facciones están en lucha y amenazan aniquilarse mutuamente, puede surgir un tercero en discordia que aúne las voluntades de todos: un César, un Napoleón, un Bismarck o en el caso que nos ocupa una tercera corriente política que se sitúa como la solución a la interminable discusión de liberales economicistas y socialistas totalitarios: el fascismo reaccionario. Por otro lado la historia de la política francesa muestra

cómo a partir del '34 la derecha conservadora se radicaliza en Francia. A partir de un espacio o tercera vía de no conformistas (Mounier, Maritain, etc.) se van tensando las posturas. Por nuestra parte nos gustaría apuntalar la tesis del profesor M. Menéndez recordando un hecho llamativo: tres grandes republicanos y liberales españoles, Marañón, Ortega y Pérez de Ayala, tuvieron sendos hijos que se alistaron en el bando sublevado en el '36.

Aprovechando la referencia histórica, llegamos a la última sección del libro en la que se desgranar algunas figuras clave del liberalismo español de entreguerras. La primera de ellas es la de Giner de los Ríos, estudiada por Delia Manzanero, profesora de la Universidad Rey Juan Carlos, en el capítulo titulado *Liberalismo gineriano: educación, selfgovernment, libertad de conciencia y cuestión social*. Giner se encuadra en el krausismo que implantó en España don Julián Sanz del Río, y que ya señalaba algunos supuestos errores del liberalismo clásico: no basta con la libertad negativa de no coacción: hace falta la libertad interior, positiva, de la autodeterminación y el dominio de sí. Pero el krausismo es esencialmente liberal, como le reconocían sus enemigos del tradicionalismo (p.e., Menéndez Pelayo). El valor supremo es la libertad, pero vehiculada por una ley que no se puede imponer, sino que se ha de asumir libremente. Muy acertadamente valora sobre todo la libertad de conciencia porque sin esta libertad interior la libertad exterior carece de sentido. Pero este liberalismo, a diferencia del clásico, se preocupa hondamente por la cuestión social. Se trata por tanto de un liberalismo de raíz ética, que apuesta por la educación como la herramienta fundamental de transformación social, de ahí la fundación de la Institución Libre de Enseñanza.

El volumen también estudia a *Manuel Azaña: un proyecto liberal para la España de entreguerras* de la mano de Manuel Ortega Ruiz, profesora de la Universidad de Jaén. Se trata de una biografía política de Azaña, partiendo de sus inicios republicanos desde su llegada a Madrid en 1898, donde ya defendía la libertad individual, el reconocimiento de asociaciones obreras o la separación Iglesia-Estado. El republicanismo se fragmentó con Lerroux o Melquíades Álvarez (que influyó sobre Azaña). La dictadura primoriverista es apoyada, entre otros, por los socialistas, a cuya facción moderada se acerca también Azaña. Con Acción Republicana Azaña se sitúa a la izquierda del republicanismo, sin dejar de ser liberal. El liberalismo de Azaña se percibe en la reclamación de la soberanía del pueblo, la limitación del poder y la participación ciudadana. Su fe en la democracia le lleva a pensar que mejor es un parlamentarismo defectuoso que una dictadura perfecta. Y además, señala acertadamente que la democracia no está reñida con la meritocracia, porque precisamente “la democracia es el método para señalar a los más capaces” (p. 377). Finalmente logró eliminar la confesionalidad del Estado y la expulsión de los jesuitas, a los que

consideraba como la injerencia de un poder ajeno al Estado (cabría añadir que también en la triste expulsión de los jesuitas, firmes opositores por entonces del liberalismo político, económico y teológico, se echa de ver la política liberal de Azaña).

Pedro Carlos González, profesor titular de política en la UNED, presenta la figura de *Ramiro de Maeztu y la crisis del liberalismo*. Maeztu se inserta en el largo verano liberal (en feliz expresión de Steiner) que va de 1820 a 1915. La juventud de Maeztu estuvo nutrida por las lecturas de Nietzsche, Schopenhauer, Malthus, Stirner, Spencer, Marx o Costa; y se quejaba tanto de la Restauración como de Menéndez Pelayo o la Iglesia. Considera que el dinero debe triunfar sobre la espada del militar, la cruz del religioso o la balanza del juez: le gustaría suprimir el Estado a su mínima expresión, y que fuera el mercado el que marcara la pauta. Mientras vive en Gran Bretaña se acerca al *new liberalism* y al socialismo de los fabianos, del que le atrae su espiritualismo y su antimarxismo. En esta época parece más partidario de un Estado intervencionista. Más adelante en 1911 viaja a Marburgo y comienza a cambiar su visión de algunas cosas; por ejemplo comienza a valorar la inmensa figura de Menéndez Pelayo, aboga más por las cooperativas y considera al Estado como un elemento subsidiario. En la primera gran guerra es aliadófilo por razones religiosas, y le gustaría armonizar el capitalismo con el catolicismo, de ahí que escriba “El sentido reverencial del dinero”. La última etapa de su vida es bien conocida, con su cerrada defensa de la hispanidad y la contrarrevolución. En la revista Acción Española recupera las figuras de Donoso Cortés o Balmes, e incluso se interesa por Hitler (aunque como católico rechace su antisemitismo). Aunque abandone el liberalismo político, sigue aferrado al liberalismo económico (p.e., critica con razón al *New Deal* por intervencionista). En fin, el trabajo del profesor P. C. González da buena cuenta del carácter poliédrico de Maeztu.

El último capítulo se dedica a *La revisión de liberalismo en Ortega*, por parte de Ángel Peris Suay, catedrático en la facultad de Teología de Valencia. También Ortega y Gasset, como los otros autores estudiados en este volumen, toma distancias respecto de liberalismo clásico e intenta conciliarlo con posturas menos individualistas. A Ortega no le place ni el formalismo kantiano ni el utilitarismo individualista: ambos son evidentes abstracciones que no tienen en cuenta el carácter comunitario e histórico del ser humano. El liberalismo clásico individualista nos ha conducido a una sociedad de masas, altamente tecnificada, donde se puede conseguir cualquier cosa, pero que no se sabe lo que quiere: profusión de medios y desorientación de fines. Ortega acepta la intervención del Estado para evitar desequilibrios y situaciones injustas. Entonces, ¿qué es ser liberal? Estad dispuesto a dialogar y negociar con quien piensa distinto. El mero capitalismo trae riqueza, pero desmoraliza a la persona. En cierta época de su vida, incluso aboga por que el Estado se ocupe del

trabajo o el bienestar social: “A esto llamamos, frente al liberalismo económico, la economía organizada”; el Estado debe funcionar como si fuera una gran empresa. En la cuestión religiosa, defendía la separación Iglesia-Estado que años más tarde acabaría siendo la postura oficial de la Iglesia desde el Vaticano II.

Y con esta última sección dedicada a España, origen por cierto de la palabra “liberalismo”, según parece, se cierra el presente volumen al que auguramos una feliz recepción por todos los amantes de la libertad.

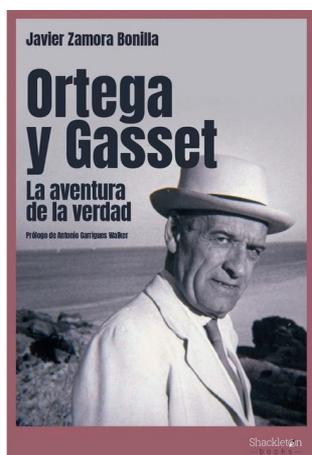
J A I M E V I L A R R O I G

Ortega y Gasset

La aventura de la verdad

JAVIER ZAMORA BONILLA

*Editorial Shackleton Books,
2022, Barcelona (España), 192 páginas.*



Valiéndose de un tono ameno y cercano el profesor Javier Zamora Bonilla nos presenta un amplio recorrido filosófico a través de la vida y obra de Ortega y Gasset, atendiendo a sus motivaciones y virajes biobibliográficos vinculados a los acontecimientos históricos que tuvo que asumir. Introduciendo, a lo largo de su escrito, importantes matices y variaciones que ofrecen una amplia perspectiva de la obra del filósofo, logrando, así, mostrar la vigencia y necesidad de embarcarnos en esta “aventura del saber” (p. 7) que Ortega nos propone, con el fin de formular nuevas ideas profundamente enriquecedoras en multitud de ámbitos, tanto académicos como existenciales. El profesor, siguiendo la estela explicitada, va dando en cada capítulo un paso más allá de las consideraciones clásicas en torno a la famosa y conocida expresión “yo soy yo y mi circunstancia” (p. 8), centrando su mirada en las peculiaridades propias de la trayectoria personal del autor, con la recuperación de importantes consideraciones olvidadas y situaciones críticas que, siguiendo su lectura, nos ayudan a conformar una imagen más com-

pleta y detallada del maestro Ortega y Gasset, así como de la peculiar circunstancia -siguiendo los términos del filósofo- en la que tuvo que desenvolverse.

Es importante destacar la accesibilidad propia de la obra, así como el marcado rasgo pedagógico que acompaña al lector a lo largo de cada capítulo, siendo, así, especialmente enriquecedora para un público letrado a la hora de profundizar en el estudio de la filosofía española, al mismo tiempo que permite ser leída y compartida más allá del ámbito académico. El profesor Zamora Bonilla, de este modo, comienza a introducir las claves para abordar este recorrido filosófico reivindicando el carácter vivencial de la filosofía, entendiendo que todas las personas y posibles lectores son, de un modo u otro, filósofos de su “propia vida y mundo en derredor” (p. 11). En este sentido, nos vincula desde el comienzo con cuestiones familiares relativas a la necesidad que el autor expresa de comprender y poder transformar la realidad circundante, alejándose, con este carácter eminentemente práctico, de “toda abstracción y pensamiento utópico” (p. 12). Ortega se valdría, así, para expresar sus ideas y reflexiones, de un medio algo inusual que encajaba perfectamente con los matices característicos de su pensamiento, difundiendo sus ideas a través de multitud de artículos publicados en diferentes revistas españolas y argentinas. Utilizando este modo de publicación en virtud del impulso que le acompañó a lo largo de toda su trayectoria, a saber, llegar a un amplio público ejerciendo la labor social de ayudar a entender mejor el mundo que nos rodea, proporcionándonos herramientas clave para mejorar la forma en la que todos habitamos en él.

Teniendo en cuenta lo señalado, el profesor Zamora Bonilla va contextualizando al autor en cada etapa de su vida, entendiendo su desarrollo filosófico como una forma de poder acceder a aquella época en la que Ortega vivió y escribió. Comenzando, así, tras las debidas introducciones, con el nacimiento del filósofo en 1883, mostrando el rico contexto sociocultural en el que fue creciendo a lo largo de sus primeros años de vida. Tal y como indica el autor, “aquel niño se educó en un mundo en el que la política y la cultura eran el pan de cada día” (p. 31), lo que facilitó la configuración del punto de vista crítico y agudo reflejado en la multitud de artículos y reflexiones publicadas a lo largo de todo su viaje intelectual. De este modo, entendió la filosofía como una forma de mejorar nuestro entorno y a nosotros mismos, considerando admirable la labor de aquellas personas que tratan de encontrarse a sí mismas y de realizarse en virtud del entorno más o menos favorable que les ha tocado vivir, todo ello a través de la búsqueda de la verdad.

La verdad para Ortega, así, siguiendo las explicaciones del autor, consistiría en un incesante intento de observar y conocer la realidad del mundo tal y como es, a través del estudio de las diferentes perspectivas y variaciones propias de la multiplicidad humana (p. 53). En este sentido, a través de sus estudios, Ortega y Gasset fue

capaz de identificar las problemáticas fundamentales de su generación, atendiendo al esclarecimiento de las limitaciones que identificó en los discursos y postulaciones desarrolladas por la ciencia europea y la filosofía moderna, especialmente en lo relativo a las cuestiones más humanistas. Todo ello, reflejado en las profundas crisis acontecidas, tanto en España como en Europa, a lo largo del pasado siglo XX. Ante las cuales el filósofo mantuvo una actitud profundamente crítica con respecto a la forma en la que los jóvenes se dejaban embaucar por, siguiendo las palabras del profesor Zamora Bonilla, “programas políticos simplificadores y sus invocaciones a la acción directa y a la violencia” (p. 70). Lo cual, atendiendo a nuestra circunstancia actual, puede servirnos para repensar nuestro pasado al mismo tiempo que vislumbramos nuestro presente, teniendo en cuenta los errores generalmente olvidados y abriendo la posibilidad de encauzar nuestro futuro, atendiendo, así, a los peligros cíclicos a los que como sociedad española y europea debemos enfrentarnos.

Adentrándonos en la pronta maduración filosófica de Ortega, el profesor Zamora Bonilla dedica la tercera parte de su obra a abordar los escritos y cuestiones principales identificadas, de forma concisa, tras la publicación en 1923 del libro denominado *El tema de nuestro tiempo* (p.72). Donde Ortega, siguiendo las palabras del profesor, “denunció la modernidad idealista europea como una filosofía que se había olvidado de la vida” (p. 72) al dejarse llevar por la abstracción. Alejándose, de esta forma, de las problemáticas más humanas a las que, siguiendo a Ortega, debemos atender para lograr hacernos cargo de la compleja y desafiante realidad y los cambios que acontecen en ella. Es importante, en este sentido, matizar del mismo modo que lo hace el autor, comprendiendo que todo lo anunciado no supone la negativa a la razón o a la filosofía, al contrario, lo que permite es aplicar el saber y las reflexiones filosóficas a nuestra propia vida. Entendiendo, al mismo tiempo, la cultura como el resultado de la forma en la que los distintos pueblos se han enfrentado a las complicaciones de cada momento histórico, logrando configurar, a través de los ricos y sugerentes elementos presentados, su así denominada razón vital e histórica.

Prosiguiendo a lo largo de las páginas que componen el escrito, el autor nos acerca a los diferentes episodios característicos de la vida del filósofo, enfocando su mirada, por un lado, en los viajes y variadas estancias que fue realizando, así como en los diversos altibajos políticos derivados de la *invertibrada*, frágil e inestable España del momento. Prestando atención a las diferencias socioeconómicas y las dificultades a las que gran parte de la población debía hacer frente, sumado al auge de movimientos especialmente radicales, al mismo tiempo que nos ofrece una “nítida defensa de la democracia liberal” (p.98). Esta democracia, para el filósofo, constituía el mejor sistema político hasta ahora conocido, siendo incompatible con

algunas de las recientes realidades sociales que se habían estado fraguando y amenazaban el contexto sociohistórico en el que él mismo se desenvolvía.

Finalmente, todos los conflictos sobre los que Ortega trató de concienciar catalizaron con el estallido de la Guerra Civil española, lo que nos introduce en la última parte del libro, donde el autor Zamora Bonilla se hace cargo de esta dramática y convulsa época. Tras este giro de los acontecimientos, el filósofo se vio obligado a vivir en el exilio, mientras sufría diversas dolencias y enfermedades, pero ni siquiera todo este conjunto de dificultades logran frenar su trabajo. De este modo, en esta difícil temporada, Ortega siguió escribiendo e impartiendo algunos cursos importantes, al mismo tiempo que lidiaba con su propio yo y su compleja circunstancia (p. 123). Sin perder, con todo ello, su afán por mostrar la labor filosófica como algo más que una labor académica, haciendo alusión a la necesidad de un cambio de perspectiva por parte de los intelectuales europeos y españoles, los cuales deberían centrar sus esfuerzos igualmente en “encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir” (p. 132), especialmente en un momento en el que la humanidad se sentía tan desorientada y perdida. Tras los años de conflicto Ortega regresó a una España muy diferente a la que él pretendía que como sociedad lográramos llegar, lo que supuso un alejamiento con respecto a las instituciones académicas, resultando especialmente crítico con las formas de proceder elegidas y logrando encontrar consuelo en el reconocimiento internacional otorgado, en contraposición con la profunda tristeza que emanaba de sus vivencias y recuerdos españoles.

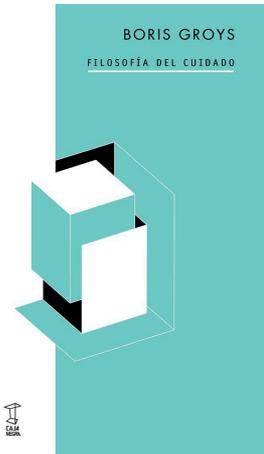
El cierre de la obra, coincidiendo con el fin de la vida del filósofo, nos muestra la forma en la que Ortega luchó a lo largo de toda su vida por tratar de mostrar la importancia del pensamiento crítico y de una aplicación eminentemente práctica de los recursos filosóficos, que tradicionalmente se habían visto enclaustrados en los diversos departamentos universitarios. Con su afán de comunicarse y de llegar a un amplio público, Ortega trató de ofrecernos las claves para mejorar como seres humanos y como sociedad española, atendiendo a las peculiaridades propias de nuestra historia. Con todo ello, y a pesar de su difícil y agri dulce final, podemos entrar en contacto con el gran legado intelectual que Ortega nos regaló a través de esta gran obra. Así, siguiendo las palabras del autor, podemos pensar y comprender mejor nuestro mundo, meditando “desde la vida y para la vida” (p. 168), desde nuestra propia circunstancia y atendiendo a la realidad sociohistórica y cultural con la que debemos interactuar, debiendo hacernos cargo de ella como integrantes de la misma.

M.^a DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO

Filosofía del Cuidado

BORIS GROYS.

Buenos Aires, Caja Negra, 2022, 134 págs.



La vivencia conjunta de la pandemia que agitó como nunca las bases del mundo contemporáneo, dota al sujeto de nuestros días de una conciencia mayor de la fragilidad de la existencia y de la amenaza constante de la finitud, la enfermedad y la muerte. Generando, así, que, en la preocupación por la preservación del sí-mismo -por la autoconservación como el instinto humano de supervivencia-, adquiera una relevancia y vigencia capital una cuestión que ya llevaba un tiempo siendo reivindicada -sobre todo entre las reclamas del feminismo-: la cuestión del cuidado. Entendiendo el cuidado como el medio de preservación de la vida humana en sociedad, esto nos lleva de manera inmediata a la pregunta por la prevalencia del cuidado institucional o del cuidado de sí; lo que sería, en términos de filosofía política, la esencial pregunta por la legitimidad política en el conflicto clásico entre autoridad y libertad. ¿Deberían ser nuestros cuerpos objeto de cuidado de un organismo institucional que lo administra en función de sus necesidades o debe prevalecer la autonomía sobre mi mente y mi cuerpo?

Entre estas preguntas, Boris Groys nos ofrece en su obra *“Filosofía del Cuidado”* un estudio en torno al cuidado como “la forma de trabajo más extendida” (pág.9) de nuestra época a partir de un prisma foucaultiano que estudia el Estado biopolítico en un recorrido por la noción de cuidado a lo largo de la historia del pensamiento y su incesante conflicto entre la prevalencia del cuidado o del cuidado de sí. En última instancia, se trata del traslado, en el proceso moderno de secularización, de la religión a la medicina como aquella disciplina que procura ya no el cuidado de las almas sino el de los cuerpos mismos, como la materia a preservar. Pero Groys apunta a cómo el cuidado de los cuerpos ya no es el cuidado de la carne en exclusiva sino, a su vez, el cuidado institucional de los *cuerpos simbólicos*, como este gran sistema de vigilancia que procura preservar no sólo la salud de los individuos sino su propio registro en el tiempo.

Boris Groys es un filósofo, teórico y crítico de arte alemán que, desde luego, incluirá en esta obra en torno al cuidado cuestiones relativas a la estética y la vinculación del arte con la sociedad, realizando un paralelismo último entre la vida y el arte. Además de sus elaboraciones teóricas en obras como *“Arte en flujo”* o *“Introducción a la antifilosofía”* también presenta propuestas a nivel artístico-prácticas, como la expuesta en La Virreina Centre de la Imatge en Barcelona bajo el nombre “Pensando en bucle”, donde se presenta como productor artístico de diversos videocollages y performances.

Groys se dedica, como decíamos, a realizar un estudio de la historia de la filosofía a partir del concepto de cuidado como un elemento vertebrador del pensamiento sobre el que de una forma u otra las grandes elaboraciones del pensamiento han construido sus preocupaciones. Comienza desde la filosofía socrática como la búsqueda del alejarse de ser objeto de cuidado basado en una desconfianza al exterior y una vuelta al interior del sí-mismo como el lugar desde el que *parir* la verdad y convertirse en sujeto de cuidado de sí. La Iglesia cristiana y el cartesianismo trasladan durante el inicio de la modernidad el cuidado de sí a algo subordinado al cuidado institucional, pero es con Hegel cuando la muerte se convierte en el amo absoluto del Estado moderno en el Estado posthistórico tras la experiencia del Terror revolucionario, como obra propia de la libertad absoluta. Queda, entonces, la salud y el cuidado total como el único y último objetivo del Estado, en un ejercicio de domesticación de la existencia para evitar que la muerte se extienda a manos de los individuos hasta triunfar sobre la vida.

Pero en el objetivo del Estado biopolítico de preservación de la salud de los individuos, sale a relucir su reverso paradójico en denuncias como las nietzscheanas de estar creando y manteniendo seres enfermos, como los producidos a manos de la moral cristiana. El deseo de Nietzsche será entonces el de la *gran salud*, el de

alejarse de la enfermedad impuesta y poder convertirse en alguien sano a través de una salud agresiva y explosiva a modo de *dinamita* que coloca la voluntad de poder como esta nueva forma de cuidado de sí rechazando estas formas de cuidado social que, como bien apunta Groys, corresponderá al inicio de una ideología de exigencia constante de creatividad, de supervivencia en lo extraordinario frente al proceso de enfermización del Estado.

Groys analiza ahora la formulación de Kojève de la historia como lucha por el reconocimiento en una trasposición nietzscheana de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, llegando a un fin de la historia con un amo trabajador, al cual Groys ha calificado como “*el sabio cuidador*”, pues finaliza la lucha e inicia una pospolítica que, superando la oposición, se dedicará al cuidado. Pero el traspaso de Kojève de la teoría hegeliana pasa necesariamente por Marx, que replantea la cuestión del cuidado institucional en términos opuestos entre el cuidado del ser humano como máquina -sano cuando es funcional- y del ser humano como animal. En el cuidado del humano, los deseos animales serán entonces un obstáculo para el cuidado de la máquina siendo por tanto el cuidado de sí algo esencialmente contradictorio al sistema de cuidado de los trabajadores. Ante esta subordinación del deseo a la renovación de energía enfocada al trabajo, a la funcionalidad, Bataille responde con la búsqueda de un reducto en el deseo y en la desfuncionalidad -en ese exceso de energía no absorbible por el trabajo-, en una búsqueda de nuevo de esta gran salud en contra del sistema de cuidado, una autoafirmación creativa y autodestructiva que reafirma el cuidado de sí.

En este punto, Groys introduce la reflexión estética sobre la sociedad del espectáculo de Debord a partir de una relectura de lo sagrado y lo profano en Caillois; señalando cómo el espectáculo es el lugar que mantiene el momento de lo sagrado en la profana sociedad del trabajo, generando una posición placentera para el espectador pasivo que escapa por un momento del orden del trabajo. Esta ideología de la creatividad que relata Groys surge como reacción a la racionalización burguesa del mundo y del tiempo, pero acaba siendo absorbida por la propia sociedad burguesa en forma de la ideología de consumo que, en relación con el arte, es “la justificación de su destrucción”. (pág.86)

Como filosofía dedicada de manera central a la noción de cuidado (*Sorge*), es inevitable que Groys le dedique un capítulo a Martin Heidegger, como aquel cuya filosofía gira en torno a un rechazo a la actitud natural que coloca al hombre como una cosa más contrapuesta siempre al mundo objetual y una reclama del estar-en-el-mundo con una mediación constante del cuidado. Pero Heidegger también es muy relevante para Groys por el lugar del arte en su obra como desocultamiento del ser.

Este desvelamiento, Groys lo atribuye en especial a la vanguardia como el lugar que expande la cuestión del cuidado a la concepción de la obra de arte como algo en sí mismo que contiene su propia razón de ser sin necesidad de re-presentar algo del mundo, convirtiéndose en objetos de cuidado en el museo. Cuando se le dota de una cualidad artística pasa de ser un objeto del mundo, un ser-a-la-mano en términos heideggerianos, a un objeto de cuidado que se incluye en el sistema; de la misma forma que cuando un cuerpo humano se vuelve disfuncional para el trabajo, su cuerpo es trasladado al lugar de cuidado de las vidas humanas: el hospital donde pasa de instrumento a objeto de cuidado. En esta vinculación de la vida y el arte, se señala como cúlmen el proyecto de Fyodorov de *la tarea común*; aquella que concebía el arte como la técnica de preservación de la inmortalidad de los cuerpos humanos en un proyecto de biopoder absoluto que resultaría en el Estado como un museo universal. Sin embargo, Groys señala, cómo una muestra de que nuestra existencia es más valiosa que el trabajo, cómo el sistema de cuidado como muestra del deseo de autoconservación de la especie trasciende al del trabajo cuando, por ejemplo, los cuerpos que nunca trabajan están, aun así, cubiertos por un sistema mayor de cuidado.

Recoge las ideas de Hannah Arendt en relación a la labor entendida como el trabajo improductivo del cuidado valorado inferiormente al trabajo productivo, señalando como este es productor de la fuerza de trabajo necesaria para la producción. Pero un elemento del análisis de Arendt que hoy ha perdido su vigencia es que señalaba como las funciones fisiológicas seguían siendo privadas cosa que hoy Groys señala como algo que ya no es privado, sino que se ha vuelto objeto de discusión política tras la aparición de las grandes instituciones de cuidado. Esta identidad entre lo íntimo y lo público se expresa como nunca en las redes sociales como la búsqueda del reconocimiento como la forma de hoy del cuidado de sí en términos de autoprotección.

En definitiva, el texto proporciona un recorrido inusual por la historia del pensamiento a partir de esta noción que no se trata de manera explícita en los autores pero consigue, aún así, que en su totalidad adquiera un sentido que parece que ha estado siempre presente como línea de conexión aparentemente invisible. Así mismo, es una filosofía pensada en y desde el hoy; que visita la historia de la filosofía desde preocupaciones de nuestro presente. La aportación de Groys de elementos propios de sus estudios de la historia del arte y la teoría estética no hacen sino enriquecer su reflexión en torno al cuidado y elevarlo a una perspectiva diferente de cuya lectura se extraen reflexiones verdaderamente estimulantes.

MARÍA IRACHE CABELLO.

Mujeres y derecho.

Pioneras en EEUU y España

M^a CRUZ DÍAZ DE TERÁN VELASCO

Pamplona, Ediciones Eunsa, 2021.



Este libro supone una primera aproximación a la incorporación de las mujeres al mundo del Derecho. Un punto ciego en el relato de la historia de las mujeres que María Cruz Díaz de Terán se propone alumbrar. Para ello la autora aclara en las primeras páginas que no estamos ante una obra sobre la reivindicación de los derechos de la mujer. Tampoco sobre la evolución de su estatus jurídico o de los logros alcanzados en los dos últimos siglos. Estamos más bien ante el relato y la presentación de las primeras mujeres, pioneras, que en Estados Unidos y España se introdujeron profesionalmente en el mundo del Derecho. Y como bien explica la autora, el conocimiento de estas mujeres que nos precedieron, y sobre todo de sus vidas en el contexto en el que desempeñaron sus tareas, «puede servirnos de inspiración y de precedente».

Se entiende mejor este libro cuando se conoce la trayectoria de su autora. Doctora en Derecho, profesora Titular de Universidad, y también pionera en los estudios sobre la mujer, lleva desde 2016 liderando grupos de estudio y cursos online

sobre la visibilidad de la mujer y actualmente coordina la Red Iberoamericana para el fortalecimiento del impacto femenino en los ecosistemas de innovación (RED-WINN). En definitiva, esta obra se enmarca en un proyecto vital y profesional con el que la autora se encuentra comprometida y lo que es más importante aún: convencida. Convencida de la relevancia y la enorme trascendencia que estos estudios tienen en la formación de la sociedad en la que hoy vivimos, y que será también la que legaremos a las nuevas generaciones.

Por lo tanto, Derecho, educación e historia se conjugan en este pequeño volumen con gran precisión y sentido. El sentido de dar a conocer cómo la incorporación de la mujer al mundo profesional del Derecho ha contribuido a un ordenamiento más justo y a un enriquecimiento de la disciplina en particular y de la sociedad en general.

El libro se articula en torno a tres preguntas: ¿qué razones explican la ausencia de las mujeres en el mundo del Derecho hasta el siglo XIX?, ¿quiénes fueron las primeras mujeres que rompieron con esta inercia histórica y cómo lo hicieron?, y por último la gran pregunta, que en el fondo está presente como hilo vertebrador de todo el libro: ¿qué suponen sus aportaciones?

Es quizás esta última una cuestión de gran complejidad y calado. La hipótesis de la que parte la autora es que la incorporación de la mujer al mundo del Derecho supone un enriquecimiento de la disciplina. Citando a la autora, si «el Derecho es una herramienta al servicio de la mejor convivencia social, la aportación femenina es imprescindible para lograr una regulación que contemple todas las perspectivas».

Y esto no es una mera afirmación teórica sino que se constata al conocer las historias de esas primeras pioneras estadounidenses y españolas, que con sus esfuerzos por estudiar y ejercer como juristas iluminaron algunos escenarios sociales que habían permanecido en las sombras hasta el momento. Muy en especial los campos que atañen a la situación de la mujer en la familia y en la vida pública, a sus derechos y deberes. El último de los capítulos del libro aborda, con la claridad y precisión que caracterizan a su autora, algunas de estas aportaciones.

Es también especialmente luminosa la comparativa que el lector puede establecer entre las pioneras norteamericanas (Margaret Brent, Myra Colby, Arabella Mansfield, entre otras) y las españolas (Ascensión Chirivella, Clara Campoamor, Victoria Kent, Mercedes Formica...). Como bien señala la autora, la entrada de las mujeres en el mundo del Derecho en España se produjo con un retraso de cincuenta años respecto a sus semejantes americanas, sin embargo, una vez iniciado, el proceso fue veloz y los resultados patentes. Algunas de esas mujeres participaron activamente en la vida pública y política de nuestro país con un protagonismo muy diferente al de las americanas. Conocer los diferentes contextos y poder compararlos ayuda a

comprender el carácter de gesta que tuvo la vida de estas mujeres, pero sobre todo potencia la dimensión personal de cada una de ellas. Y con esto volvemos a la pregunta nuclear que en cierta medida hilvana estas páginas: ¿qué aporta la mujer al mundo del Derecho y a la construcción de los marcos de convivencia sociales?, ¿es ser hombre o mujer garantía de algo en el desempeño de una labor profesional?, ¿o son las personas, hombres y mujeres concretos, en su mutua relación y cooperación, quienes deben construir estos marcos de convivencia aportando diferentes perspectivas, y por lo tanto teniendo las mismas oportunidades para ello?

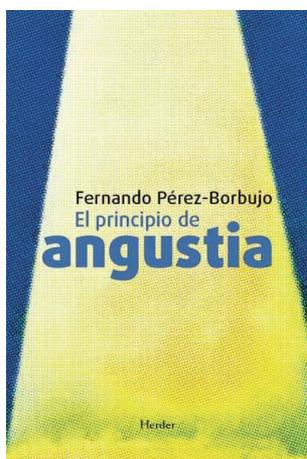
Son todas ellas cuestiones de gran vigencia en el mundo de hoy y sobre las que la lectura de este libro ayuda a reflexionar.

GEMA PÉREZ HERRERA

El principio de angustia

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO

*Editorial Herder,
Barcelona, 2022; 307 págs.*



Con *El principio de angustia*, su obra más reciente, el profesor Pérez-Borbujo añade un eslabón a la producción que, inaugurada por la monumental monografía *Schelling: el sistema de la libertad* (2004), prosiguió con estudios sobre el pensamiento del límite de Eugenio Trías (*La otra orilla de la belleza*, 2005), la relectura en clave voluntarista de la modernidad filosófica (*Veredas del espíritu*, 2007) o la revisión de la presencia cervantina en el pensamiento español contemporáneo (*Tres miradas sobre el Quijote*, 2010). En todas esas obras alienta, junto al rigor discursivo y la belleza expresiva, un empeño ontológico de notable ambición, una orientación especulativa que, hostil a escepticismos posmodernos, quiere res-

tablecer la pretensión de la tradición filosófica: pensar el todo de lo existente (hombre; mundo; Dios). En ese designio, Schelling y Trías ofician de figuras tutelares.

Resultaría engañoso caracterizar *El principio de angustia* como una monografía sobre la angustia, sin más. Sin duda lo es, pero inscribe esa temática en un horizonte mucho más vasto: no solo el de la vida afectiva en su conjunto, sino el de la íntegra

humana conditio. Estamos, en realidad, ante un tratado de antropología fundamental, que recurre a la angustia para una reinterpretación cabal de lo humano. Propone “un dibujo de la existencia humana desde el movimiento interno y vital de la angustia que le es propia” (p. 245). De ahí que, al hilo de la elucidación del existir angustiado, Pérez-Borbujó retome los dilemas o aporías en que inevitablemente discurre la tematización de lo humano: naturaleza vs. cultura; individuo vs. comunidad; razón vs. pasión; cuerpo vs. psique; temor vs. esperanza... Pues, siendo la angustia un fenómeno acentuadamente epocal —“el afecto determinante de nuestro tiempo” (p. 17)—, no por ello deja de ser una invariante, filogenética y ontogenéticamente, antropológica; hasta el punto de presentarse como clave indispensable para la aprehensión de nuestra humanidad. Al servicio de ese proyecto está un amplio abanico de referencias histórico-filosóficas: junto al pensamiento de la existencia (Heidegger y Sartre) y dos figuras decisivas de la especulación decimonónica (Schelling y Kierkegaard), la tradición psicoanalítica (de Freud a Lacan, pasando por Rank o Adler) y personalidades señeras del pensamiento reciente (Arendt, Jonas, Trías o Sloterdijk). Sus propuestas no son objeto de mera glosa erudita, sino que devienen fuente inspiradora de un proyecto propio, consistente en renovar la antropología filosófica desde una tematización de la angustia.

Su enfoque es acentuadamente evolutivo, diacrónico, pues no se trata de definir una realidad intemporal sino de describir el devenir de una existencia... de eso que acostumbramos a llamar la “vida humana”, por más que el autor amplíe su arco cronológico en los dos extremos, dando cabida a lo que precede al nacimiento y lo que acaso aguarde tras el fin. Una y trina, la angustia como afecto o estado de ánimo fundamental se conjuga según los tres tiempos verbales; tal tríada diseña la arquitectónica de la obra según una secuencia deudora de las *potencias* schellingianas y los *estadios* kierkegaardianos: angustia del nacimiento, angustia de la libertad y angustia de la muerte. De ese modo teoriza Pérez-Borbujó las tres “edades del hombre”: infancia, adultez y ancianidad. (Esa progresión tendrá también su modulación histórico-filosófica: si el *arjé* presocrático representa el comienzo, o nacimiento, del esfuerzo filosófico, la duda metódica de Descartes señala su punto medio, el de la libertad, y el nihilismo profetizado por Nietzsche su fin, de tonalidad fúnebre).

Una de las premisas del texto es la denuncia de la unilateralidad con que el pensamiento existencial redujo la angustia a anticipación de la propia muerte. Frente a ese reduccionismo, *El principio de angustia* reivindica, como angustia primera u originaria, la del comienzo o nacimiento; no conforme con ello, la hace preceder de la experiencia pre-natal de la vida intra-uterina. Su índole proto-subjetiva obliga, mediante desarrollos inevitablemente conjeturales, a una tentativa de exploración de la vida fetal, cuyo régimen sensorial hegemónico es la audición. En ese esfuerzo

acompañan a Pérez-Borbujo las intuiciones de pensadores como Rank (primacía del trauma del nacimiento, en detrimento del Edipo, como escena fundacional del psiquismo) o Arendt (filosofía de la *natalidad* que cuestiona el tanatocentrismo de Heidegger); asimismo, las exploraciones de la esfera intrauterina realizadas por Trías o Sloterdijk. En el origen de la subjetividad estaría la desgarradora separación del vínculo con la madre, objeto de nostalgia: “La presencia materna es el dios tutelar del cuerpo propio” (p. 95).

Pero esa herida fundacional abre la posibilidad de una conciencia autónoma. Su realidad hará aflorar una segunda forma de angustia, ahora vinculada, esencialmente, a la experiencia de la libertad. Sin olvidar el papel ontogenético de la sexualidad en la tradición psicoanalítica (al fin y a la postre, la comprensión freudiana de lo humano se articula en torno al binomio deseo/ley), Pérez-Borbujo aborda la voluntad libre en dos registros. En primer lugar, el moral, donde el sujeto se ve confrontado al dilema bien/mal y experimenta como carga trágica la presencia del mal. Subjetividad culpable, el yo moral demanda un estado futuro donde la voluntad, antes conciencia desdichada, alcance la reconciliación consigo misma. Ese *telos*, que el espíritu bíblico concibió como advenimiento del Reino, representa el segundo registro, religioso: por paradójico que resulte, la desesperación del pecador abre, como Kierkegaard advirtió, la posibilidad de su metamorfosis espiritual. No *a pesar de* la angustia, sino *desde* ella misma: “Dios se diferencia del hombre infinitamente en el pecado, pero a la par es el pecado la realidad que pone más en contacto al hombre con la divinidad” (p. 192).

“Angustia del medio” (p. 124), la angustia de la libertad constituye el *entre* que separa sus otras dos formas, extremas: la del comienzo (nacimiento) y la del fin (muerte). Pero esta última, la angustia de la muerte, no se reduce al sesgo fúnebre que presenta en la analítica de la finitud heideggeriana. El autor nos recuerda que el vocablo “fin”, en su polisemia, tanto puede nombrar el punto terminal de un proceso cuanto la meta u objetivo al que tiende como su consumación o plenitud. Esa ambivalencia semántica permite recorrer “el arco que va desde la motivación hasta el desaliento” (p. 253); en doble sentido: al igual que la esperanza puede decaer en desesperación, desde esta cabe el salto hacia aquella. La *hora final*, lejos de ser mero término o conclusión, encarna también el *principio esperanza*: ¿por qué, si en el nacimiento asoma ya la muerte futura, no habría de encerrar el morir un renacer, un nuevo comienzo, un “tercer inicio” (p. 264)?

De ese modo, *El principio de angustia* confirma el *dictum* de T. S. Eliot: coincidencia de fin y principio. Angustia cuya naturaleza jánica –proclive al más extremo desaliento o a la máxima esperanza– expresa la abisal textura de lo humano, su consistencia a la vez trágica y alentadora. Pérez-Borbujo defiende un monismo de

la angustia –“triple angustia de una triple facultad de un *principio único*” (p. 51), afirma–, pero que no es objeto de afirmación apriorística, sino más bien destilado de un recorrido por su triplicidad de formas, a la manera –muy triasiana, como el propio texto reconoce (p. 265, n. 12)– en que el *tema* musical se configura a través de sus *variaciones*.

Pero este tratamiento categorial de la angustia no solo avala la unidad del hecho humano, ofreciendo con ello, como se afirmó desde el principio, un resuelto ensayo de antropología fundamental. Más allá, apunta en sus páginas finales a la intuición ontológica –y teológica– de una idea del ser acorde con el despliegue fenomenológico de lo humano. Amparándose ahora en la especulación de Hans Jonas, el autor sugiere que la secuencia fenomenológica de las tres figuras de la angustia remitiría a una “potencia originaria” o “ser primigenio” cuyo devenir se encamina, teleológicamente, hacia su propia consumación. Concepción evolutiva y finalista del Ser presentada, cautamente, como conjetura a la que no es ajena una deriva teológica. En el párrafo final del libro se anuncia, en efecto, “una forma de materialismo espiritualista que se aleja de y opone frontalmente a toda concepción materialista o racionalista de la materia” (p. 301).

Llegado a su término, *El principio de angustia* formula la inspiración medular de desarrollos futuros. También para este magnífico libro su fin parece anunciar un nuevo comienzo.

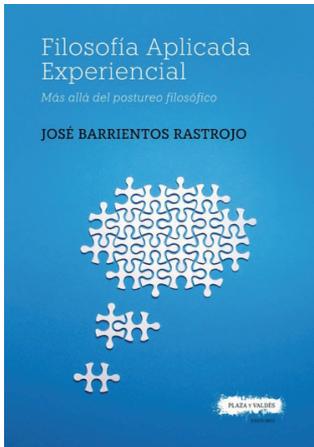
ALBERTO SUCASAS

Filosofía Aplicada Experiencial.

Más allá del postureo filosófico

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Plaza&Valdés, Madrid, 2020.



Cero y Nadie son los nombres ficticios de dos olvidados de nuestra sociedad. Cero es un vagabundo que muere en las calles de Ciudad de México. Nadie es una chica que acaba en prisión por haber matado a su pareja para evitar que matase a su hijo. Ambos son las inspiraciones del libro *Filosofía Aplicada Experiencial* de José Barrientos Rastrojo, obra que nos abre a la necesidad de hacer una filosofía conectada con la vida real. Esa filosofía se distingue por desplegar “acciones, no palabras” (p. 18), es decir, por proponer posturas existenciales, personales y sociales sin olvidar la fundamentación teórica.

La obra se divide en tres bloques. El primero distingue la Filosofía Teórico-Práctica y la Filosofía Aplicada. Aunque el autor muestra predilección por la segunda, no olvida la importancia y la necesidad de una base teórico-práctica para ella: esto es fundamental para que esta tenga profundidad y rigor. En este sentido, Barrientos considera crucial reconectar filosofía y vida: la Filosofía tiene que abandonar la idea de que los filósofos detentan toda la verdad, aquella que debe seguir el pueblo ignorante y con

minoría de edad. Asimismo, el profesor de Sevilla se queja de la Filosofía sea hecha por y para filósofos; de hecho, indica que sólo desde un silencio cuidadoso —un tema que navega en la entraña del texto—, se puede escuchar al otro: hay que *devolverle el micrófono* al despreciado, “abandonar la palestra y la posición de la verdad para mantenerse como un amante (amigo) de la sabiduría o de la verdad *junto al otro*” (p. 36). En esta acción, el filósofo no desempeña un rol pasivo: “deberá cuidar la conceptualización, el cuestionamiento de los argumentos o la profundidad de las definiciones, ya que su objetivo es entrenarse en pensamiento crítico” (p. 47).

Este fin es acorde a la esencia de la disciplina y, para ello, no ha de olvidar que el objetivo primordial de quien acude a un filósofo de esta naturaleza “no es aprender contenidos sino entrenarse en procesos” (p. 37). De hecho, su finalidad es auxiliar a otros en la *creación autónoma de verdades*. El rol del filósofo, entonces, consiste en adoptar una postura de escucha, de audición, para conectarse con el otro y acudir a sus procesos.

Esto no es una mera teoría sino que se ha puesto de manifiesto por medio de múltiples modalidades de talleres y consulta. Entre ellos, se destaca el proyecto BOECIO, que desarrolla talleres estoicos en cárceles latinoamericanas de México, Argentina, Colombia, Brasil y España. “Dicho proyecto tiene como objetivo principal brindar herramientas y contenidos filosóficos que permitan a la persona privada de su libertad reflexionar sobre su vida, el sentido y significación que puede tener la reclusión [...]” (p. 84), según nos explica el autor a través de las palabras de Ángel Alonso, uno de los miembros de BOECIO.

La segunda parte presenta la propuesta de una Filosofía Aplicada Experiencial. Comienza describiendo los límites de una racionalidad lógico-argumental o discursiva. Comienza describiendo los abordajes realizados por el francés Oscar Brenifier, el mexicano Eugenio Echeverría, la portuguesa Dina Mendonça y la española Carla Carreras. Estos autores entienden los talleres filosóficos como un entrenamiento “de las capacidades analítico-conceptuales, es decir, como un proyecto para dilatar las competencias en el análisis de argumentos y de los conceptos desde una base lógica (formal e informal)” (p. 95). El riesgo es “caer en una disonancia entre lo que se piensa, lo que se hace y lo que se desea” (p. 98). Dicho de otra manera, no siempre las ideas tienen la capacidad y la fuerza de cambiar realmente al sujeto, por eso, el trabajo con éstas no es suficiente para provocar un cambio nodal en la persona. La experiencia se propone como un ente que puede lograr esa metamorfosis.

La experiencia integra cuatro elementos: ejercicios, disposiciones, escenarios y metáforas. Los ejercicios se refieren a acontecimientos que modifican el modo de ver la realidad. Por ejemplo, la muerte de un hijo. Las disposiciones facilitan los descubrimientos experienciales que se producen en esos sucesos radicales. Entre

ellas, se encuentran la humildad, el coraje para tomar decisiones que no permiten el paso atrás, la paciencia y la apertura de mente, el retiro o el equilibrio. Los escenarios experienciales constituyen los *marcos* de la acción filosófica en esta modalidad de trabajo. Barrientos anima a entender los talleres como un viaje, el acto comprensivo que sucede allí desde la aproximación anagógica realizada por Antón Pacheco y a trascender al yo para convertir las sesiones en un acto de creación ontológica o de aproximación a las experiencias. Asimismo, se aspira a desarrollar una epistemología basada en la evidencia, siguiendo los veneros de María Zambrano.

El último bloque responde a las críticas presentadas contra la Filosofía Aplicada. La idea de que la Filosofía Aplicada sea una filosofía normalizadora choca frontalmente con su vocación asentada en el pensamiento crítico y en la experiencialidad. De hecho, la Filosofía Aplicada vinculada con las sendas de exclusión es todo lo contrario: una revolución contra las líneas cosificadoras y que han creado exclusión social, incluyendo las de aquellas filosofías acomodadas en cátedras y ajenas a lo que sucede en la calle. Para devolver una voz y un espacio a los olvidados de nuestra sociedad, se precisa mantener la conexión entre investigación y acción y que esa acción no se desentienda de los discursos periféricos y menos de quienes los ejercen, y no acabar hablando por ellos. En este sentido, Barrientos subraya la potencia emancipadora de su propuesta de Filosofía Aplicada. Como sus colegas Lou Marinoff y Ran Lahav, nuestro autor considera la filosofía como una “auténtica lucha contra la ideología de sistemas colonizadores e impositores” (p. 166), calcando ecos adornianos y foucaultianos. Así, se cierra el círculo y se vuelve a Cero y Nadie, ahora convertidos en *alguien* a quien cuidar.

En síntesis, la apuesta del libro es pensar una nueva modalidad de hacer filosofía, alejándose de la torre de marfil tradicional y volviendo a andar por la calle. Se propone convertir la filosofía teórico-práctica en aplicada, sin perder los contenidos de la Historia del Pensamiento. Por ello, la obra deja claro que la Filosofía Aplicada *es* auténtica Filosofía, al lado de cualquier otra área como la Filosofía Moral o la Estética. Además, la “Filosofía Aplicada Experiencial” cuida a los sujetos menospreciados: nunca se olvida de su punto de referencia concreto para el desarrollo de su Filosofía Aplicada, o sea sus protagonistas, los nadie y ceros del mundo. La Filosofía Aplicada de Barrientos une el aspecto teórico y su versión práctica y materializa la teoría adentro de proyectos de inclusión social con aquellos que el sistema capitalista ha apartado. He aquí las claves de un texto que tiene su homólogo para gran público en *Hambre de filosofía* publicado casi simultáneamente con éste.

CECILIA DELLA TORRE

Fernando Rielo

Una biografía intelectual

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

*Ediciones Idea. Colección Estudio General.
2020.*



La profesora Juana Sánchez-Gey Venegas, de la Universidad Autónoma de Madrid, publica el libro: “Fernando Rielo. Una biografía intelectual”, que aquí reseñaremos. Uno de los aspectos a destacar, y del que se hace hincapié en esta biografía intelectual de F. Rielo, es su novedoso y original planteamiento el cual centra su atención sobre las relaciones entre el soma, la siqué y el Espíritu. Así pues, se da una visión holista del ser humano: pues no sólo somos cuerpo (*soma*, en griego clásico), sino también mente (*psiqué*, en griego), y, además, “espíritu”. Para ser persona, no debemos detenernos en el placer de lo *físico* –el ser humano lo tiene, pero no es él exclusivamente eso: comida, degustar un vino, etc., en realidad lo físico puede producirnos cierta “esclavitud” -; tampoco debemos confundir el gozo desordenado de lo que es, en el fondo, meramente un proceso *psicológico*, de la *psique*: la “vanidad”, la “prepotencia”, “mi valía intelectual” etc. Esto también puede hacernos esclavos: de nuestro ego, de nuestra vanidad, de nuestra “psique”. Sino que más bien la parte somática y física, así como la parte psíqui-

co-mental, debe estar referida al bien *espiritual*, pues sin éste no nos completamos: la alegría, estar ilusionados, la felicidad residen en este aspecto espiritual que nos caracteriza en cuanto humanos, y que es lo más íntimo de mí mismo (recuérdese como S. Agustín explicaba que “lo más interior de mí mismo es Dios”, pues en el interior del ser humano habita la Verdad). De este modo, y siguiendo a Rielo, con esta felicidad podemos estar en una situación extática (de “éxtasis”, que significa *salir fuera* de mí: de mis prejuicios, de mis aspectos exclusivamente físico-psicológicos, etc.), y, si esto sucede, ello puede hacer que me comprenda mejor a mí, y, en consecuencia, a los demás. En definitiva, cabe señalar que una de las grandes aportaciones de Rielo es lo que denomina *Psicoética* entendida como *ciencia que estudia las relaciones de dos campos, la Psicología y la ética, que encuentran su razón de ser en un tercio incluso, la ontología o mística, en el que aquéllas echan sus raíces*. Vemos, en este sentido, que desde su posición nos acercamos a una fundamentación metafísica del Cristianismo.

No obstante, debemos tener en cuenta que el Cristianismo no es una filosofía *sensu stricto*, sino una doctrina de salvación, una “filosofía cristiana”. Ésta se presenta como doctrina revelada por Dios y tiene como objetivo salvar al hombre; sin embargo, incluye una serie de afirmaciones sobre asuntos que desde el comienzo de la filosofía y la ética también habían sido planteados por los filósofos: qué y quién es el hombre, qué es el alma, el espíritu, el mundo..., o cuál es el principio de todo. En la filosofía griega del siglo VII a. de C. se tomaron como principios el agua, el *apeirón*, el aire, el fuego, el número, o lo divino (o *Nous* –inteligencia autoordenadora-, para Anaxágoras); en este tipo de filosofía cristiana, sin embargo, se considera a Dios como el principio. Por decirlo con una frase propia del medievalista F. Heinemann, los griegos se planteaban el cosmos con relación a lo eterno; sin embargo, y por vez primera, el cristianismo se preguntaba sobre lo Eterno como algo que poner en confrontación con el Cosmos: lo Eterno como posible creador del Cosmos, como posibilidad de entender adecuadamente el Cosmos. Este tema, tras la lectura de este libro, se nos antoja a su vez muy propio de F. Rielo.

Pero el cristianismo no sólo es una teoría: también es un modo de vida. Y este modo de vida implica un conjunto de conocimientos conseguidos por medio de la fe: la fe en el amor que Jesús de Nazareth nos tuvo, al morir por nosotros, y que nosotros ahora, debemos seguir como ejemplo y llevar a los demás (a nosotros y a todos: con sus virtudes y defectos, pero siempre quedándonos con la primera de las dos), y así hacer ver al resto de los humanos, amándolos por encima de todas las cosas, como Él nos amó (y ama), y haciéndolo para comprender en el día a día –y no sólo como abstracción- lo que significó y significa. Con el único objetivo de poder conseguir cambiar el mundo, y llevar la Verdad a nosotros y a los demás. Se trataría

de una combinación, y un equilibrio, entre verdad, responsabilidad y libertad. Este aspecto es el único que nos hace crecer como seres humanos. Probablemente, en últimas estas palabras podríamos estar resumiendo la visión que sobre F. Rielo nos da la profa. Sánchez-Gey Venegas.

Uno de los temas más interesantes de la obra, y de F. Rielo, estriba en esa *psicoética*: podemos ver cómo el planteamiento *rielista*, en su libro su libro “Meditaciones desde el modelo genético” (p. 128 y ss.), afirma que la “[p]sicología y la ética nacieron al amparo de la filosofía”. Perfectamente, su propuesta es entendible y atendible. Rielo sabe que cierta matematización de la Psicología ha dado lugar a numerosas escuelas (genetista, conductista, fenomenológica, *gestáltica*, etc.), y que con ello se ha hecho una “experiencia” cuantificada de la realidad en donde se prima lo observable y medible (recomendamos, para conocer a fondo este tema, el trabajo doctoral de E. López Castellón: “Psicología Científica y Ética Actual”). Es decir: “cuantificacional”: una experiencia supuestamente de corte científico con la que se intentaba conocer la *complejidad psicosomática* (o, si se prefiere, se puede decir *complejidad psicobiológica*), de nosotros como seres. Y quizá sí se podría cuantificar; el tiempo dirá. Pero lo que Rielo planteará como imposible de cuantificar al extremo, es la unión entre esta complejidad psicosomática, y la *complejidad psicoespiritual*: pues el alma es un “complejo de funciones psicosomáticas y psicoespirituales”, y no meramente algo cuantificable.

Por ello, Rielo defenderá que si tratamos de reducir las funciones psico-espirituales del ser humano a las funciones psico-biológicas (es decir: *psicosomáticas*), estamos cayendo en una “concepción materialista” que reduce al ser humano a materia, cuerpo; a meros órganos, carne, etc. Y está claro que somos más que eso: no podemos igualar los vivientes impersonales a los personales, pues éstos últimos poseemos un componente biológico/somático innegable, pero, además, tenemos un componente espiritual que tantas y tantas veces “manda” sobre el corporal y somático: pues cuantas veces no se ve afligido el ánimo espiritual por un dolor físico-corporal, o por una preocupación de índole psicológica (y, algunas veces, psicosomatizada); o al revés. En consecuencia, y siendo el ser humano un “todo” indiferenciado, debemos dentro del holismo que Rielo propone primar esa parte espiritual que mencionábamos al principio, y, en cuanto humanos, nos completa.

Por último, y tal y como nos señala la profa. Sánchez-Gey Venegas en este excelente libro, hay que hacer especial mención al “Absoluto” al que se refiere Rielo, y del cual parten todas las culturas, todas las religiones, todas las filosofías: para Rielo, al Absoluto tendemos cada día, afirma, “en nuestro ser +”. Nadie quiere tender a “ser –” [ser “menos”], pues el ser humano está hecho de tal forma que no nos conformamos nunca, en nuestra interioridad, con ser “menos” (a no ser, se nos dice

en el libro, que nos suceda algo “disgenético”, algo que no marche bien en nuestra biología, en nuestra psicología o en nuestro espíritu).

En definitiva, este libro es una biografía de la persona, y de su obra, en la que se nos muestra la necesidad de intentar obtener lo mejor (moral y cognoscitivamente hablando) de nosotros mismos. Para que esa pequeña revolución de renovar nuestra mirada cada día sobre el mundo pueda cambiar lo que de éste no nos gusta. Esta es nuestra tarea para Fernando Rielo, y este libro ayudará a quien busca un cambio real. Gracias totales.

HÉCTOR ARÉVALO

La red oculta de la vida

De qué manera los hongos crean nuestros mundos, cambian nuestra forma de pensar y moldean nuestro futuro

MERLIN SHELDRAKE

*Traducción de Tòn Gras Cardona.
Barcelona: Planeta, 2020.
344 pág. PVP 24,95€*



*L*a red oculta de la vida (*Entangled life* en su original inglés) es el primer libro del micólogo británico Merlin Sheldrake (1987). En él pretende divulgar el desconocido mundo de los hongos y poner en relieve su importancia para la vida (humana y no humana). A lo largo de sus páginas desfilan los últimos descubrimientos de la biología, la genética o la antropología, combinados con reflexiones de corte filosófico y experiencias autobiográficas. El resultado es un fascinante mosaico interdisciplinar que nos permite pensarnos junto a los hongos desde diferentes perspectivas.

La micología como ciencia

LA MICOLOGÍA COMO DISCIPLINA y los temas que Sheldrake desglosa a lo largo del libro tienen una característica común. Las redes de micelio, los sistemas simbiótico-dinámicos, la *wood wide web*, las relaciones micorrícicas y los líquenes son

objetos de estudio vedados a la observación directa. En su intento por escapar al reduccionismo, el autor se pregunta por el método de acceso a la investigación y las limitaciones de las categorías científicas. Este libro pretende desnaturalizar prejuicios (heredados tanto dentro como fuera de la academia) cristalizados en conceptos que, pese a ser científicos, se hallan siempre impregnados de carga política y valoraciones humanas. Dado que no se puede acceder a una gran parte de las redes vivas de las que somos ecodependientes (y tras la lectura de esta obra entusiasta el lector o la lectora añadirá mentalmente: y *micodependientes*), ejercitar la imaginación se vuelve tarea cotidiana para quien investiga: “La ciencia no es un ejercicio de racionalidad a sangre fría” (p. 26).

Por si la incapacidad para observar el complejo de marañas fúngicas no fuese suficiente, los hongos, sus asociaciones y su propia constitución escapan a los sistemas de clasificación científica. Avances como la secuenciación genética aclaran la taxonomía de algunas especies de hongos a la par que plantean preguntas que contradicen la noción de especie presupuesta por dicha secuenciación genética. Cuanto más se investiga, menos se puede denominar. La inmediata recepción de la teoría de Olsson sobre la comunicación de los millones de hifas de las redes de micelio fue cerebrocéntrica. Tanto o más superficial fue la primera comprensión de los líquenes en particular y la simbiosis en general, ya que hasta la irrupción de la teoría de los sistemas dinámicos de Toby Spribille se supuso la hipótesis dual y su asociación fija. Este liquenólogo demostró que pensar la simbiosis como una estructura estática de dos simbioses asociados o parasitarios no permitía alcanzar una cabal comprensión, ya que en 2016 descubrió cuatro simbioses involucrados en líquenes de los seis continentes al mismo tiempo que se concluía que el líquen es líquen en la medida que liqueniza y se desliqueniza: en lugar de una sustancia consiste en un proceso ininterrumpido.

Estos, y muchos otros ejemplos, expresan categorías científicas de una época, las cuales condicionan la actitud hacia aquello que explican. Las bacterias como parásitos; los organismos no-humanos como máquinas; los seres humanos en el pináculo de una pirámide evolutiva... Estas metáforas no pueden dejar de ser antropocéntricas (ver pp. 46-49) y axiológicas, son “conjuntos de historias narradas (...), no hechos científicos”. Aun así, son ellas las que abren camino a nuevas comprensiones de la naturaleza y, a su vez, nuevas orientaciones en la vida de los seres humanos. Las metáforas se perpetúan o desactivan con base en su poder explicativo. Sheldrake realiza un ejercicio de desobstrucción para “dejar paso a”. Su libro es intencionadamente negativo, puesto que defiende la función de la ciencia como una labor cada vez más fúngica: la tarea de deshacer para seguir haciendo. “Las posibilidades narrativas son más ricas. Tenemos que cambiar de perspectivas y encontrar la comodidad en la incertidumbre” (p. 207).

La ciencia como cosmovisión

EN LA ZONA DEL PACÍFICO del Noroeste, en Norteamérica, podemos encontrar unas plantas llamadas *Monotropa* que pueden sobrevivir sin realizar la fotosíntesis. Esto se debe a que están conectadas con hongos micorrícicos que les suministran carbono y nutrientes. A su vez estos hongos micorrícicos obtienen el carbono de otras plantas verdes que sí realizan la fotosíntesis. Las *Monotropa* sobreviven a través de redes fúngicas que son compartidas con otras plantas. Estas conexiones reciben el nombre de *wood wide web* (guiñando el ojo hacia la *World Wide Web* de internet): su escala puede igualar a la del bosque entero.

Pero su alcance es todavía mayor del que podríamos creer en un primer vistazo. A través de la *wood wide web* no sólo pasa carbono, nutrientes, agua, sino también hormonas del crecimiento. En los últimos años se ha comenzado a abrazar la sorprendente e incipiente idea de que a través de los canales fúngicos las plantas podrían estar transfiriendo material genético, dado que algunas especies de hongo permiten que circulen núcleos que contienen ADN, virus y ácidos ribonucleicos a través del micelio.

La influencia de la *wood wide web* se puede extender más allá del reino vegetal, pues sirven de pista de traslado para bacterias. Algunas de ellas (las depredadoras) se valen de la red fúngica para poder atrapar a sus presas, mientras que otras utilizan el micelio para desarrollar su crecimiento y producir vitaminas (llegando incluso a influir en las relaciones entre plantas y hongos).

Cuando en el año 1999 Barabási y su equipo publicaron el primer mapa de una *wood wide web* sorprendió su similitud con el de la red informática. De la misma forma que en internet encontramos ciertas páginas imprescindibles (no hay que olvidar el 80% de los enlaces señala al 15% de las páginas), en la *wood wide web* encontramos algunos “árboles nodales” que garantizan y posibilitan su correcto funcionamiento.

La *wood wide web* nos lleva a comprender la naturaleza desde un punto de vista holístico, sistémico y dinámico en el cual el ser humano no es el centro ontológico sino un elemento más en continua interacción con otros elementos de los cuales no puede prescindir para vivir. Fenómenos como la *wood wide web* parecen confirmar lo que indicaban James Lovelock y Lynn Margulis en su hipótesis de Gaia: que la naturaleza es un todo conformado a partir de las relaciones dinámicas, cambiantes entre sus plurales y exuberantes elementos (idea anticipada por Alexander von Humboldt, evocado, igual que Lovelock y Margulis, en el libro de Sheldrake). De la misma forma que nosotros somos el resultado de un ecosistema microscópico (pensemos en las múltiples formas de vida que conforman nuestro organismo: cé-

lulas, bacterias, virus...), la Tierra sería una red de ecosistemas determinada por las especies que la constituyen, con capacidades emergentes de autorregulación a escala planetaria. Por ello los avances científicos de los últimos años parecen acercarnos a una ontología que prime los procesos, los agenciamientos y las relaciones sobre la sustancia, el individuo y la perspectiva atomística.

La micología parece abrir un campo de reflexión apasionante a la ontología. No sabemos si la nada nada, pero ¡el líquen liqueniza todo el tiempo! (p. 92). “Si la palabra *cyborg* (...) describe la fusión entre un organismo vivo y una pieza de tecnología, entonces nosotros, como el resto de formas de vida, somos *symborgs*, organismos simbióticos. Los autores de un eminente artículo sobre la perspectiva simbiótica de la vida adoptan una posición clara sobre este punto. *Nunca ha habido individuos*, declaran, *todos somos líquenes*” (p. 95), vale decir: holobiontes. Somos holobiontes en un planeta simbiótico.

Cosmovisión y ética

EN LO QUE ATAÑE AL SER HUMANO, el autor nos impele a hacernos conscientes de nuestros vínculos con otras especies y a no pasar por alto el hecho de que “a lo largo de la historia humana, las asociaciones con otros organismos han ampliado el alcance tanto de humanos como de no humanos” (pg. 140).

Todo esto implica repensar la forma en la que nos aproximamos a la evolución, pues ya esta misma palabra podría no dar buena cuenta del fenómeno. Así, frente al vocablo “evolución” (*evolution* en inglés), que literalmente significa “enrollar hacia fuera”, Sheldrake, de la mano de Natasha Myers y Carla Hustak, propone hablar de “involucración” (*involution*), término que permite captar mejor el carácter interactivo y relacional de la vida. La clásica metáfora del árbol de la vida se desdibuja en favor del “elaborado trozo de macramé” de Lewontin (p. 244, nota). Comprender la vida como una maraña y no como un despliegue de complejidad nos insta a cuestionar el zoocentrismo instalado tanto en el mundo científico como en el sentido común. Ni los animales ni entre ellos el ser humano somos la cúspide de la evolución, sino un producto más de la misma, incomprendible sin las bacterias, las arqueas, los hongos, las plantas y las relaciones entre sí y el resto de animales.

A la luz de esta ontología relacional no es posible practicar la agricultura sin plantearse antes qué efectos tendrá en el suelo donde se asientan, entre otros organismos, las redes de micelio. Tampoco podremos talar árboles sin meditar los daños potenciales en la *wood wide web* local, por mencionar dos ejemplos tratados por Sheldrake. Lo dicho hasta ahora tiene consecuencias no sólo epistemológicas, sino

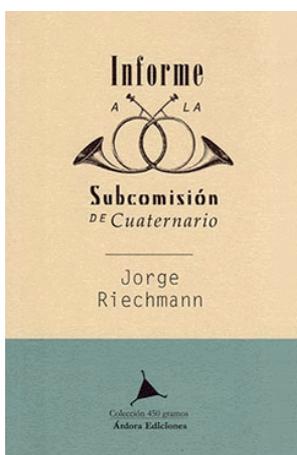
también ético-políticas, pues una comprensión cabal de la naturaleza interdependiente y ecoddependiente de la evolución y los organismos regidos por ella nos obliga a los seres humanos a incluir a otras especies en la balanza moral de nuestras acciones, así como a sopesar debidamente qué tipo de relaciones queremos y podemos establecer con las mismas y con los ecosistemas en su conjunto.

GABRIEL ESCURRA HERNÁNDEZ, MANUEL ESTÉVEZ MOURIÑO,
PABLO VERDE ORTEGA, JORGE RIECHMANN FERNÁNDEZ

Informe a la Subcomisión de Cuaternario

JORGE RIECHMANN

Madrid, 2021, Árdora Ediciones, 448 páginas.
Colección 450 gramos.



Jorge Riechmann lleva tres décadas ayudándonos a comprender nuestra desesperada coyuntura ecosocial, y hace cerca de una que abandonara ya la esperanza de que un volantazo a tiempo vaya a evitarnos los escenarios peores. Con todo, a pesar de este diagnóstico, y de la urgencia impuesta por las «amenazas que se adensan» (p. 57), comienza su nuevo ensayo invitándonos a dejar a un lado las prisas para reflexionar despacio: no es otra cosa lo que exigen los problemas complicados, y cuesta, ciertamente, imaginar uno mayor y más profundo, más intrincado y multidimensional que el derivado del violento choque de una civilización contra los límites biofísicos de un planeta.

Este *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* está integrado por un mosaico de fragmentos breves entreverados, como es habitual en los textos de Riechmann, con cientos de glosas y referencias (son 464 las notas al pie) a los más diversos materiales: de los tuits a las publicaciones académicas, de los periódicos a los tratados científicos y filosóficos. Desfilan por estas páginas historiadores, antropólogos, filó-

sofos, poetas, maestras budistas, psicólogos cognitivos, astrobiólogos, cosmólogos, primatólogos, microbiólogos... el generoso torbellino de hombros al que debemos encaramarnos si queremos pensar hoy en serio, el torbellino habitual en los textos de Riechmann.

El formato en fragmentos se justifica al comienzo del texto por remisión al método del autor, consistente en enfocar bien —«aproximadamente bien»— un problema antes de pasar al siguiente, y así sucesivamente, siempre con la vista puesta en el proyecto de dar cuerpo a una comprensión «aproximadamente adecuada de la totalidad» (p. 59). Quizá olvide Riechmann la caracterización platónica del filósofo como *synoptikós* (el que aspira a la visión de conjunto) al anotar que este método suyo es el de los «subfilósofos» cuando, de hecho, es el único que le resta a la Filosofía ante el embate de la tecnificación y la preponderancia del experto que conoce cada vez más de cada vez menos.

El señalado formato en fragmentos recoge explícitamente el testigo de textos anteriores, como *Fracasar mejor* (Olifante, 2013) o *Peces fuera del agua* (Baile del Sol, 2016), pero encaja milimétricamente dentro del *corpus riechmanniano*: ni sus ensayos más aforísticos (como el que nos ocupa) carecen de ilación ni sus textos más sistemáticos renuncian a la aproximación caleidoscópica.

Reconstruir la senda que traza este *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* obliga a pasar por alto el tronco y la raíz de un trabajo de esta naturaleza —que, sobra indicarlo, está en las ramas—, pero brinda la ocasión de tomar el pulso a la postura hacia la que viene gravitando el pensador más influyente de nuestra ecología política.

El punto de partida se ubica en la constatación del colapso: colapsamos, pero no queremos verlo, no somos capaces de creernos lo que sabemos. En lugar de ello, nos ensoñamos en ese quimérico «algo inventarán»: algo que nos permita esquivar las leyes de la física para disponer de energía ilimitada, extraer de la corteza terrestre una cantidad siempre creciente de minerales y expandir constantemente las lindes de la agroindustria fósil. Pero nada de eso es posible, como tampoco lo es que esa escalada extractivista y esa constante expansión dejen de traer consigo las consabidas consecuencias (toxificación, sexta extinción masiva, cambio climático).

El punto de partida, precisemos, se ubica en la constatación de que el colapso catastrófico de las sociedades industriales es ya inevitable. En textos anteriores, como *Otro fin del mundo es posible* (mra, 2019), Riechmann explora en detalle los motivos que le condujeran a esta conclusión. En el que nos ocupa, el protagonismo es para la noción de lo imposible: «lo posible, en el Siglo de la Gran Prueba, es el ecocidio acompañado de genocidio. Así que habrá que encarar más bien lo imposible» (p. 120). ¿Y adónde conduce lo imposible? A «actuar fuera del tiempo», es decir, a la

acción moral *sensu stricto*: a «dejar de pensar (al menos parcialmente) en términos de eficacia y hacer lo que se debe porque debemos hacerlo, no porque confiemos en que se logrará el éxito» (p. 315).

En los libros de José Manuel Naredo de hace treinta años podemos leer —apunta Riechmann— las soluciones que debiéramos haber aplicado entonces. Hoy tenemos, en cambio, «un pequeño problema con nuestras propuestas para evitar la Gran Catástrofe: todo depende de una salida casi instantánea del capitalismo» (p. 66), y lo que toca preguntar en este punto es si está a nuestro alcance acostarnos en una sociedad capitalista para amanecer después en una con «otras estructuras socioeconómicas, otras culturas y otros tipos antropológicos» (p. 76). Evitar el colapso catastrófico requeriría pues que nos despertáramos mañana en una sociedad radicalmente distinta, pero eso no va a suceder —es más, hubiera sido necesario que despertáramos hace décadas en esa sociedad, y no lo hicimos.

Necesitamos —hubiéramos necesitado—, por tanto, una transformación social revolucionaria, que habría de apoyarse, a su vez, en una revolución intelectual capaz de habilitar la adopción de un punto de vista exterior desde el que lanzar una mirada nueva a nuestra realidad. «Este ‘afuera’ del capitalismo desde donde mirar (mirar para obrar), este punto excéntrico desde donde activar lo que ha quedado latente, es precisamente Gaia» (p. 90).

Así pues, para que hubiera podido evitarse lo peor, habría hecho falta, en su momento, algo más que una revolución política: una revolución moral-intelectual, nos dice Riechmann en alusión a Ortega y Gasset, Manuel Sacristán o Francisco Fernández Buey, en los que cabe rastrear las claves de una concepción de la política entendida como «ética de lo colectivo» (p. 41), como «el arte de crear los contextos donde las personas puedan dar lo mejor de sí mismas» (p. 286).

Esta revolución moral-intelectual viene pensándola Riechmann, con un sector importante del ecologismo, desde la teoría de Gaia, que ofrecería la base no sólo para formas de interacción radicadas en una sólida concepción sistémica de la realidad, sino también para la construcción de sentido: una cierta suerte de religión a la carta, que diría Salvador Pániker, pero sin autoengaños ni fantasías. Se trataría, sobre todo, de «construir una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella» (p. 95), y ello no «por ningún ataque de romanticismo anti-industrial», sino porque nos va la vida en ello (p. 62), porque es de hecho nuestra mejor ciencia la que reclama esa cultura —lo último que debe verse en la teoría de Gaia es un ataque a la racionalidad científica, en cuyo seno se sitúa para, acaso, ampliarla (p. 97): en este sentido, una de las mayores taras culturales de nuestro siglo XXI estriba en que no ha sabido asimilar aún las principales teorías científicas del XIX, centrales en el marco gaiano, a saber, la termodinámica y el evolucionismo (p. 176).

Para ponernos en la senda de esa cultura de simbiosis, la economía ecológica quizá no sea suficiente, pero sí del todo necesaria: sin unas nociones elementales de termodinámica y ecología, «sin comprender lo que supone la tectónica de placas, la fotosíntesis, la Tasa de Retorno Energético, los paleoclimas, las simbiosis anidadas» (p. 63), nuestra cultura permanecerá «vuelta del revés», invitándonos a «vivir como si fuéramos conquistadores extraterrestres» (p. 33), «como si estuviéramos vinculados de forma sólo contingente a la biosfera de la Tierra» (p. 80). Pero no, ni ese vínculo es contingente ni somos nosotros «titanes dotados de poderes [tecnocientíficos] semidivinos» y llamados, en virtud de ellos, a colonizar y dominar, sino más bien «humildes miembros de la comunidad biosférica: animales con responsabilidades especiales» (p. 90).

Podemos seguir pensándonos como titanes semidivinos y soñando con inviábiles futuros ultratecnológicos de colonización, terrestre o extraterrestre, pero sólo porque la fantasía es libre... al menos «mientras no piense uno en petróleo y madera y cobalto» (p. 127), al menos mientras se sienta exento de considerar «*en detalle* qué está sucediendo con el clima, con el petróleo, con los demás recursos energéticos, con el agua, con el suelo fértil, con los océanos, con los ecosistemas terrestres, con los minerales, con la demografía, con la producción de alimentos» (p. 320).

Aquella política como ética colectiva hemos de pensarla hoy «en el seno de una cultura gaina» (p. 41), porque una ética «que sea sólo antropocéntrica, que no sitúe al ser humano en el marco de la miríada de relaciones que mantiene con ‘los diez mil seres’ (como nos diría la tradición china), sencillamente no está a la altura de los problemas teóricos y prácticos de nuestro tiempo» (p. 64). Una de las consecuencias de este «sacar al ser humano del centro» consiste en «que la magnitud de la muerte causada por los seres humanos se nos hace casi insoportable» (p. 73).

No obstante, a pesar de incidir en su individualismo moral biocéntrico, Riechmann no nos propone sacar al ser humano del centro para poner otra cosa en su lugar: la intención no es, pues, la de sustituir antropocentrismo por biocentrismo o por ecocentrismo, sino la de «profundizar en el trabajo cultural (y espiritual, dirá mucha gente) para que no haya centro, por un verdadero descentramiento» (p. 111).

En el núcleo de ese trabajo cultural encontramos la terea de dar con el lugar de lo humano en el mundo natural. Riechmann lo busca partiendo de una ontología naturalista y sistémica que le permite articular continuidad y diferencia para perfilar los contornos de un «humanismo no antropocéntrico» (p. 130) y arrojar luz sobre ese «ser peculiarmente bífido y fronterizo, ese centauro ontológico *a la vez* inmanente a la evolución biológica y cósmica y en cierto modo desbordándola —con el lenguaje, el sentido, la conciencia, los valores» (p. 112).

Pero Riechmann viene insistiendo en los últimos años en que ese centauro ontológico es también un «simio averiado», con un «severo problema con el *conatus*» (p. 143). Desde este punto de vista, quizá no sea exclusivamente la enculturación capitalista la raíz del negacionismo del que brotan, a su vez, el resto de los negacionismos: la dificultad para asumir límites. Quizá, en otras palabras, no nos hallemos ante un problema meramente político, sino asimismo antropológico (p. 276), y es que cabe que determinadas trazas –de cuño biológico– de lo humano converjan con el nicho cultural del capitalismo fosilista para impedirnos ver como una oportunidad de vida buena la imprescindible cultura de los límites y la autocontención –que esa cultura es hoy imprescindible puede mostrarse, por cierto, sin abandonar siquiera los márgenes de los principios convencionales de la filosofía política liberal (p. 238); y que este «problema antropológico» no tenga, sin embargo, la forma de una «sumisión a supuestas esencias» viene dado por el hecho de que el dañar o el cuidar son, al cabo, «opciones ético-políticas abiertas ante nosotros» (p. 383).

«Sólo los valores de después de la transformación nos permitirían ver como atractiva la transformación. Y ver eso parece un gran reto para la (escasa) racionalidad colectiva de que somos capaces» (p. 185). Esta racionalidad limitada, sumada a la *hýbris* orética de un *conatus* inclinado a «descontar el futuro» (p. 278), hace intuir que «sólo dedicar varios siglos a crear buenas instituciones podría quizá evitar el desenlace catastrófico al que parecemos predestinados» (p. 223) –y es que la racionalidad colectiva no es un asunto de potencia de cálculo, sino de instituciones bien diseñadas (p. 285).

A fin de ensayar salidas al infantilismo de una cultura en la que las patologías del ego («soy mi propio Dios») han devenido moneda corriente, el tramo de desembocadura del *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* describe una trayectoria que va de la egosofía a la tanatosofía. Por lo que a la primera se refiere, podemos pensarla como una «artesanía humana» (p. 294) erigida sobre esos «ejercicios espirituales epicúreos, estoicos o budistas cuya tradición reconstruyó ejemplarmente Pierre Hadot» (p. 292). En cuanto a la segunda, pasa por aceptar la mortalidad como parte de la condición humana, y ello tanto en el plano individual como en el colectivo. Es en la bisagra entre ambos planos que surge la cuestión medular de la tanatosofía: ¿cabrá abrir espacio a vidas que merezca la pena vivir en el mundo que la violenta muerte del capitalismo fosilista dejará tras de sí? «Los movimientos ecologistas han luchado durante decenios por una vida humana digna y plena para todos, más allá de la mera supervivencia. Si ahora las perspectivas son ya sólo de conflictiva supervivencia en un planeta radicalmente degradado y empobrecido, mejor no estar» (p. 327).

Muchos rehusarán, claro, las injerencias de la ética en la política, otros no sabrán dónde meter la espiritualidad gaina dentro de la suya propia y otros, finalmente, no sabrán qué hacer con la noción misma de la espiritualidad. A todos les resultará manifiesta, en cualquier caso, la enormidad de lo que tenemos encima cuando un pensador de esta talla, pertrechado con el poso amargo de años de cuidada atención a los mejores datos y análisis, escarba tan hondo ya en busca de una luz desesperada para una frónesis de los límites y una praxis de la autocontención colectiva.

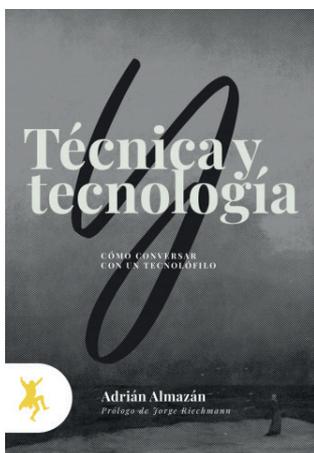
ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ

Técnica y tecnología

Cómo conversar con un tecnólogo

ADRIÁN ALMAZÁN GÓMEZ

Madrid, Taugenit, 2021



El origen de este libro se encuentra en la elaboración, presentación y defensa del autor de su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid, en el año 2018, intitulada *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis*. Se puede decir sin exagerar que es una astilla procedente de ese palo, y que, si este era muy bueno, aquella, que además nos ofrece nuevas aportaciones, no desmerece en absoluto, sino que incluso mejora en ciertos aspectos, el trabajo del que surge.

Los argumentos que aquí se exponen toman la forma retórica de una respuesta razonada a cuatro *topoi* de los incondicionales defensores de las tecnologías, de los “tecnófilos”, quienes las elevan a los altares como valores absolutos, como un destino o providencia inscrita en la naturaleza humana que sellan de forma definitiva su inevitabilidad histórica. Cada *topoi* da el título a cada uno de los cuatro capítulos que componen esta obra (“Siempre ha habido tecnología y siempre la habrá porque es lo que nos hace humanos”; “No se puede luchar contra

el progreso”; “Las tecnologías no son buenas ni malas. Lo que importa es cómo las utilicemos”, y “Sólo la tecnología puede sacarnos del lío en el que la tecnología nos ha metido”), a los que hay que añadir un “Prólogo”, escrito por Jorge Riechmann, y un “Epílogo”, por Andoni Alonso Puelles. El contenido de estos cuatro capítulos nos muestra una posición crítica y desmitificadora de aquellos lugares comunes imperantes en el “imaginario” (Castoriadis) de nuestras sociedades. Es conveniente, casi imprescindible, me atrevería a añadir, emplear la palabra “desmitificadora” para situar adecuadamente el tipo de crítica que el autor despliega en estas páginas, pues pertenece al antiguo, y no por ello menos discutido desde hace ya algunas décadas, linaje de la “crítica de las ideologías”, vinculado de múltiples, complejas, diferentes e incluso contradictorias formas a la denominada “tradición marxista”. Iluminar las tecnologías imperantes en nuestro mundo con un foco que las considera no como la panacea de las crisis que lo azotan, sino como una de sus principales causas, es un gesto crítico de desenmascaramiento que persigue sacar a la luz mucho de lo que la religión tecnocientífica, la verdadera fe hegemónica en nuestro tiempo, oculta y justifica, como por ejemplo los daños sociales y ecológicos que producen por su diseño y por su vínculo fraterno con el capitalismo industrial desde sus inicios hasta las formas renovadas que presenta en nuestra época. Tomar conciencia de la tecnología como problema, un necesario punto de partida para posibles soluciones, requiere de ese previo ejercicio crítico y desvelador del mito tecnológico que se presenta vestido con el ropaje de la razón, la ciencia y la verdad.

La matriz ideológica dominante en nuestras sociedades “avanzadas” o, como se decía hace poco tiempo y todavía se dice, “desarrolladas”, puede determinarse, siguiendo la exposición del autor, el profesor doctor Adrián Almazán Gómez, mediante estas tres proposiciones: (1) la tecnología es un rasgo esencial y diferencial del ser humano; (2) la tecnología es neutral e inevitable para el progreso o el desarrollo de la sociedad si se usa de forma adecuada; y (3) sólo la tecnología puede solucionar los problemas que genera la tecnología. ¿Qué decir ante estas tres afirmaciones que se nos presentan en tantísimas ocasiones como incuestionables? ¿Cómo atrevernos a poner en duda que somos una especie “tecnológica”, que la tecnología no es ni buena ni mala, sino que depende de cómo se use, y que sólo la tecnología puede salvarnos de su mal uso o de las consecuencias indeseables de la aplicación de ciertas tecnologías? Más aún: ¿no es en cierto sentido disparatado no reconocer que la tecnología es un factor indispensable en el desarrollo de nuestra civilización? Siguiendo al autor, se pueden decir —escribir en este caso— varias cosas al respecto, ninguna, por cierto, disparatada, aunque tampoco incontrovertible.

Primero. La condición tecnológica de nuestra especie no es una propiedad esencial en el sentido de que nos distingue de otras especies animales y nos confiere

una superioridad y un derecho a la dominación de todos los seres vivos (esta idea se denomina “exencionalismo” en la sociología medioambiental). La diferencia conceptual que el autor introduce entre técnica y tecnología es determinante para entender que el *homo sapiens sapiens* tiene capacidades técnicas como asimismo las tienen otras especies —especialmente los grandes simios, aunque también otros mamíferos y aves—, que no es una excepción y que sólo se puede establecer una diferencia de grado en términos de disposiciones y habilidades técnicas. Otra cosa es la tecnología, entendida como la forma que la técnica humana toma en una determinada época histórica y primordialmente en un ámbito geográfico denominado “Occidente”, que es un fenómeno histórico, pero no un rasgo de la naturaleza humana. Cierto es que no hay animales “tecnológicos”, como también lo es que las tecnologías son constructos socio-históricos y no propiedades naturales del ser humano. Y si a esta concepción se añade la idea, propia de la modernidad occidental, de que la condición humana se define fundamentalmente como *homo faber* y *homo oeconomicus*, tenemos el entramado ideológico del “productivismo” que tanto domina nuestras conciencias. El bienestar entendido como riqueza y consumo es el fin de la vida humana; la tecnología es el medio para conseguirlo, y el trabajo orientado a la productividad es el mayor bien social, pues pone en contacto a uno y a la otra: eso es lo que somos y lo que *debemos* ser para esta idea del ser humano.

Segundo. La idea de la neutralidad de la tecnología se encuentra ligada desde sus orígenes modernos con la del progreso, primero, y después, ante la dificultad de mantener esa idea ante los desastres del siglo XX, con el término, aparentemente menos fuerte que el de “progreso” desde un punto de vista axiológico, pero no menos ideológico, de “desarrollo”. El índice fundamental de la clasificación de los países en subdesarrollados, en vías de desarrollo y desarrollados es el grado de desarrollo tecnológico y el PIB. Todo lo demás, que tiene que ver con la dimensión social, política y cultural de las sociedades parece que viene de suyo si nos atenemos al criterio tecnológico-económico. Sin embargo, las tecnologías no pueden ser neutrales porque son sociales, porque forman parte de una totalidad social que establece tanto su condición de posibilidad como su sentido. En estos contextos histórico-sociales las tecnologías, como forma que asume la técnica en la época moderna, se presentan con el ropaje de la neutralidad y de la causa fundamental del progreso, del desarrollo social y de la consecución del bienestar. Lo que este entramado ideológico oculta es lo que el autor nos muestra con una evidente actitud de denuncia: por un lado, lo que Günter Anders anunciaba como la “obsolescencia” del ser humano, es decir, la expropiación de la autonomía de nuestras vidas en términos morales, políticos y socio-económicos, que pasa inevitablemente por la conversión de la tecnología en “sujeto”, en “sustrato”, respecto al cual todos nosotros no somos

más que predicados; por otro, algo que ahora ya no podemos seguir ignorando, a saber, la fractura metabólica de una producción basada en una extracción de recursos naturales que conducen a su inevitable agotamiento, además de un sinnúmero de daños en la biosfera, y el riego cada vez más probable de un colapso eco-social.

Tercero. Decir que sólo la tecnología puede solucionar los problemas que genera presupone necesariamente esa neutralidad que con acierto se pone en cuestión en este libro. Si las tecnologías producen daño social es porque o bien se usan mal o por consecuencias no previstas que el avance tecnológico solucionará. Argumentos análogos en otras esferas: si el mercado genera daños en el tejido social, no es por su mecánica probada a la hora de una distribución racional de los recursos, sino por las distorsiones que en su dinámica producen las “externalidades”; o: no peca la Iglesia como institución, de quien depende la salvación de nuestras almas, sino sus servidores, demasiado humanos. Tecnología, Mercado e Iglesia comparten su carácter sagrado. Vale decir: ideológico en la medida en que oculta y justifica mecanismos de dominación en nuestras sociedades. ¿Qué solución podemos encontrar aquí?

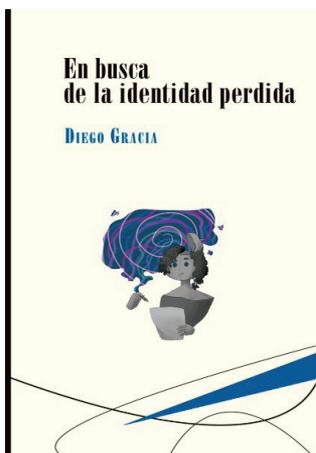
El problema de la tecnología es la tecnología como problema, razón por la cual no puede ser resuelto en el ámbito de la tecnología, sino que hay que remitirlo a una esfera distinta, denominada por el autor “poliética”. Hacer lo posible para tomar conciencia de esta necesidad es el gran mérito de este libro y por ello su autor merece la calificación de “filósofo”, es decir, aquel que afronta y piensa las cuestiones decisivas de su tiempo, con mayor o menor fortuna. Aunque no pretende ofrecernos soluciones a la enorme crisis en la que, a su juicio, estamos inmersos, que implicarían, ni más ni menos, transformar la hegemonía de las tecnologías y proponer con qué las sustituiríamos, incluso todavía algo de mayor envergadura, una suerte de “mutación antropológica”, sin embargo, las apunta en el último apartado del capítulo IV, con el significativo título “Y entonces, ¿qué?” (cf. pp. 142-151). *Cum grano salis*, las considera este lector, lo que no supone mitigar ni un ápice la urgencia de aquella interrogación y la reflexión que la debe acompañar.

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA.

En busca de la identidad perdida

DIEGO GRACIA

Madrid, Triacastela, 2020, 317 páginas.



El profesor Diego Gracia Guillén ha publicado recientemente la obra, *En busca de la identidad perdida*. Gracia es conocido por sus tratados de Bioética, así como por los brillantes estudios interpretando el pensamiento de sus maestros, X. Zubiri (*Voluntad de verdad*) y P. Laín (*Voluntad de comprensión*) pero, en esta ocasión, nos presenta una colección de artículos, gran parte de ellos publicados en la Revista Bioética de la Universidad Complutense entre 2009 y 2019. De modo que, esta obra no es, como podía pensarse al ver el título, un estudio sistemático sobre la identidad. El título, como ocurre en otros textos de esta naturaleza, replica uno de los capítulos contenidos en la obra. Pero ¿es la identidad el único tema que aborda? De forma explícita hace referencia a esta cuestión en la introducción y en otros pocos artículos de los 44 que la componen. Ahora bien, de forma transversal e implícita, sí está presente esta temática en el resto de los ensayos, aunque tengamos que leer entre líneas para captar la referencia a diversas formas de la identidad (identidad cultural, personal, ética, etc.). Al igual que en sus conferencias

y publicaciones, en este libro, con su verbo claro y ordenada exposición de las ideas, nos introduce en los problemas tratados analizando los términos desde su perspectiva histórica, ética y filosófica.

Algunos artículos están escritos al hilo de acontecimientos sociales acaecidos a lo largo de una década (2009-2019) y que el autor lee fenomenológicamente: la corrupción, la crisis económica, la democracia, la tolerancia, las migraciones, etc. Cuestiones, en definitiva, intemporales. Cada capítulo nos hace caer en la cuenta de que está hablando desde un «nosotros» y, por este motivo, la obra no nos deja indiferentes, de hecho, a la persona de mente cavilosa, le moverá a pensar acerca de lo que podemos y debemos hacer, para recuperar o reconstruir nuestra identidad personal y colectiva. La pericia de Gracia en el arte de la deliberación nos provoca la reflexión ética, deliberativa, en torno a nuestra realidad personal y social. La obra se encuadra en una colección de la editorial Triacastela llamada “Biblioteca Deliberar”, un órgano de expresión, junto con su Revista, de la *Fundación Deliberar*, cuya filosofía es poner en valor la deliberación como *actividad de dar y recibir argumentos nuevos para mejorar las ideas de ambos interlocutores* (ver solapas del libro); algo muy distinto, por tanto, del mero debate de ideas.

Personalmente tuve noticia de esta publicación durante la conferencia impartida por el profesor Gracia en el Seminario de Investigación en Bioética celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en octubre de 2020 bajo el título “El problema de la identidad”. Su disertación, tan clara y ordenada como acostumbra, sí se ciñó al tema de la identidad. Dada la no sistematicidad de la obra, el lector tiene que recorrer los distintos capítulos para ver completadas las descripciones de conceptos como el de «identidad personal», al tiempo que puede sentirse defraudado al no encontrar un desarrollo explícito sobre temas que el autor cita y que son bastantes controvertidos como, por ejemplo, el de la identidad de género del que, a buen seguro, el autor nos podría ofrecer, como lo hace en el resto de artículos, claves para ir “a las cosas mismas” y pensar el tema desde su raíz. El hecho de ser una selección de textos, si bien conforme a un hilo argumental, provoca que existan repeticiones en los capítulos que abordan cuestiones similares.

¿Cuál es la temática más abundante y, por tanto, la que parece preocupar más a Gracia? Pues, aunque solo sea por las veces que aparece, es el tema de la diferencia y relación entre los términos Sociedad y Estado y, junto con ello, la diferencia entre derecho y ética. Respecto al primer binomio, el autor, después de un detenido análisis del origen de ambos términos, expresa su preocupación por la confusión entre los dos órdenes lo que, a su parecer, explica «la creencia, tan extendida en la población, de que los problemas sociales de cualquier tipo son asuntos que tienen que solucionar los políticos, así como el convencimiento, no menos generalizado

entre los políticos, de que ellos son los únicos que pueden ofrecer soluciones a la deriva social.» (p. 218) En este sentido, las páginas de esta obra son una invitación a la madurez política del ciudadano conquistando la responsabilidad ética que le permita ejercer una ciudadanía madura.

Gracia incide en la diferencia entre dos formas del diálogo: el debate y la deliberación; dialogar (o debatir), cualquiera dialoga, pero deliberar es un arte y, como tal, se aprende. A esto ha dedicado gran parte de su labor educativa nuestro referente internacional en el ámbito de la Bioética. En muchos de los capítulos nos habla de la necesidad de formar en Ética, concretamente, educar en «valores» y no solo en «hechos». La dicotomía hechos-valores es conocida para los lectores de Diego Gracia; «los hechos científicos, nos dice, son construcciones muy complejas, con presupuestos que no son solo empíricos y lógicos sino también axiológicos. No hay hechos sin valores, ni valores sin hechos» (p. 41). Esto explicaría, asevera, el auge de la bioética en las últimas décadas como una evidencia del fin del viejo ideal que pregonaba la neutralidad axiológica de la ciencia. En muchos lugares de esta obra, Gracia nos aporta un diagnóstico de la situación y, en relación con este tema, indica: «La verdadera ciudadanía no se consigue solo con el disfrute de los derechos humanos ni tampoco con la formación técnica. Los valores más importantes en la vida humana no son los instrumentales sino los intrínsecos. Y estos son los grandes desatendidos en la formación, entre otras cosas, porque nadie sabe muy bien cómo abordarlos (p. 220) Además, se considera los valores como una cuestión de la vida privada, algo subjetivo, emocional y, por tanto, termina excluyéndose prácticamente de la educación Secundaria, como ha ocurrido en nuestro país. «Hoy seguimos preguntándonos, qué es, en qué consiste o en qué debe consistir, la *Bildung*, la formación de un verdadero ciudadano y de una correcta sociedad civil» (p. 220). Esta cuestión preocupa y ocupa a nuestro pensador incitándonos a pensar nuevos proyectos de recuperación o reconstrucción de una enseñanza de la Ética para hacer posible, al menos, dos cosas, una verdadera educación y una ciudadanía activa. Pero, además, la cuestión más grave es que, sin una mínima formación en valores, no podremos conseguir una identidad autónoma. El hombre recibe unos valores con los que convive, siguiendo la nomenclatura de Kohlberg, en una fase convencional, «pero hay un número más bien reducido, no superior al 20%, que en un cierto momento de su desarrollo se enfrenta con esas normas que introyectaron desde el medio y comienzan a ver como incorrectas, inadecuadas, obsoletas, injustas». Estos son los que pasan de una moral convencional o heterónoma a otra que Kohlberg llamó postconvencional (p. 286). Pero la realidad es que pocos alcanzan esa fase y, consecuentemente, siguen a la búsqueda de esa identidad o perdida, o no encontrada. Un mundo globalizado, por otra parte, no aporta identidad, por ello,

no podía faltar en las reflexiones de D. Gracia varios artículos sobre los nacionalismos para analizarlos desde este prisma de la identidad y desde el propio concepto de nación. Los argumentos de Gracia en esta obra son una incitación a reconstruir el tejido social desde la formación en valores. Tiene claro que los políticos son hijos de nuestra cultura, no vienen de otro planeta y, por tanto, en su ejercicio político, plasmarán los valores heredados que, a su vez, la sociedad le reclamará poner en práctica. Nos ha parecido interesante la descripción del realismo político de Maquiavelo y, con ello, el concepto de Razón de Estado, que nos hace repensar el dilema utopía y realidad. El Estado es una institución surgida para la mejor gestión de unos valores (p.141) ahora bien, «los valores del Estado son distintos de los propios de los individuos, de tal modo que vistos desde estos, aquellos pueden parecer disvalores o contravalores» (p. 142). La acción política responde a la «ética de la responsabilidad» y no a la «ética de la convicción». Desde esta visión no utópica de la actividad política comprende Gracia, al menos, dos de los hechos más frecuentes: el «cortoplacismo» y las negociaciones que parecen convertir la política en un *mercado turco*. Gracia invita a la ciudadanía a recuperar el lenguaje de la ética frente al de los derechos.

El autor, como es habitual en sus ensayos, gusta de rastrear el origen y la historia de algunos vocablos, ejercicio que nos ayuda a distinguir porque, como nos recuerda, *qui bene arguit, semper distinguit*. Una herramienta más para el ejercicio de la deliberación.

El libro concluye con un apéndice en el que desgana su trayectoria intelectual y, por tanto, la biografía de sus ideas. Es un texto de 2011 que redactó para el acto conmemorativo de los 20 años del Máster en Bioética de la Universidad Complutense.

Conociendo el estilo y la trayectoria del profesor Gracia, es esperable que, no tardando mucho, nos ofrezca una obra más orgánica en la que, siguiendo la metodología lainiana, aborde una historia y teoría sobre la identidad humana. Mientras tanto este libro nos permitirá aprender, discernir y, en definitiva, deliberar con el propio autor en torno a cuestiones en las que estamos directamente implicados.

DR. ANTONIO PIÑAS MESA

Ser, historia y lenguaje en Heidegger

GIANNI VATTIMO

Trad. Paloma O. Zubía y Teresa Oñate.

Colab. Sergio Santiago. Sevilla: Fénix Editora, 2022.



Presentación

SEÑALABA HABERMAS de Gadamer que tenía el mérito de haber urbanizado la provincia heideggeriana¹. Quizá seguía siendo algo *oscuro*. Pero en realidad Heidegger no necesitaba de constructo alguno sobre su pensamiento. Bastaba con escucharle ya en *Ser y tiempo*, y seguir el hilo de la madeja que iba desenvolviendo en sus obras posteriores. Toda su obra se resume en la fundación de una ontología a partir del cumplimiento de la historia del ser como historia del ente. Insistir en esta tesis, es el regalo que nos hace «El Joven Vattimo» en este libro suyo de 1963. No ha necesitado para ello ninguna lámpara, no ha tenido que proyectar otra luz para señalar los acantilados del ser. Vattimo nos lleva de la mano paso a paso por la provincia (¿los mundos?) de Heidegger, y es un buen guía: no quita nada, no añade nada, sólo susurra en voz baja: *ya estaba todo en Ser*

¹ HABERMAS, J. GADAMER, H. G., *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 13.

y tiempo... No encontrará el lector de esta obra al filósofo Vattimo. Sí al estudioso y profundo conocedor del pensamiento de Martin Heidegger. Publica la editorial Fénix de la mano de la traducción de las hermanas Oñate la *opera prima* del filósofo italiano. Una obra singular, de juventud preñada ya de una maestría, que irradia desde la proximidad al *Ereignis* heideggeriano. Anuncia el sendero que cerrará en círculo un verso de Hölderlin: “Solo por instantes experimenta la plenitud divina el Hombre. Del sueño de ella está formada la vida.” Desde esa apertura del instante de la divinidad inspiradora Vattimo desgrana el pensamiento del mago de Messkirch remontándose desde *Ser y tiempo*, sin rupturas ni quiebros, buscando el diálogo entre sus obras, dando la voz a la palabra misma y anunciando el silencio como lo esencial.

Nudo

SEÑALA VATTIMO cómo después de *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla su pensamiento en diálogo con Nietzsche, destacando las similitudes en el camino que recorren. Ambos, Nietzsche y Heidegger, combaten contra el historicismo, contra el nihilismo, contra la alienación del hombre y su reducción a historia.

Heidegger, como es sabido, interpreta a Nietzsche en coordenadas de cumplimiento. Nietzsche es una figura epigonal. Él representa la finalización de la historia de occidente, la historia de la metafísica que es la historia del ser en la forma de su olvido. Con Nietzsche culmina el error y con él se abre la posibilidad de un nuevo comienzo. Apunta Vattimo cómo Heidegger señala que la desaparición de la distinción entre esencia y existencia que opera en la doctrina del eterno retorno hace tambalearse a la propia metafísica puesto que elimina toda traza de la diferencia ontológica. Ya no queda lugar a una idea de verdad como conformidad. Nietzsche es el último puerto del historicismo, es donde el recorrido se hace patente. La situación de extrema indignancia, la máxima pobreza en el pensar, es objeto del propio pensamiento. Llegando hasta lo más hondo, desde la mayor de las penurias, en la situación del máximo peligro, se abre el camino para una época diversa en la historia de ser. El pensamiento no termina. Inicia otro tránsito.

Concluye Vattimo su exposición del capítulo I. *Quién es el Nietzsche de Heidegger*, acercándonos a la segunda sección de *Ser y tiempo*. Heidegger encuentra allí la vía para superar el historicismo ahondando en *la relación* entre ambos: el ser y el tiempo. La fundación de una ontología y la destrucción del historicismo requiere de una *radicalización*: la que parte de la propia mortalidad del ser-ahí. La nihilidad y finitud del ser-ahí son las características de esta otra ontologización (pp. 104-105).

Cuando el hombre se gira hacia su decisión más propia, cuando se sitúa de cara a su muerte, es cuando el tiempo entendido como la serie lineal de instantes que se suceden, donde cada instante es considerado como todavía-no o ya-no-más, revela su inautenticidad: en el tiempo auténtico no es el presente la dimensión primaria. Muy al contrario, girándose hacia la propia muerte, asumiendo su decisión, el futuro es el que revela su primacía en el tiempo auténtico: la temporalidad se funda en la decisión. Esta temporalidad destruye el historicismo porque supone un cambio de plano: ya no es la historia desarrollista ni su tiempo lineal, la relación constitutiva del hombre; lo es su decisión, lo es su nihilidad: “Como solo quién está decidido tiene una situación, solo quien ha decidido tiene una historia.” (p. 126). El ser-ahí, porque muere, es el único que puede tener una historia, un pasado propio, y este viene determinado siempre por el destino que elija.

Así nos aproxima Vattimo al cierre de su capítulo *II. Destrucción del historicismo y fundación de la ontología en Sein und Zeit*, llamando nuestra atención sobre “el vínculo que liga decisión, verdad, ser-para-la-muerte y angustia” (p. 135), el cual no es otro que la relación entre el ser y la nada. El ser no se encuentra en un más allá de sus aperturas en el mundo. El ser se entrega únicamente en esas aperturas: el ser se *eventualiza* abriéndose en los éxtasis del tiempo. Así, el ser comparte con el ser-ahí su naturaleza finita. De esta forma, la nada es constitutiva del ser y del ser-ahí, a través de cuyas aperturas se revela (*sich offenbart*); y el ser adquiere una naturaleza de evento.

Esto conduce a Vattimo hacia dos obras esenciales de Heidegger: *El origen de la obra de arte* y la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1935 y 1936). La falta de acabamiento de *Ser y tiempo* se resuelve desde estas dos obras. El filósofo piemontés nos adentra en una lectura de las mismas desde los tópicos que las vertebran: mundo, cosa, verdad, obra, instrumento, poesía y lenguaje, pero desde la óptica de *Ser y tiempo*. Las páginas 154 a 168 son una exposición continua: «Hay mundo porque hay el ser-ahí. El mundo precede a las cosas. Las cosas vienen al ser a través del ser-ahí que las utiliza. La totalidad de instrumentos y referencias es fundada por el ser-ahí. El ser-ahí, en cuanto ser-en-el-mundo, en la apertura, interpreta y comprende permaneciendo siempre en la verdad. La verdad es el lugar de los juicios...». Todo ello le sirve a Vattimo para apuntar al lugar de la *Kehre* en *El origen de la obra de arte*: “puesto que se debe estudiar el concepto de instrumento para llegar a esclarecer los de cosa y de obra, Heidegger en vez de partir (...) desde la cotidianidad media (...) elige indagar el instrumento tal como se presenta en una obra de arte” (p. 170). Vattimo nos ha sentado junto a Heidegger contemplando el cuadro *Los zapatos* de Vincent Van Gogh (1866). Ahí Heidegger encuentra que el arte es puesta en obra de la verdad. Si en *Ser y tiempo* la significatividad del

mundo recaía en el ser-ahí como ser-en-el-mundo, como abriente del mundo, en *El origen de la obra de arte* es la propia obra la que instaura un mundo, la que instituye el origen como acaecimiento de la verdad y el arte como la puesta en obra de la verdad ontológica (*alétheia*). Y en ambos casos la verdad persiste en su eventualidad. Las obras de arte son *Stiftung*, fundan y donan la verdad. Lo que el arte abre no se puede deducir de lo que es, “viene de la nada y no se debe a nadie” (p. 186). El arte es fundación porque establece el *Grund*, el suelo, el fundamento sobre el que sitúa su mundo de significatividad. Y el arte es, por último, *Anfang*, principio que encierra la globalidad de la historia del mundo por ella abierto. La *alétheia*, el desvelar ocultador, resuena en el conflicto primigenio de *Welt* y *Erde*, del mundo como “apertura de un abierto y la tierra como aquello que se cierra (en cuanto fundamento de la apertura)” (p. 177). *Die Angst*, la angustia de *Ser y tiempo*, encuentra su homólogo en el *Stoss*, en el choque, en el impacto que la obra de arte supone para el hombre, porque ella “nos pone frente a la nada como eso que no es ningún ente y que, por ello, se revela de algún modo idéntico al ser mismo.” (p. 184).

Tras ello, señala Vattimo cómo Heidegger hace uso del término alemán *Dichten*, en su doble significado de poetizar e inventar, a modo de puente entre *El origen de la obra de arte* y la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*, donde la poesía (*Poesie*) cobrará preminencia respecto de las restantes artes, situando al lenguaje como lugar del acontecer de la verdad y del ser. La poesía es el ser esencial y primigenio del lenguaje, y el lenguaje no es un instrumento ni un ente intramundo, sino “la posibilidad que funda el mundo y al hombre en él.” (p. 191) Es fácil sentir aquí a la filósofa Teresa Oñate cuando subraya – con Heidegger – que el hombre no es el señor del lenguaje sino que habita en él². Con la reflexión sobre el arte entramos en el capítulo *IV. Ser y lenguaje* dando un primer paso hacia la repetición “ontológica” de la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

Se mueve desde este enclave Vattimo a *Conferencias y artículos* y *De camino al habla*. Desde ahí señala el discípulo de Gadamer a la «falta de palabras adecuadas» y su conexión con el olvido del ser. Esta misma carencia es producto del darse del ser (p. 207). Así, la meditación sobre el lenguaje es el camino para la “única forma posible de la ontología” (p. 208) puesto que la palabra no es un ente: la palabra *hace* ser, *da* el ser, a la cosa. Pero en ello no hay una relación de causa. La palabra es el lugar donde se eventualiza el evento del ser. Esto se percibe con claridad en el lenguaje poético porque no puede reducirse a la ca-

² “Las aves en el cielo, los peces en el agua, los humanos en el lenguaje”. OÑATE, T., *Por el vuelo de Glauca. Hacia un ecofeminismo cuidador*, p. 30, LASHERAS, M., *Filosofía de la Historia y feminismos Vol. II*, Madrid, Dykinson, 2021.

tegoría de signo. El lenguaje abre la apertura y ahí las cosas vienen a su ser. (p. 216). El mundo abierto por el lenguaje poético no guarda relación con el espacio-tiempo óntico. Este mundo que viene a la presencia a través de la poesía y que adquiere su propio estatuto es lo que Heidegger denomina *Geviert*, término que traducimos por cuadratura o cuaternidad, y que se comprende no bajo la forma de un límite (no cierra) sino como los puntos cardinales “que parten de un único centro, el evento en el cual se manifiesta el mundo.” (pp. 222-223). Sitúa Heidegger en las direcciones del *Geviert* a los mortales y los divinos (*Göttlichen*), a la tierra y al cielo. Junto a ellos, en su proximidad, la cosa es cosa, pero “no en el contexto espacio-temporal de la experiencia, no en el mundo de la presencia, sino en el lenguaje como sede del venir originaria y auténticamente al ser.” (pp. 227-228).

El *Geviert* es una estructura en constante tensión. Cada uno de los elementos cardinales hace estar presente al resto. Esto pone sobre la mesa la propia estructura del evento en el *Ereignis*, la relación de apropiación-expropiación entre el ser y el hombre, en la que cada uno se convierte en lo que es sin mediar fundamento o relación causal, recogiendo así el verdadero significado de la diferencia ontológica: no refiere al ser y a los entes, sino al ser y al hombre. Por ello es en la palabra donde se da el ser de las cosas (p. 243). Heidegger acuña el vínculo entre ser y hombre bajo el término *Bezug*, término que encierra – a la vez – las nociones de *relación* y *adquisición*. Así, el hombre se *relaciona* con el ser a través del lenguaje y el ser necesita del hombre y lo *adquiere* “para darse como ser” (p. 244). De ahí el hombre como mensajero del ser; este es el puente que nos traslada a *Hermes* transitando por el sendero del silencio, pues no es el hombre sino el lenguaje el que habla ocultando en su hablar el misterio del ser (p. 248), hablar que nos lleva a un lenguaje primigenio (*Sage*), carente de significación pero plenamente indicativo, “el *Zeigen*, el mostrar o el indicar, el hacer aparecer (cfr. US 145 {118-119} [109]). Es la apertura dentro de la cual el mundo mismo se ilumina y hace que sea posible hablar de las cosas.” (p. 251). Vattimo señala el enlace entre *Ereignis*, *Geviert* y *Sage*: la relación de tensión entre los puntos cardinales del *Geviert* y la relación ser-hombre del *Ereignis* tiene su réplica en el lenguaje, entre la palabra y el silencio, haciendo así del silencio la sede de todo hablar (p. 253). Siguiendo este hilo, desenvuelve la madeja que recoge la relación entre historia, devenir, época, silencio y *mismidad*: ningún discurso alcanza su esencia; la historia es el devenir que resulta de la entrega que se retira y resguarda; las épocas son el hilvanarse de respuestas a apelaciones... Lo que subyace en todo este movimiento es siempre *lo mismo* (*Selbe*). Toda la especulación tardía de Heidegger – señala Vattimo – se centra en alcanzar “el *Selbe* a la luz de la relación ser-lenguaje.” (p. 258).

La relación entre ser y hermenéutica requiere restaurar el *Boden*, el fondo, al que el pensamiento de la metafísica, del nihilismo cumplido, ha restado toda posibilidad en su búsqueda del *Grund* (el fundamento), de la mano de una *razón suficiente*, limitadora del ser al sujeto cognoscente. «Ya no hay ser, resuena, ni siquiera su olvido». Heidegger quiebra este planteamiento. Lo oculto no es “el fracaso del pensamiento, sino más bien el terreno fecundo sobre el que únicamente el pensamiento puede florecer y desarrollarse.” (p. 271). Siempre resta algo en reserva, siempre hay un fondo inalcanzable. Así, no busca la hermenéutica heideggeriana la explicitación total, algo que podríamos tachar de mito. En su lugar busca la esencia del lenguaje (pp. 298-299).

A la hora de recorrer los caracteres del pensamiento hermenéutico nos sumerge Vattimo en la etimología de las palabras. Cada palabra alberga la historia del ser. Abre y lee el filósofo *De camino al habla* y *La proposición del fundamento*, indicando topografías que muestran la metafísica vehiculada en el lenguaje proposicional, un espacio que ha olvidado el juego mismo del lenguaje, que en su esencia más precisa “es poesía, o sea canto (*Lied*), porque loa (*Lobt*) y entonces hace aparecer (*erlaubt*) las cosas (US 266 {210} [198]).” (p. 293); pinceles y colores que luego recreará Vattimo en *El sujeto y la máscara*: “Un contenido alternativo debe presentarse también de una forma completamente alternativa” porque “el contenido alternativo no sólo no se deja decir, sino que no se deja pensar y articular en el sistema conceptual disponible.”³ Y así vuelve a la luz-oscuridad, a la vez, la poesía como el espacio donde se aproxima la esencia del lenguaje. Pensamiento y poesía, en continuo diálogo, en vecindad, establecen el lugar del habitar del hombre y es: se da, el *Ereignis* del ser. Aquí, señala Vattimo, se aclara el sentido que atribuye Heidegger a la *hermeneia*: la unidad de apelación y respuesta, la unidad de una conversación que constituye el fondo de la historia misma “como respuesta a una apelación que es siempre la misma (...) en su indecibilidad.” (p. 305). El *Selbe* de la historia y la *Sage* del lenguaje dicen lo mismo. La cordillera más elevada del pensamiento de Heidegger, su cumbre más alta, el puerto para una nueva travesía – si todavía es posible – ya ha quedado señalado: apunta hacia la unidad tensional de pensar y poetizar como el manantial de la palabra y el silencio.

Y concluimos. No estamos ante otra obra más, acerca de la filosofía de Heidegger. Vattimo nos ha despejado un camino, ha abierto un sendero, hasta la proximidad del claro en el bosque, siempre mirando en cada paso hacia atrás, hacia *Ser y tiempo*. Han pasado 39 años de su primera publicación. Un instante y apenas nada ha sucedido. Llega a tiempo. Esta obra, sin duda, está llamada a ocupar un

³ VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Ediciones Península, 1989, p. 164.

sitio relevante entre los libros de cabecera de los estudiantes de filosofía y de los investigadores que deseen adentrarse con un buen guía (tal vez inmejorable) en el universo heideggeriano⁴.

MARCO ANTONIO ARÉVALO HERNÁNDEZ⁵

⁴ Otra obra imprescindible para seguir el pensamiento de Heidegger es *Introducción a Heidegger*, de Vattimo, que se nutre, en gran medida, de *Ser, historia, lenguaje*, sin dejar de aportar elementos nuevos (ref. VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1998). También la última obra del piemontés, *Alrededores del Ser*, donde retoma la esencial importancia de Heidegger para su propio pensamiento y para el de la Ontología Hermenéutica (ref. VATTIMO, G., *Alrededores del ser*, Trad. Teresa Oñate, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020).

⁵ Agradecimientos A las profesoras Teresa Oñate y Delia Manzanero por su generosidad y confianza a la hora de depositar la Reseña de este libro de Gianni Vattimo en mi persona. A Teresa Oñate por el tiempo dedicado a su lectura y optimización. En Begoña-Bilbao, 12 de julio de 2022.

Educación ética y filosófica para la inclusión social

JAVIER GRACIA CALANDÍN
(COORDINADOR Y EDITOR)

*Editorial: Tirant Humanidades.
Colección: Plural. Valencia, 2022.
ISBN: 978-84-19376-02-2.
Páginas: 188.*



Inclusión social, estudiantes de filosofía, educación humanista, praxis de la filosofía, sentido crítico... No son pocas ni pequeñas las inquietudes que han despertado la necesidad de este libro. Hay un reto adicional, que es el gran eje dinamizador (en el sentido griego: que vigoriza, el motor) de esta obra: la compasión. Pero no una compasión entendida como el *pathos* compartido, sino como *pathos* asumido desde la alteridad - y que apunta en segundo lugar, a extraer, a emerger, a conducir hacia la reducción del sufrimiento y el florecimiento humano del sujeto compadecido. Hablamos entonces no de una compasión vista meramente como empatía, sino como una *compasión ética*, porque no se limita

a sufrir con, sino a vivir bien con el otro y a comprometerse para que salga de su padecimiento.

Estos *pathos* y *ethos* compartidos palpitan en cada una de las líneas de los autores. De principio a fin. Esta es una clave esencial para comprender la densidad del libro: porque empieza por desmitificar la vulnerabilidad concebida desde la tragedia.

Es una realidad patente. Para muestra dos botones: la realidad de la exclusión de quienes tienen una Discapacidad Intelectual (DI) y de los presos. No es menos real la vigencia que ofrece la filosofía moral para orientar caminos hacia una vida digna de ser vivida.

El libro se preocupa y ocupa de un primer nivel de reflexión, el de la fundamentación moral para la inclusión, y de un segundo nivel, el de la responsabilidad de cada agente. Este es un giro que da el libro porque plantea la *agencia* de los jóvenes futuros titulados en filosofía y desde filósofos con larga trayectoria en prisiones, pero también desde la inclusión de los excluidos, que acompañan en los talleres de la Escuela de Pensamiento Libre y de los internos en centros penitenciarios. Este intercambio de experiencias amplía mentalidades, siembra esperanza a su paso y recuerda a los futuros egresados universitarios que el campo de acción y de trabajo no solo es un aula, que la filosofía es un modo de vida; es una praxis, se hable de barrotes de acero de una cárcel o de barreras sociales en el caso de la discapacidad intelectual.

Los autores buscan que la reflexión sea un sentir encarnado, auténtico, que aterrice en la acción, a tenor de los sendos proyectos que han desarrollado en cada uno de estos campos. Atienden el discurrir de qué, quiénes, cómo y para qué.

Este itinerario no puede sino empezar por incidir en un valor que se pronuncia con facilidad en muchas declaraciones de filosofías de gestión de las universidades y que no siempre se tiene claro. ¿Para qué es la formación universitaria? Generar «profesionales» podría ser una primera respuesta. ¿Y si el centro de la *educación* universitaria es la formación humanista? Entonces un indicador de eficacia no serían la cantidad de títulos, de grados y de facultades. Un indicador es que sus egresados posean capacidades humanas. Y ello no colide con la formación técnica, necesaria para atender las necesidades laborales actuales, sin duda alguna. Entonces este humanismo no está limitado solo a facultades de corte humanista, sino a toda aquella que se precie de cultivar un humano integral.

Esta obra es un eco preclaro de la tesis de que la educación no es una mera acumulación y transmisión de datos e información.

Los tres grandes principios motores de este libro son: el desafío humanista de la formación ética y filosófica en la universidad; la inclusión social en el centro de la educación universitaria; los objetivos 4 y 10 de desarrollo sostenible, sobre los cuales se yerguen siete columnas:

a) *Justicia desde el cuidado*, es decir, mismos derechos, pero atención particular según la necesidad específica de cada quien; b) una *ciudadanía global en clave intercultural*, que atienda los contextos particulares, pero considerando a todas las personas como ciudadanos de una misma comunidad global; c) *reflexión y acción de todos los*

afectados, pues son los afectados por una decisión, contexto o norma quienes deliberan (disciernen, evalúan) la legitimidad de las reglas y de las realidades. Son agentes, no receptores pasivos; d) el *empoderamiento desde la vulnerabilidad*, a partir de un redimensionamiento moral: ser vulnerable no es ser débil; e) *solidaridad y corresponsabilidad*, f) *formación y transformación*, porque educar(se) no es recibir ni recopilar datos y conocimientos, *educar* es forjar el carácter y el desarrollo pleno de la persona; g) *diálogo de emociones y razones*, porque no puede reducirse el saber a cálculos matemáticos, obviando los afectos, en conexión con el diálogo y la argumentación.

El libro está estructurado en una introducción y nueve capítulos. Javier Gracia Calandín, autor del primero de ellos, rebate la tesis de la autosuficiencia y la independencia como rasgos constitutivos del ser humano. Para ello, apela al redimensionamiento de la vulnerabilidad y la interdependencia. ¿Cómo? Encarnando la experiencia vulnerable, la persona tendrá una concepción distinta del cuidado. Y esta atención no es solo altruismo, sino justicia social.

En el capítulo 2, Vicent Gozávez Pérez y Gemma Cortijo Ruiz dan cuenta de la siguiente pregunta: ¿puede la filosofía moral hacerse cargo de la falta de un discurso filosófico sobre la discapacidad intelectual? Se alejan así de la tradición cognitiva de la Asociación para la Educación Moral (AME, por sus siglas en inglés, Association for Moral Education), recogida en la revista de Educación Moral JME, por Journal of Moral Education). Proponen un nuevo modelo de desarrollo moral mucho más inclusivo, porque parte del hecho de que las personas con diversidad intelectual progresan cognitivamente y emocionalmente que los demás. ¿Cuáles son las claves de este viraje del paradigma? La compasión, la justicia social y el enfoque de capacidades.

Isabel Tamarit López centra la atención en las competencias emocionales en el capítulo 3. ¿En la diversidad de asignaturas, la escuela funge también como centro para la educación en emociones? ¿Cómo puede aspirarse a una convivencia positiva y de inclusión si los niños y jóvenes no aprenden a cultivar el carácter desde una cultura de paz, una formación humanista y del manejo de las emociones? Las coordenadas vienen de la tradición de la ética del diálogo, de la ética cívica y de la ética de la razón cordial. La ganancia es abismal, por mencionar algunas: prevención de conductas adictivas (v. gr. depresión o ansiedad), reducción de la vulnerabilidad del afectado con sufrimiento emocional expuesto a estrés, impulsividad y agresividad; se maximizan las tendencias constructivas y se minimizan las destructivas. ¿Cómo? Procurando un mayor conocimiento y gestión de las emociones; así el niño y el adolescente desarrollan una capacidad mayor para la automotivación y para la adopción de una actitud positiva frente a la vida.

En el capítulo 4, María Orts García centra la atención de la compasión como oportunidad fenomenológica para conocerse a uno mismo. Como bien explica,

ya que vivir *con* el otro implica: descubrirlo, conocerlo, comprenderlo, detectar aspiraciones y deseos en común, identificar sus particularidades, reconocer la vulnerabilidad propia como una vía posible de acceso del otro con uno mismo. Este *pathos* compartido es imaginar al otro e imaginarse a uno mismo. Si no es así, el peligro que advierte la autora es que se efectúe una enseñanza limitada y parcial. El reto que presenta además Orts García es empezar desde los niños con un modelo de filosofía para los primeros años, que enseñe a dialogar y a reflexionar para ser críticos y compasivos.

Chema Sánchez Alcón menciona dos conceptos en el capítulo 5. Uno de ellos, *agencia epistémica*, está desarrollado; el otro, *entidad cordial*, aunque no, queda bastante claro por qué apela a esta construcción para hablar de la Escuela de Pensamiento Libre, sobre todo porque lo cordial alude a la propuesta de Adela Cortina de incluir la compasión en la ética dialógica de Habermas y Apel. Esta *entidad cordial* es interdisciplinaria: fusiona áreas como el derecho, la psicología, la pedagogía y la filosofía. Las metáforas empleadas son poderosas y elocuentes, como también el autor es llano y claro para hablar de *desventajas cognitivas* en vez de DI. No por ello deja de plantear la tesitura de la validez interlocutora de estas personas en la toma de decisiones y en la formación de otros ciudadanos. Es insuficiente la participación social; es necesario reconocer a las personas con limitaciones cognitivas como “agentes de conocimiento”. Es decir, la inclusión pasa por contemplar una comunidad de ciudadanos iguales en capacidades epistémicas, aun con miembros con desventajas cognitivas. Si esto está claro, podrá entenderse a quiénes se refiere Sánchez Alcón con «las flores que nacen en los desiertos».

Fátima Álvarez López acude -en el capítulo 6- a la neuroeducación moral para trazar una hoja de ruta hacia una educación inclusiva de calidad. Presenta 10 claves prácticas, que van desde la disposición de las sillas (por ejemplo: en vez de hablar el profesor *ex cathedra* y los estudiantes escuchan sentados en filas, unas detrás de otras, si el docente cambia a una disposición circular o de semicírculo para el intercambio de ideas en el que docente orienta y modera la discusión, el *momentum* de la clase será muy diferente) hasta el trabajo en cooperación. Lo interesante de esta suerte de protocolo es que permite identificar y entender la ciencia y el arte de cómo y por qué ocurren las fases de los diálogos socráticos de EPL.

En el capítulo 7, Jairo Alberto Ruiz da con un hallazgo interesante en su revisión de literatura académica sobre la DI: hay falta de disposición y formación de los docentes para aprehender la diversidad como algo positivo y enriquecedor. Es decir, se da por sentado que alguna discapacidad, en este caso la intelectual, es entendida como negativa *per se*. No puede haber, por tanto, una educación inclusiva si el profesor en el aula cambia su visión. Este patrón es el que hay que revertir, pues

cuando se habla de integración educativa, se habla de que es el estudiante quien ha de adaptarse al nuevo ecosistema social y formativo. Muchos de estos estudiantes vienen de entornos no menos complejos: en ocasiones se les niega la inscripción en los centros educativos, son blanco de intimidaciones, están familiar y socialmente desatendidos, hay mala relación entre padres y el personal de la escuela, se les niega su participación en el plan de estudios, la infraestructura no contempla la diversidad de todo el alumnado. No puede hablarse de una educación efectiva y real si no se derriban estas barreras.

José Barrientos Rastrojo propone un ejercicio de libertad en el capítulo 8, no solo de los presos con los que ha trabajado por años, sino de quienes estamos fuera de prisión, pero dentro de los barrotes de los prejuicios. Nos habla del proyecto BOECIO, que se desarrolla en Latinoamérica (Argentina, Brasil, Colombia y México) y en España, y cuenta con peticiones para replicarse en Croacia, Estados Unidos, Italia, Turquía, Uruguay, por mencionar algunos países. Son más de 500 personas implicadas. El halo de acción que se ha extendido de los internos de centros penitenciarios a otros colectivos en riesgo de exclusión, a saber: familias de los reclusos, mujeres víctimas de explotación sexual, niños y jóvenes vulnerables. La receta de los talleres de BOECIO se edificó sobre tres columnas: el gobierno sobre las pasiones, el pensamiento crítico y las habilidades comunicativas. Durante y después de la lectura queda el apetito de pasar a la práctica.

Como si el libro no fuese ya dicente, Delia Manzanero Fernández cierra la obra recordando que las prisiones son una radiografía más que de los presos, de la sociedad en sí. Es menester un diagnóstico social, efectivamente. Y también filosófico. El capítulo 9 está dedicado a hablar de la segunda edición del proyecto de cooperación *Filosofía en Prisión. Aprender a pensar, saber vivir*, que tiene lugar en centros penitenciarios de Madrid y de Toledo. Muchas de las líneas son dardos directos al corazón y para despertar ese *pathos* por y con el otro y activar el *ethos* por y con el otro. La fórmula, sabida, pero no sencilla, es el diálogo como herramienta para evitar la estigmatización. Si se habla en términos de dignidad, entonces se entiende que el proceder no es hablarles *a* ellos, sino *con* ellos: esto implica que los internos deben contar con herramientas comunicativas y que los externos muestren sus aptitudes de escucha.

El libro nos interpela en nuestro carácter humano. Y es de agradecer, sobre todo, el tono con que el que cada uno de sus autores ha firmado cada capítulo: infunden aliento (*cultura animi*) para la reflexión y para la acción. No petrifican las críticas en quejas; trascienden a propuestas, a activar con ilusión promisoría la brújula -colectiva y personal- de la *agencia* ciudadana. Llegados a este punto, nos recuerda que nosotros también somos vulnerables.

El libro es un ejercicio constante de memoria, de invitación a recordar que no nos narramos en solitario, sino en compañía. Esta intersubjetividad es medular para el ejercicio ciudadano en cualquier contexto social, político, moral, económico, cultural y digital. Un humano no es un humano arrojado solo en una jungla, de concreto o natural. Un humano es un humano, porque hay más humanos, en plural, en diversidad. Cuidado si los autoexcluidos, en lo personal y en lo social, no terminamos siendo los que Ortega y Gasset denomina los «bárbaros formados». Estudiantes, filósofos y profesores encuentran en estas 188 páginas un gran aliado para pensar con espíritu creativo y no trágico el mundo, la praxis profesional y a sí mismos en clave humanista.

Este libro complementa la sostenibilidad de los objetivos de desarrollo, porque se empeña en la justicia social. Es el humanismo donde bien puede cifrarse un desarrollo más sostenible y justo.

Al principio de esta reseña se habla de un primer momento de la compasión, cuando se siente el dolor del otro; y de un segundo momento, cuando se procura salir del sufrimiento o de la injusticia. Este libro propone además un tercer salto de la compasión ética y es una invitación a que nos sintamos florecidos *juntos*. Porque compasión no solo sentir el dolor ajeno, el *pathos* también puede ser en positivo, felicitante. Y es la experiencia vital de quienes salen de una sesión de EPL o de los profesores de filosofía en sus proyectos de educación en prisiones.

LEONARDO SUÁREZ MONTROYA

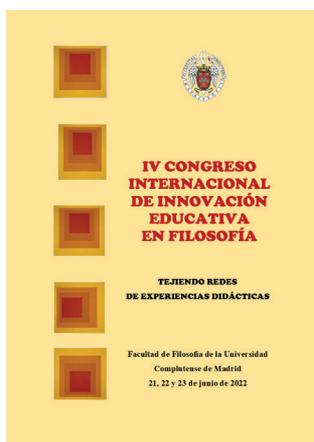
Crónicas de Congresos
Conference Reports



IV Congreso de innovación educativa en la Filosofía.

Tejiendo redes de experiencias didácticas

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID,
21-23 DE JUNIO DE 2022



Los pasados 21, 22 y 23 de junio de 2022 ha tenido lugar en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) el IV Congreso internacional de Innovación Educativa en la Filosofía (IV CiIEF) bajo el título “Tejiendo redes de experiencias didácticas”. En él se han presentado más de un centenar de comunicaciones y mesas redondas y algunos talleres sobre diversos temas vinculados con la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía. El resultado ha sido un encuentro realmente fecundo entre profesorado y personas interesadas en el aprendizaje de la Filosofía que ha servido para actualizar nuevos métodos y contenidos en la enseñanza de la Filosofía, para dar a conocer proyectos muy interesantes sobre la

práctica de la filosofía que se están llevando a cabo en diversos contextos educativos (formales y no formales), así como para reivindicar la necesidad de la enseñanza de la Filosofía en los diversos ámbitos.

Prevista inicialmente su realización para comienzos de 2021, la cuarta edición del CiIEF tuvo que ser pospuesta por las medidas restrictivas ocasionadas por la

pandemia del COVID-19. Tan pronto como la situación sanitaria lo permitió el comité organizador liderado por el profesor de la UCM Juan José García Norro y formado por las profesoras también de la UCM Beatriz Bossi y Nuria Sánchez Madrid y el profesor Vicente Caballero de la Torre reprogramaron las fechas para que el congreso finalmente pudiera tener lugar bajo la modalidad presencial en la Facultad de Filosofía de la UCM y con el apoyo de la Red de Innovación Educativa en la Filosofía (RIEF).

Diversos temas se han abordado en el seno del congreso y entre ellos cabe destacar los siguientes: 1) la importancia de repensar formas de innovación educativa en la filosofía dentro del ámbito académico; 2) la complementariedad entre la enseñanza, la investigación y la transferencia del conocimiento en la Filosofía; 3) la necesaria correlación entre innovación y tradición filosófica; 4) la Filosofía para niños; 5) la filosofía práctica aplicada a contextos de exclusión social y prisiones la relación entre filosofía, cine y arte para pensar nuestra sociedad y mundo actual; 6) propuestas concretas del uso de la literatura en la enseñanza de la filosofía y la ética; 7) propuestas de aprender filosofía jugando; 8) pedagogías feministas y 9) la innovación educativa y las inteligencias artificiales.

Hay que recordar que este congreso cuenta ya con cierta trayectoria y su realización tiene lugar con una periodicidad bienal. Hay que remontarse a noviembre de 2014 para situar el primer CiIEF en la Universidad Complutense de Madrid (liderada su organización por los profesores Rafael Orden y Juan José García Norro). A esta le siguieron como sedes organizadoras en octubre de 2016 la *Universitat de València* (liderada su organización por los profesores Javier Gracia Calandín y Pedro Jesús Teruel) y en enero de 2019 en la *Universitat de Barcelona* (liderada su organización por Isabel Méndez Lloret).

Tras su reciente cuarta edición, ya se está trabajando desde la RIEF en buscar una sede que acoja el V CiIEF. Ojalá pronto podamos anunciar el lugar y las fechas, así como un programa que invite a todos los interesados a participar en el evento. Mientras tanto, como siempre desde la web de la RIEF (<https://rief.blogs.uv.es/>) procuraremos seguir “tejiendo redes”, difundiendo y promoviendo toda la información relativa a la innovación educativa en la Filosofía.

JAVIER GRACIA CALANDÍN

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página) y las reseñas entre 2 y 4 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).
5. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evalua-

ción participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

6. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/Abstract (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/Keywords en inglés y español.
7. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 7.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
 - 7.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
 - 7.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
8. Bibliografía: La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

9. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, Título de la revista, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados. El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores. Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los contenidos de esta revista están protegidos bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Para más información consulte el apartado Aviso de Derechos de Autor de nuestras directrices de envío.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included) and book reviews should be between 2 and 4 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

6. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.
7. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 7.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
 - 7.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 7.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
8. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
9. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pppp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleTextQuery>), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref’s “Simple Text Query” tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article’s bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Evaluation Process and Originals’ Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal’s secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal’s secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When

necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement. The editorial board of Bajo Palabra is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators. Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in Bajo Palabra, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

