

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: CDD20

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: CDD20

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

JCR | Journal of Citation Reports™

SJR | The SCImago Journal Rank (Q2 en 2020, 2022 y 2023)

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* ocupa el Cuartil 2 (Q2) en el índice SJR (SCImago Journal and Country Rank), y ha obtenido la colocación en clase A en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14). Según la Plataforma SUCUPIRA, la revista ha recibido la segunda mejor cualificación en Brasil: (A2) y ha obtenido un Q2 en el Ranking internacional de revistas de Filosofía del Derecho.

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*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

Secretaría de redacción / *Secretary of Redaction*

NIKLAS SCHMICH (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.)

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

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Navarro, María (Universidad de Salamanca, España) 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), Cantarino Suñer, María Elena (Universitat de València, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Gallardo Blanco, Gonzalo (Universidad Autónoma de Madrid, España), González de Rueda, Haro García, Noemí de (Universidad Autónoma de Madrid) Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Mayoral Estrada, Lucía (Universidad Rey Juan Carlos, España) Misat, Julien (Centre Européen Universitaire, Université de Lorraine, Francia), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Martínez, Paula (Universidad Rey Juan Carlos, 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), 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), 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, Fernan-

do (Universidad Autónoma 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), Rome-
rales 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

Agravio y emancipación en Clitemnestra: una lectura desde la noción de injury / <i>Harm and emantipation in Clytemnestra: a reading from the notion of injury</i> . Ana Carrasco-Conde.....	21
Nietzsche sobre la crueldad del imperativo categórico de Kant / <i>Nietzsche on the cruelty of Kant's categorical imperative</i> . Adriano Correia.....	45
Reconocimiento recíproco en Habermas, Honneth y Cortina: de lo justo, lo bueno y lo cordial / <i>Reciprocal recognition in Habermas, Honneth and Cortina: on the just, the good and the cordial</i> . Patrici Calvo	59
La libertad en Babel / <i>Freedom in Babel</i> . Miguel Giusti	81
Philosophical counseling and criticism made by social normalization / <i>La consulta filosófica y la crítica de la normalización social</i> . José Barrientos Rastrojo.....	101
La red penitenciaria española en el siglo XXI: programas de intervención terapéutica y educativa / <i>The Spanish penitentiary network in the xxi century: therapeutic and educational intervention programs</i> . María Dolores Riveiro Lema.....	125
Observaciones críticas sobre el capitalismo neoliberal, el sujeto político y las crisis sociopolíticas del siglo XXI. Una cartografía general del presente y el futuro de América Latina, Europa, África y Asia. / <i>Critical observations on neoliberal capitalism, the political subject and the socio-political crises of the 21st century. A general cartography of the present and future of Latin America, Europe, Africa and Asia</i> . Nicol A, Barria-Asenjo, Florian Maiwald, Javier Camargo Castillo, Brian Daniel Willems, Fernando A. T. Ximenes, Simone A. Medina Polo, Gonzalo Salas, Krzysztof Katkowski, Jesús Ayala-Colqui, Andrea Perunović	143
La protección animal en España: historia, pensamiento y cultura / <i>Animal protection in Spain: history, thought and culture</i> . Juan Ignacio Codina Segovia.....	175
El conocimiento por connaturalidad de lo justo / <i>The knowledge by connaturality of what is just</i> . Ian Henríquez Herrera	195
La impronta de la religión católica en la concepción de la democracia norteamericana según Tocqueville / <i>The Imprint of Catholic Religion in Tocqueville's Conception of American Democracy</i> . Esteban Anchústegui Igartua & Manuel Lázaro Pulido	213
El cierre en Bauman del círculo hermenéutico abierto por La Boétie / <i>Bauman's closing of the hermeneutical circle opened by La Boétie</i> . Luis Núñez Ladevéze	235
Nacer a la vida. Nacer al Derecho / <i>Born to life. Born righ</i> t. Rosa Peñasco.....	255

Filosofía Española e Iberoamericana / <i>Spanish and Iberoamerican Philosophy</i>	281
Algunos tiempos de Zambrano: gracia y melancolía / <i>Some times of Zambrano: grace and melancholy</i> . Isabel Balza.....	283
Al fin del largo corredor había uno que era yo. El problema del doble en Juan Ramón Jiménez / <i>At the end of the long corridor there was one who was me. The problem of the double in Juan Ramón Jiménez</i> . Antonio Gutiérrez Pozo.....	305
Fábulas en verso – el humanismo liberal de Concepción Arenal en su estado germinal / <i>Fábulas en verso - the liberal humanism of Concepción Arenal in its germinal state</i> . Yaan Yan	325
Carl Schmitt sobre Vitoria o cómo relacionarse con los clásicos / <i>Carl Schmitt on Vitoria or how to relate to the classics</i> . Francisco Castilla Urbano	343
La asimilación de la filosofía de K. Ch. F. Krause en España / <i>The assimilation of the philosophy of K. Ch. F. Krause in Spain</i> . Delia Manzanero, Juan Diego Hernández Albaracín, José Manuel Vázquez-Romero, Ricardo Alexis Torrado Vargas.....	381
Transhumanismo: una versión de la «Transfinitud» garcíabaquiana / <i>Transhumanism: a version of garcíabaquian “Transfinitude”</i> Yulfren Jhonattan González Ramírez.	395
Dimensiones políticas de la maternidad en Unamuno: entre civilidad y “nadismo”. Carlos Gutiérrez Manrique	413

Estética y Teoría del Arte / Aesthetics and Theory of Arts

Al final de la ilusión: de la politización del arte a la estetización de la mercancía / <i>At the end of the illusion: from the politicization of art to the aestheticization of merchandise</i> . Borja García Ferrer.....	435
Pasajes de infancia / <i>Childhood arcades</i> . José Manuel Vázquez-Romero	451
Abyección, ética y parrhesía performativa. En torno al film <i>The other side</i> (Louisiana) de Roberto Minervini/ <i>Abjection, ethics and performative parrhesia</i> . About the film <i>The other side</i> (Louisiana) by Roberto Minervini. Gon Ramos Barroso.....	491

Metafísica y teoría del conocimiento / Metaphysics and Theory of Knowledge

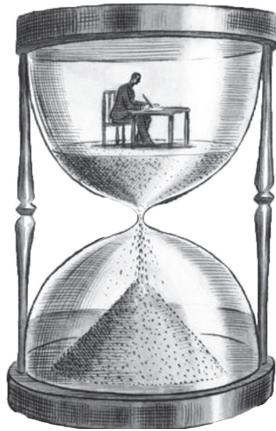
Signos y símbolos en la filosofía de San Agustín: una aproximación desde la hermenéutica de Paul Ricoeur / <i>Signs and Symbols in Augustine’s Philosophy: An Approach through Paul Ricoeur’s Hermeneutics</i> . Laura Alicia Soto Rangel	509
Hic sunt bruta et monstra. Las reliquias escolares de la vocación agrediana de Junípero Serra y la búsqueda de California / <i>Hic Sunt Bruta et Monstra. Scholastic Remains from Junípero Serra’s Agredian Vocation and the Search for California</i> . José Manuel Díaz Martín	525

Reseñas / Books Reviews

Platón de Atenas. Una vida en la filosofía. Henar Lanza González.....	551
Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural. Alberto Sucasas	555
The Genesis of the Symbolic. On the Beginnings of Ernst Cassirer's Philosophy of Culture. Daniel Perez Fajardo	559
El existencialismo es un humanismo. Susana Bellón Rey	563
Breviario político de psicoanálisis. Mikel Molano Llaguno	567
Llegar allí es tu destino. Un viaje alrededor de la literatura de viajes. Alberto Rivas Yanes	571
Los mismos malvados de siempre. Una teoría de las teorías de la conspiración. Pablo Castán Hussón	575
La Desigualdad en España. Ricardo Martín González	589
Ética para infractores. Santiago Alba Rico	593
De las prácticas de la justicia a su concepción plural. Laura Alicia Soto Rangel	597
Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente. Canek Sandoval Toledo	601
Víctima de la piedad, Araceli Zambrano Chacón Fuertes, Pedro. Jorge Valle Álvarez.....	605
Cuando España echó a andar Juan Villazón Vallina	609
Decrecimiento: del qué al cómo. Propuestas para el Estado español . Manuel García Domínguez.....	615
Humanidades ecológicas: hacia un humanismo biosférico. Diego Trombetta Eizaguirre y Adrián Alonso Ortiz.....	621
Habitar la Tierra. Conversaciones con Nicolas Truong. Borja Delgado Fernández, David Moreno Inglés, Morgana Toson	627
Ecología como nueva Ilustración. Raúl López Hernández y Mauricio Aztor Ramírez.....	633
La vida no es útil. Santiago Arias, Celia Gómez, Inés Rosa, Alberto Sepúlveda y Blanca Zafra	641
Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada, Teresa López Franco, Adrián Rama Osante y Eduardo Torres Morán	645
Menos es más. Cómo el decrecimiento salvará al mundo. Carmen Mendiburu García Sebastián Pinilla Mogollón Diego García de la Garza	651
Desmayadas: Figuraciones de la impotencia femenina en el arte. Jonatan Caro Rey	655

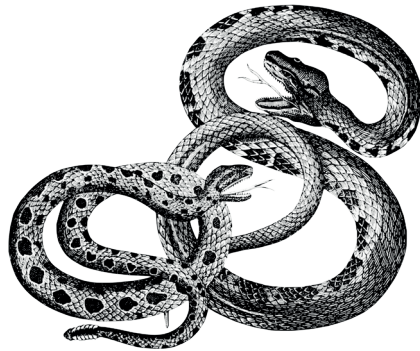
Artículos

Articles



*Filosofía Moral, Política
y del Derecho*

Moral, Political and Legal Philosophy





*Harm and emantipation in Clytemnestra:
a reading from the notion of injury*

*Agravio y emancipación en Clitemnestra:
una lectura desde la noción de injury*

ANA CARRASCO-CONDE

Universidad Complutense de Madrid
orcid.org/0000-0002-5767-6496

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº 37. Pgs: 21-44



Recibido: 06/02/2024

Aprobado: 15/09/2024

Departamento Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía. Correo electrónico: anaconde@ucm.es. Este artículo de investigación se ha desarrollado en el ámbito del proyecto del Plan Nacional de I+D “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (Ref. PID2020-113413RB-C31). Doy las gracias a la colega de Filología Griega, la profesora Dámaris Romero del Departamento de Estudios Filológicos y Literarios de la Universidad de Córdoba por sus comentarios y sugerencias.

Resumen

Este artículo propone entender la historia de Clitemnestra desde la noción de agravio en Wendy Brown. Para ello se analizan las fuentes del mito más allá de Homero para localizar el móvil de la muerte de Agamenón en la muerte de Ifigenia según la línea de la historia proporcionada por Estesícoro, Píndaro y, especialmente, Esquilo. Se localizan en la tradición textual los agravios (*injuries*) padecidos por la reina de Argos y la “virilización” del personaje con el fin entender en qué sentido la figura de Clitemnestra puede ser recuperada desde la reacción a la injusticia (*injustice*).

Palabras clave: *Clitemnestra, Estesícoro, Esquilo, Esparta, agravio, daño, emancipación.*

Abstract

The purpose of this paper is to understand the story of Clytemnestra from the notion of injury by Wendy Brown. In order to do this, the other sources of the myth beyond Homer are analyzed to discover the motive for Agamemnon's death according to the line provided by Stesichorus, Pindar and, especially, Aeschylus. The injuries suffered by the queen of Argos are located in the textual tradition in order to understand in what sense the figure of Clytemnestra can be recovered as the reaction to injustice.

Keywords: *Clytemnestra, Stesichorus, Aeschylus, Sparta, injury, harm, emancipation.*

Aunque las traducciones impidan ver ciertas conexiones, es un verso de la tragedia *Agamenón* de Esquilo el que da título a este artículo: “Preciso es que [...] con una herida [τύμμα] la herida [τύμματι] pagues [τεῖσαι]”¹. Τύμμα que significa “herida” provocada por un golpe es de la misma familia que τύπτω (golpear)². El verso alude al crimen de Clitemnestra quien, poco antes, con un hacha ha segado la vida de Agamenón. Con su acto hiere al que fuera su esposo, pero también hiere a la polis. Aunque ha sido recuperada por su fuerza en las relecturas contemporáneas como representante “de la causa feminista por excelencia”, haciendo énfasis en el uso de la doble hacha o λάβρυξ³, el análisis de las implicaciones de los agravios ha pasado a un plano secundario. Clitemnestra es la que golpea más que la golpeada. Por ello, el asesinato a manos de su hijo Orestes parece obedecer a un orden que trata de poner fin a la violencia, pero quizá era ella la que trataba de poner fin a esta situación. Es ella en el *Agamenón*, la que invita a terminar con esta espiral cuando Egisto amenaza al corifeo y así dice: “Esta es la palabra de una mujer, si alguien quiere aprenderla”⁴. En su reivindicación algunos ejercicios retóricos de la antigüedad tenían como propósito defender su causa, como los de Dion de Prusa o Libanio⁵, aunque no pasaba de ser un juego retórico. Por otro lado, desde las posturas más tradicionales, Clitemnestra parece estar oscu-

¹ *Agam.* 1425-1430; trad. modif. 54 [264]. La edición consultada corresponde a Esquilo: *Tragedias, III. Agamenón*, Madrid, CSIC, 2006. Edición de Mercedes Vilchez y Francisco Rodríguez Adrados. Se ha procedido a cotejar el griego antiguo con la edición de Gilbertus Murray en Aeschlyli, *Septem quae supersunt tragoediae*, Londres, Oxford Classical Texts, 1966. Tras el verso, se citará tras punto y coma la página de Alma Mater. Se indicará entre corchetes la paginación de la edición de Murray. En el caso de *Coéforas* y *Euménides* la edición es la de Bernardo Perea Morales con introducción de Francisco Rodríguez Adrados en Esquilo: *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000. También se ha cotejado con la edición del griego de Gilbertus Murray antes indicada.

² Fernández-Galiano, M., *Manuel práctico de morfología verbal*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 262-263. Cfr. Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden/Boston, 2010, vol. 2, pp. 1518-1519.

³ Cfr. Komar, K.L., *Reclaiming Klytemnestra*, University of Illinois Press; trad. al castellano de Amaya Bozal: *Clitemnestra ¿Venganza o reconciliación?*, Madrid, La Balsa de Medusa, 2021, pp. 48-49.

⁴ Los versos dicen lo siguiente: “En forma alguna, oh el más querido de los hombres, causemos más desgracias. Aun segar estos males, que son tantos, es triste cosecha. Bastante hay de desgracia: no nos ensangrentemos. Marchad ancianos venerables, a vuestras casas que el destino os ha dado, antes de sufrir daño por hacer algo inconveniente. Debe bastar con esto, según lo hemos hecho. Y si ya es suficiente con estas desdichas, lo aceptamos, heridos, en nuestro infortunio, por la garra poderosa de un dios. Esta es la palabra de una mujer, si alguien quiere aprenderla”. En *Agam.* 1654-1661; trad. 62 [273-274].

⁵ Campos Daroca, F., “Apologías de Clitemnestra. las razones de Clitemnestra en la literatura retórica y filosófica de época imperial” en De Martino, F., Morenilla, C.- do Céu Fialho, M., de Fátima Silva, M., De Martino, D., Navarro, A., *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres*, Levante Editori-Bari, 2017.

recida siempre por las figuras de Ifigenia y de Electra: la primera por ser sacrificada por un objetivo común y la segunda por velar siempre por los miembros masculinos de su familia⁶. Este artículo se propone traer la problemática de la tragedia, con especial énfasis en Esquilo⁷, a la contemporaneidad para analizar las heridas y faltas experimentadas por Clitemnestra desde la noción de *injury* formulada por Wendy Brown en *States of injury* (1995)⁸, traducido al castellano como *Estados del agravio* (2019). El asesinato a manos de Orestes de su madre y la transformación de las erinias en Euménides ha sido entendido desde la lectura feminista, como el triunfo del patriarcado sobre la mujer al poner el peso sobre la ley de la *pólis* frente a las estructuras del *oikos*. Con la lectura de Wendy Brown podemos preguntarnos si lo que hace recuperable la figura de Clitemnestra no es la “maternidad”, sino la respuesta a los agravios como mujer en los que la maternidad es solo una dimensión más. Se la vulnera como mujer, como madre y como esposa.

¿Es víctima o villana?⁹ ¿Podría ser ambas cosas? Para Homero es villana, pero después de él es todo mucho más complicado. Aunque conocida como contraimagen de Penélope¹⁰, esposa fiel de Odiseo, es decir, adúltera, asesina de su esposo, cuya muerte planifica con argucias y engaños y, debido a ello, asesinada a su vez por su hijo Orestes, la figura mítica de Clitemnestra que se ha sedimentado en nuestra tradición desoye la lectura trágica al centrarse en Homero y simplifica el móvil que la llevó a matar a Agamenón. Efectivamente en los poemas homéricos aparece como seducida por Egisto y después, en los *nostoi*, es la unión con Egisto la que desencadena el crimen por la que será tristemente conocida. Sin embargo la tradición trágica nos muestra, desde la línea que se inicia con Estesícoro y prosigue con Píndaro, a un personaje que, con distintas motivaciones que hacen de ella no una mujer débil e insolente, sino fuerte e inteligente, se alía con Egisto sin dejarse manipular porque busca vengar, en principio, la muerte de su hija Ifigenia. En los textos homéricos, Clitemnestra suele ser caracterizada por su traición

⁶ Sobre la relación con Ifigenia y Electra cf. M. González: “Helena, olvidándose de su hija... Madres, hijas y hermanas en la literatura griega”, en Cid López, R.M.- González González, M. (eds.), *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, Ediciones KRK, 2003, pp. 201-221.

⁷ El personaje de Clitemnestra es uno de los más grandes personajes del autor trágico.

⁸ Brown, W., *States of Injury. Power and freedom in late modernity*, New Jersey, Princeton University Press, 1995. Hay traducción al castellano de Jorge Cano en Brown, W., *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

⁹ MacEwen, S., *Views of Clytemnestra, Ancient and modern*, Lewiston / Queenston / Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990, p. 4.

¹⁰ La función del personaje sirve para ensalzar las características asociadas a la esposa sumisa y fiel, su prima Penélope. Este análisis procede de los trabajos de Düring (1943), aunque no es compartida por otros especialistas como Bañuls. Cf. Düring, J., “Klytaimnestra, νηλις γυνάς”, *Eranos* 41, 1943, pp. 91-123; Bañuls Oller, J.V., “Clitemnestra y la acción trágica” en De Martino, F. – Morenilla, C., *El perfil de les ombres*, Bari, 2002, pp. 19-57.

como δολόμητις¹¹ (“pérfida”), οὐλομενη¹² (“funesta” o “destructora”), κυνῶπις¹³ (“impúdica” o, más propiamente de “mirada de perra”), λυγρὰ ἰδυῖα¹⁴ (“experta en maldad” o “perversa”). Ella representa la traición y el adulterio, el desprecio, el engaño. Así, al menos, la encontramos descrita indirectamente en Homero, cuya aparición se reduce a unos cuantos pasajes. En todo caso, pueden ser identificadas dos tradiciones distintas en el tratamiento del personaje de Clitemnestra. La primera, cuya fuente es el mencionado Homero, hace de ella la amante de Egisto. En la segunda es Egisto quien se convierte en amante de Clitemnestra. Este cambio es significativo porque si bien en el primer caso hay quien ha encontrado una lucha de poder entre los linajes de Atreo (Agamenón y Menelao) y Tiestes (Egisto), de tal manera que la esposa de Agamenón es seducida y manipulada para llevar a cabo el golpe de poder de Egisto; en el segundo es la misma Clitemnestra quien activamente quiere vengarse de Agamenón por todos los agravios a los que éste la ha sometido con el tiempo y espera el momento de su llegada para saldar cuentas porque, como afirma el coro en el *Agamenón* de Esquilo a pocos versos del comienzo: “persevera pavorosa, de nuevo erguida, artera y memoriosa habitante, la cólera [μῆνις]”¹⁵. En esta otra historia el final es el mismo, pero muy distintas las motivaciones. Para empezar, no es la débil víctima de una seducción, sino la decidida cómplice de una venganza que ha estado madurando diez años. En segundo lugar, no fue siempre la mujer que engaña y asesina: hay una Clitemnestra antes del sacrificio de su hija Ifigenia. La Clitemnestra a la que Agamenón no ha arrebatado a su hija en la *Ifigenia en Aulide* de Eurípides es muy distinta de aquella que ya sabe qué destino depara a la más amada de su progenie¹⁶. ¿Qué heridas y agravios se le acumulan a este personaje maldito? El comienzo de la historia de una Clitemnestra agraviada puede situarse en Estesícoro, quien a su vez influyó decisivamente en Esquilo. Es el deseo de venganza lo que según Estesícoro en su *Oresteia* mueve a Clitemnestra.

¹¹ La traducción manejada es la de José Manuel Pabón en Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 2000. El texto griego se ha consultado en el portal Perseus < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> >. Se indica canto y verso, así como paginación de esta edición al castellano. En este caso *Od.* 11.422; 181.

¹² *Od.* 11. 410; 181.

¹³ *Od.* 11.424; 181.

¹⁴ *Od.* 11.432; 181.

¹⁵ *Agam.* 154-155; 9 [213].

¹⁶ Cfr. Bañuls Oller, J.V. - Gómez Cortell, C., “De Esquilo a Jean-Pierre Giraudoux, de la deshumanización a la humanización de Clitemnestra” en De Martino, F., Morenilla, C.- do Céu Fialho, M., de Fátima Silva, M., De Martino, D., Navarro, A., *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres*, op. cit., p. 56.

En este artículo partiré de esta otra perspectiva que se inicia con Janto¹⁷, y sigue con Estesícoro¹⁸ y Píndaro¹⁹, hasta llegar a la tragedia de Esquilo y Eurípides en la que Clitemnestra²⁰ aparece como como mujer ultrajada con motivos para vengarse como núcleo del conflicto trágico. Desde la epopeya de Homero hasta la tragedia de Séneca la responsabilidad criminal y la autoría del crimen oscila entre Egisto y Clitemnestra, pero ¿Agamenón no comete acaso los suyos? ¿de qué modo ultrajó a Clitemnestra sin ser condenado? ¿Puede un padre matar a un hija y un hijo a su madre, pero una mujer no puede vengarse? ¿Estamos ante un conflicto político con una lucha de poderes? ¿Se trata de un acto de insumisión ante los poderes hegemónicos? ¿Qué supone para la *pólis* la herida (τύμμα) que, según el coro, Clitemnestra produce a la ciudad? ¿No hay heridas sobre la propia Clitemnestra? ¿No tiene derecho a vengarse? Si, como sostiene Brown, las formas de insumisión y rebeldía, entendidas como actos de libertad frente a un estado de opresión y dominio, surgen “como reacción a agravios o coacciones percibidas desde un régimen desde el marco de sus propias premisas” y como tal “esta acción suele reciclar y rehabilitar más que transformar las condiciones de dominación que las generaron”²¹, ¿Clitemnestra refuerza el sistema de dominación de Agamenón o lo combate? Pues, en principio, como Casandra anuncia, las viejas desmesuras alimentan las nuevas. Así una larga línea de investigación ha visto en ella “la reafirmación de la primacía masculina en la sucesión del poder”²². Ahora bien, de seguir a Butler toda autonomía procede necesariamente de la dependencia porque toda acción toma fuerza del poder que la somete, ¿consigue Clitemnestra poner en cuestión el sistema que la cobija? Lo que hace es dar la vuelta al sistema no simplemente porque, como se ha sostenido en varias ocasiones, asuma el papel “viril” sino porque al hacerlo pone sobre escena un intercambio de papeles y genera una subversión del orden que deja al descubierto la

¹⁷ Sobre Janto, cf. Eliano, *Historias varias* 4, 26, Janto fr. 700/2.

¹⁸ Para Estesícoro, cf. Davies, M. – Finglass, P.J. (eds.), *Stesichorus. The poems*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 157-162.

¹⁹ Para Píndaro cf. edición de Oxford al cuidado de C.M. Bowra de 1935, *Pindari Carmina cum fragmentis*, Oxford, Oxford University Press, 1935, p. 111. La traducción al castellano es la de Pedro Bádenas de la Peña y Alberto Bernabé Pajares en Píndaro, *Epinicios*, Akal, Madrid, 2002.

²⁰ Sobre la evolución del personaje de Clitemnestra en la tragedia ática puede consultarse D. De Paco Serrano, “Caracterización de Clitemnestra y Agamenón de Esquilo a Séneca” en *Myrta*, nº18, 2003, pp. 105-127.

²¹ Brown, W., *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, op. cit., p. 59.

22 Bañuls Oller, J.V. - Gómez Cortell, C., “De Esquilo a Jean-Pierre Giraudoux, de la deshumanización a la humanización de Clitemnestra” en De Martino, F., Morenilla, C.- do Céu Fialho, M., de Fátima Silva, M., De Martino, D., Navarro, A., *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres*, op. cit., p. 35.

conciencia de una desigualdad manifiesta a través de los agravios padecidos. En la *Electra* de Eurípides se plantea lo siguiente: “Y si Menelao hubiese sido raptado de su casa en secreto, ¿habría tenido yo que matar a Orestes para salvar a Menelao, el esposo de mi hermana? Y tu padre, ¿cómo lo habría soportado? Entonces ¿no tendría que haber muerto, toda vez que él mató a mis hijos? ¿Tengo que sufrir yo por ello? Lo maté, me dirigí hacia sus enemigos, la única vía posible”²³. De este modo, desde la sujeción al poder, realiza una retorsión dentro de esta misma lógica al hacer ver la situación de desigualdad en el trato. Hay tres elementos que deben ser tenidos en cuenta en este análisis: (a) El cambio de terminología en los textos trágicos para referirse a Clitemnestra; (b) El peso de los agravios padecidos por la reina de Argos en el curso de su historia; y (c) La respuesta al daño.

Δολόμητις / μεγαλόμητις

Según Homero, de seguir la narración de Néstor, Clitemnestra es seducida por Egisto y planifica junto a su amante el asesinato de Agamenón tras su regreso de Troya²⁴. Al principio la esposa del rey de Argos opone resistencia: “Clitemnestra divina negóse al principio a la infame / pretensión: era aún virtuosa en su pecho y tenía / junto a ella a un aedo a quien, presto a embarcar para Troya, / el Atrida prolijo encargó de velar por la reina”²⁵. Luego, su debilidad la pierde. Su traición no puede ser mayor. Como vemos según el canto IV de *Odisea*, es Egisto quien, ayudado por Clitemnestra, trama la ruina de Agamenón, a quien engaña ofreciéndole un gran banquete y lo mata en el curso del mismo “como a un buey”. Es igualmente Egisto quien sume a la ciudad en la esclavitud y consigue reinar durante siete años²⁶. Clitemnestra por su parte, como cómplice, se encarga de asesinar a Casandra, que había sido llevada a la ciudad como botín de guerra (y concubina) de Agamenón. En la *nekuia* del canto XI, Agamenón, ya muerto, cuenta a Odiseo su funesto destino: “En verdad no acabó Poseidón con mi vida en las naves / suscitando las ráfagas fieras de vientos adversos / ni me dio muerte en tierra tampoco ningún enemigo; / que fue Egisto el que urdió consumir mi ruina de acuerdo con mi funesta [ούλομένη] esposa. Invitado a su casa, en la mesa / me mató como matan a un buey de cara al

²³ *Electra*, 1041 y ss; trad. 116 [100-101]. Para esta obra de Eurípides se sigue la traducción al castellano de Juan Miguel Labiano en Cátedra. La referencia es Eurípides, *Electra* en *Tragedias II*, Madrid, Cátedra, 2022, p. 116. Se ha cotejado con la edición en griego al cuidado de J. Diggle, *Euripides Fabulae*, tomvs II, Oxford Classical Texts, Oxford, 1981. La paginación de esta edición se pone entre corchetes.

²⁴ *Od.* 3.253-275; 38.

²⁵ *Od.* 3. 265-269; 38

²⁶ *Od.* 3.195-198, 36; 3. 303-305; 39; 4.516-540, 61-62.

pesebre / con la muerte más triste; [...] Oí, en esto, la voz lastimera de la hija de Príamo, / de Casandra, a la cual sobre mí la pérfida [δολόμητις] Clitemnestra / daba muerte; expirante ya en torno al cuchillo, los brazos / intenté levantar, mas en vano. Y aquella impudente [κυνῶπις] / apartóse y no quiso, ni viéndome ir ya para el Hades, / con sus manos mis ojos cubrir ni cerrarme los labios. / En verdad que no hay nada más fiero ni más miserable / que mujer que tamañas acciones prepara en su pecho, / como el crimen inicuo que aquélla ideó de dar muerte / al esposo, señor de su hogar. [...] Sin par en su mente perversa [λυγρὰ ἰδυῖα] la ignominia vertió sobre sí y, a la vez, sobre todas / las mujeres, aun rectas, que vivan de hoy más en el mundo”²⁷. La acción de Clitemnestra justificaría la planificada y desconfiada aparición de Odiseo en Ítaca, quien, antes de darse a conocer, busca pruebas de la fidelidad de su esposa y de sus siervos “al señor de su hogar”. Es la mala esposa no sólo por serle infiel, sino porque ni siquiera le presta a su marido la parte que le corresponde en las exequias, como cubrir su ojos o cerrar sus labios. Sin embargo, el personaje de Clitemnestra presenta modificaciones de peso en la tragedia que hacen su historia mucho más compleja y se inicia otra historia de Clitemnestra.

En Homero no hay mención alguna al sacrificio de Ifigenia. Sin embargo, en la línea de Estesícoro, en Esquilo este tema es central, tanto que se introduce una descripción en la llegada de Agamenón a Argos en el *Agamenón*. Por su parte, Egisto en su acto de aparición al final de la tragedia recuerda los motivos de la inquina contra Agamenón: “el impío padre de ese hombre, con más empeño que amistad para mi padre, fingiendo celebrar con alegría un día de fiesta, le ofreció un banquete con la carne de sus hijos. La parte de los pies y los dedos de las manos los machacó desde su arranque para los que se sentaban en mesas aparte, sin que se notara. Y él tomando una parte, devora una comida infausta, como ves, para la estirpe. Pero reconociendo luego Tiestes que era una cosa infame, gimió y cae al suelo, vomitando el degüello, y una muerte horrible impreca para los Pelópidas: derriba la mesa al tiempo de lanzar la maldición, «que así perezca la raza toda de los Plisténidas»”²⁸. Tenemos de este modo el dibujo de un personaje de estirpe sangrienta e impía. La

²⁷ El asesinato de Agamenón se narra en dos pasajes de la obra homérica: en *Od.* 4.524-37 y la citada que corresponde a *Od.* 11.404-426, trad. modif. 181.

²⁸ El discurso se encuentra en *Agam.* 1584-1611; 60 [271]. La historia de los Atridas, cuyo origen es Tántalo, es la historia de una maldición que persigue a las generaciones de esta familia. Tántalo, padre de Pélope, quien a su vez es el padre de Atreo y Tiestes, fue condenado por los dioses al ofrecerles en un banquete sacrificial la carne de su propio hijo, Pélope, a quien descuartizó y coció en un caldero. Los dioses devolvieron la vida al niño. En el castigo de Tántalo en el Hades ni puede comer ni puede beber aunque la sed y al hambre le atormenten. Pélope a su vez lanzó una maldición por el asesinato de su hijo Crisipo, aunque esta historia se ha perdido. De Pélope nacieron Atreo y Tiestes. Atreo, padre de Agamenón y Menelao, le dio de comer a su hermano la carne de sus propios hijos. Tiestes, padre de Egisto, al enterarse lanzó una maldición a la línea de los Atridas. Cf. Kerényi, K., *Los héroes griegos*, Girona, Atalanta, 2021, pp. 108-113; pp. 396-402; pp. 430-435. Nótese que Clitemnestra no mata a sangre de su sangre y que, una vez cobrada la venganza de un padre que sí mató a su propia hija,

saga de Atreo no puede separarse del crimen de Atreo contra Tiestes. Casandra así lo dice. No solo ve el futuro, sino que percibe todo el pasado: “esos niños de corta edad que lloran su degüello y sus carnes asadas devoradas por el propio padre”²⁹. El coro, poco antes de la primera aparición de Agamenón en la obra, quien trae consigo a Casandra, advierte: “Suele engendrar la desmesura vieja una nueva desmesura entre las desgracias de los hombres”³⁰. La hija de Príamo sabe en todo momento, para horror del coro, todos los crímenes de sangre que manchan las ahora immaculadas paredes del palacio. Entre ellas resuenan todavía los gritos y huele a la vieja sangre derramada. Las Erinias, dice, sin enigmas, guardan el palacio para vengar aquel primer crimen³¹.

En la tragedia de Esquilo los epítetos que describen a Clitemnestra cambian. Su inteligencia puede no ser para el engaño y la mentira, sino “tan grande”, que no puede ser engañada ni seducida. El término griego que aparece en *Agamenón* de Esquilo es μεγαλόμητις³², que aunque suele traducirse como “de gran ambición” por el contexto de la tragedia, etimológicamente apunta a una gran inteligencia y astucia³³. Se trata de hápax, cuyo fin es describir la gran (μεγάλη) astucia (μήτις) de Clitemnestra, que se correspondería con (y respondería a) el δολόμητις de la *Odisea*³⁴. En este término aparece también la astucia, pero acompañada de δόλος que se emplea para designar en el engaño y, más propiamente, para cazar o coger con cebo, es decir, con artificios³⁵. De ese modo si en Homero Clitemnestra tendría

quiere parar el derramamiento de sangre. Que es retomado por Orestes, que también mata a su sangre, aunque invirtiendo la dinámica: si antes eran los padres los que mataban a sus hijos, ahora es Orestes quien comete matricidio. De ahí que la propia Clitemnestra en *Coéforas*, cuando cree que Orestes ha muerto, expresa hasta qué punto pensaba que él podría poner fin a la maldición que pese sobre el linaje: “¡Oh insuperable maldición de este palacio! ¡Cuán lejos alcanza tu vista! ¡Incluso lo que estaba fuera, puesto a buen recaudo! ¡Desde lejos matas con tus flechas certezas y me privas de seres queridos! ¡Desgraciada de mí! ¡Y ahora Orestes, que con sensatez estaba fuera, alejando su pie de este fango de muerte <...>! ¡Y ahora la esperanza que había en la familia de que él la curara de su locura de maldad, anótalo: nos ha abandonado!”. *Coe*, 690-699; 204-205 [305]. El final de *Coéforas* indica que tras las acciones matricidas de Orestes está la maldición. *Coe*. 1065-1075; 221 [322].

²⁹ *Agam.* 1096-1097; 41 [250]

³⁰ *Agam.* 764-766; 30 [237]

³¹ “Te lo voy a explicar ya sin enigmas. Y sed testigos, corriendo conmigo, que me guío de mi olfato, de la huella de los crímenes de antaño. Este techo jamás ya lo abandona un coro que canta acorde pero no benéfico, no habla de bienes. Habiendo ya bebido, para cobrar mayor audacia, sangre humana, una tropa difícil de expulsar, la de las Erinias familiares, permanece en la casa. Cantan una canción, asentadas en el palacio, del crimen primero; y por turno escupen sobre el lecho del hermano, hostil para el que lo holló”. *Agam.* 1185-1197; 45 [254]

³² *Agam.* 1426; 54 [264]

³³ Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tomo III, Paris, Éditions Klincksieck, 1974, p. 674; Sobre la connotación positiva de μέγας puede consultarse Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, op.cit. pp. 917-918.

³⁴ Sobre este término véase Morenilla, C.- Llagüerri, N., “ΚΑΥΤΑΙΜΝΗΤΡΗ ΔΟΛΟΜΗΤΙΣ (Od. 11. 422)” en De Martino, F., Morenilla, C.- do Céu Fialho, M., de Fátima Silva, M., De Martino, D., Navarro, A., *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres*, op. cit., pp. 285-300.

³⁵ Sobre δόλος véase Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tomo I, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 292; Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, op. cit., p. 347.

inteligencia para engañar, en Esquilo su inteligencia no permite que ella misma sea la engañada. Y así el coro en el *Agamenón* es quien la califica como μεγαλόμητις tras hablar Clitemnestra y recriminarles que es ella la que ahora es condenada al destierro y objeto del odio y las maldiciones de los ciudadanos, cuando Agamenón sacrificó a su hija: “entonces nada alegabas contra ese varón, el que, no dándole importancia, como la muerte de una oveja, cuando sobran los ganados en los lanudos rebaños, sacrificó a su hija, mi parto más amado, cual conjuro contra los vientos de Tracia ¿No habrías debido desterrarle a él, como castigo de sus crímenes?”³⁶ ¿No tuvo importancia la muerte de Ifigenia? ¿Puede salir indemne Agamenón de la muerte innecesaria de su hija? Ha de mencionarse en este punto que, a diferencia de Eurípides quien sigue a Hesíodo y hace que Artemis salve a Ifigenia en el último momento, Esquilo convierte a Agamenón en un asesino. Este crimen determina la figura de la reina de Argos, si bien, independientemente de que Ártemis salve a la joven, Agamenón ha mostrado que es capaz de realizar semejante crimen.

Una vez ajusticiado Agamenón, el coro, en respuesta a Clitemnestra, le dice que, aunque tiene razón en sus argumentos y es por ello μεγαλόμητις, le niega el derecho a la venganza. El discurso de la reina es el de quien alza la voz (ἔλακες, que es aoristo de λάσκω, gritar, chillar, decir en voz alta), y habla con desprecio (περίφρονα) según se deduce del contexto, pero que también significa muy prudentemente: “Eres de gran astucia y has hablado a voz en grito con desprecio, como en realidad por sangriento suceso tu mente [φρήν] está turbada. Una mancha de sangre se ve sobre tus ojos. Preciso es que, castigada, privada de amigos, con una herida [τύμμα] la herida [τύμματι] pagues”³⁷. Podría decirse que no se niega la inteligencia ni las razones de Clitemnestra, pero se indica que su mente (φρήν) no funciona con prudencia (φρόνησις) sino en derredor o por encima de la misma (περί)³⁸. En ningún momento se indica que carezca de prudencia. Ella va más allá quizá porque no le faltan razones ni *phrēnes*. El texto es ambiguo en este sentido porque Clitemnestra habla a gritos pero no por ello deja de tener razón: no se equivoca en el tiro, pero orbita en torno a la diana. Es cierto que ella habla perturbada por el crimen contra su hija y ve todo desde esta mancha de sangre, que le imposibilita tener una visión de conjunto de lo que sucede con su propio crimen. Clitemnestra siente ira (μῆνις): así lo advierte el coro en el comienzo de la tragedia cuando dice que en la casa de Agamenón permanece (μῖμνει) la memoriosa (μνάμων) ira

³⁶ *Agam.* 1410-1420; 53-54 [263]

³⁷ *Agam.* 1425-1430; trad. modif. 54 [264]

³⁸ Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tomo III, op. cit., p. 886; Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, op. cit., p. 1176.

(μῆνις)³⁹. Esta permanencia aparecería incluso en el propio nombre del personaje, puesto que, como propuso Arnold Band, *mne* recuerda a *mnne*, que significa recordar un efecto recurrente⁴⁰. Podríamos decir que Clitemnestra sería entonces la que no olvida el daño sufrido y quiere una justicia que no podrá tener por medios no violentos en el seno de la *pólis*.

Esta ira es la misma que la de Aquiles, calificada de funesta en la *Iliada*: Μῆνιν... οὐλομένην⁴¹. También Homero empleará este mismo adjetivo para hablar en la *Odisea* de la “funesta esposa” (συν οὐλομενη ἀλόχῳ). Esquilo transfiere la ira funesta a Clitemnestra. La ira de Clitemnestra debido a este crimen ¿la ciega? ¿tiene razones pero no sabe contenerse? ¿por qué habría de hacerlo allí donde en principio un varón podría vengarse? ¿Se puede ser vehemente en la forma y “pensar prudentemente”? ¿El problema estriba en que la conclusión atenta contra el orden de la *pólis*? ¿Qué huella tendrá para la *pólis* la venganza de una madre? ¿Tiene derecho a sentirse agraviada? ¿Es Ifigenia solo hija de su padre? ¿tiene la madre algún derecho sobre sus hijos? ¿qué papel desempeña la esposa? Pero Clitemnestra ya no es la esposa, sino que encarna a todas las víctimas: “no pienses que soy la esposa de Agamenón”⁴². Por ello tampoco le dará adecuadas (y exigidas) exequias, aunque no sin ironía, así dice la reina: que en el Aqueronte el padre será recibido por su hija. Ante la pregunta por el enterramiento formulada por el coro, así responde: “No debes preocuparte de este cuidado. Por mi obra cayó, murió y lo enterraremos no con el llanto de los de la casa, sino que Ifigenia con cariño, su hija, como es debido, saliéndole al encuentro al rápido río de los dolores, le besará abrazándole”⁴³.

Como μεγαλόμητις la habilidad lingüística de Clitemnestra y su capacidad para urdir un plan o estratagema, δόλος (muy cercana a las habilidades de Odiseo), hace de ella un personaje peligroso. No reflexiona con calma un crimen, sino una venganza. Su lenguaje dice lo que va a hacer, pero aplicado en contextos distintos que generan confusión. Abiertamente cuando Agamenón regresa de Troya, le dice: “Y ahora, querido mío, desciende este carro [...] Y mi inquietud [προυντίς], no vencida por el sueño, dará su lugar a lo demás, lo que con justicia [δικαίως] corresponde, con ayuda de los dioses”⁴⁴ ¿a qué celo se refiere? ¿y a qué justicia? Efectivamente al cometer el crimen el tercer golpe de hacha es la ofrenda a Hades⁴⁵

³⁹ *Agam.* 154-155; 9 [213].

⁴⁰ Sobre el nombre véase Marquardt, P.A., “Clytemnestra: A Felicitous Spelling in the Odyssey”, *Arethusa* 25, 1992, pp. 241-254.

⁴¹ *Il.* 1. 1-2; 1 [I]. Edición griega de David B. Munro y Thomas W. Allen, *Homeri Opera*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1920. Traducción en Madrid, Gredos, 2000 a cargo de Emilio Crespo.

⁴² *Agam.* 1495-1497; 56 [267]

⁴³ *Agam.* 1551-1559; 58-59 [269]

⁴⁴ *Agam.* 905-913; trad. modif. 34 [242]

⁴⁵ *Agam.* 1386; 52-53 [262]

y también a Zeus, custodio de la justicia, se encomienda⁴⁶. Φροντίς es de la misma familia que φρόνησις (prudencia) y φροντίζω (pensar, reflexionar, también urdir o tramar): porque rodea el pensar prudente, va más allá, cae en el pensar inquieto y planifica con tiempo lo que ella considera justicia. Las declaraciones multivalentes de Clitemnestra y que engañan a Agamenón se refieren a Ifigenia. Se alegra de su regreso, pero para matarle. Dice que hubiera hecho lo que fuera para proteger su vida, pero no se refiere a su esposo, sino a su hija⁴⁷. El público y el coro adivinan el doble significado. Su violencia antes que física es intelectual. En Esquilo el uso transparente del lenguaje muestra el horror y el dolor de lo que está en juego: dice lo que hay, otra cosa es que Agamenón entienda lo que quiere.

I. Los tres agravios

¿Qué es un agravio? ¿A qué se refiere Wendy Brown con *injury*? *Injury* es una herida o una lesión que genera un daño físico o en la reputación, causando de este modo una serie de perjuicios, de ahí que pueda ser traducido como lesión (física) o agravio (imagen) bajo el paraguas común del daño. Brown la emplea para indicar un daño moral en la dignidad misma de la persona al atacarla desde la ausencia misma de derechos. Es un daño, por tanto en el cuerpo físico, emocional y en la imagen de alguien. En este sentido, aplicado a Clitemnestra, al introducir esta noción allí donde en el griego dice τύμμα el texto proporciona mayor profundidad a las acciones tanto de Agamenón como de la propia reina de Argos. Ya no se trataría de rescatar a este personaje como aquella que pretende imponer el *oikos* (familia) sobre la *pólis* (estado), sino que desplaza la problemática al ámbito del *oikos* y en este marco ya no se trata de luchar como madre, sino que lucha contra los agravios que se han cometido contra ella como persona. Precisamente por este movimiento convierte su herida en una cuestión política en torno a su imagen pública. De este modo, tenemos una herida relacionada con el daño directo padecido por el golpe recibido, que puede ser físico o anímico, y después el agravio asociado a la herida moral. La maternidad desempeñaría no la motivación central, sino que a través de la imposición de la paternidad de Agamenón, se atacan sus derechos como persona. Normalmente han sido dos las lecturas que se han hecho de la historia de Clitemnestra: como una tragedia que se vertebra en torno a la lucha dinástica de los linajes de Atreo y Tiestes o como una tragedia donde Clitemnestra muestra la preferencia

⁴⁶ *Agam.* 973-974; 36 [245]

⁴⁷ *Agam.* 964-966; 36 [244]

del ámbito privado de la maternidad sobre el estado y el bien común. Pero ¿podría leerse como una cuestión política (y de poder) desde los agravios padecidos en la dimensión “privada”, siendo lo privado lo que está privado de voz en el ámbito público? ¿Y si Clitemnestra no se contenta con alzar la voz sino que quiere que sea la suya la que ocupe el debate político? Lo característico de Clitemnestra que nos permite relacionarla con las lecturas del agravio como la de Wendy Brown consiste en que sus actos no van dirigidos a hacerle reproches al poder que la somete o la mera venganza, sino que aspira al poder político⁴⁸, lo consigue y lo detenta durante años. Será ella, acompañada por Egisto en un segundo plano, quien gobierne Argos al morir Agamenón. Desde la *Crítica del agravio moral* de Axel Honneth podemos afirmar que el personaje se enfrenta a tres dimensiones del daño: el desprecio, el agravio y la indignidad, que son los sentimientos que impulsan los conflictos sociales⁴⁹. El agravio se convierte de este modo en motor de cambio político. Ahora bien para poder generar resistencia, conflicto y subversión es necesario que quien los padece tenga una fuerza y una posición para rebelarse. En este sentido la interpretación que Honneth hace de la teoría del reconocimiento de Hegel es aplicable a la historia de Clitemnestra puesto que, desde la lectura que el autor de la *Fenomenología del espíritu* hacen Maquiavelo y Hobbes, se afirma que el conflicto no solo surge cuando está en juego la conservación individual, sino también los impulsos morales cuando existe “una perturbación y violación de las relaciones sociales de reconocimiento”⁵⁰ que es justamente las que son quebrantadas con los tres agravios a Clitemnestra: como mujer, como madre, como esposa. De este modo la identidad de Clitemnestra no se reduciría a aquella que asesinó a su esposo, sino a aquella que reconociéndose como sujeto susceptible de reconocimiento y respeto, trató de cambiar la situación a través de un acto violento. Desde el punto de vista de Hegel nos encontraríamos con un momento de proceso de una historia basada en cambios morales, que si bien Hegel criticaría como una aplicación de la venganza privada⁵¹, puede ser entendida de un modo distinto: como la apropiación de la violencia por la necesidad de poner fin a una situación de desprotección jurídica. La violencia de Clitemnestra es racional, como lo muestran los términos que la rodean (μεγαλόμητις, μήνις, ἄνδρα σώφρονα), y no meramente iracunda y provocada por un arrebató. Que este conflicto es moral antes que político, aunque impacte en este ámbito, se aprecia también en el hecho de que Esquilo muestra a un Agamenón

⁴⁸ Brown, W., *Estados del agravio*, op. cit., p. 132.

⁴⁹ Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009. Traducción de Peter Storandt Diller.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁵¹ Sobre Víctor Ibarra B., “La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre La Orestíada de Esquilo y el derecho hegeliano” en *Ideas y Valores*, vol. LXV, núm. 162, pp. 291-314, 2016.

muy lejos de lo que se consideraría virtuoso. No es un marido intachable asesinado a sangre fría por una infidelidad, sino un hombre deshonesto y que deshonesto, lo que forma parte de los elementos trágicos en Esquilo.

Frente a la mala reputación del personaje, fomentada en el tiempo por Sófocles o Eurípides, desde Estesícoro podemos recuperar la figura de una Clitemnestra quien, aunque asesina a Agamenón y a Casandra, lo hace porque ha recibido una serie de heridas que la llevan a actuar de este modo, como hace ver Estesícoro. En este poeta el mito se desarrolla en tres periodos de tiempo: inmediatamente antes de la guerra de Troya con el sacrificio de Ifigenia, que es llevada a Áulide engañada para desposarla con Aquiles; inmediatamente después con el asesinato de Agamenón y el sueño de Clitemnestra, en el que esta ve como Orestes la matará (frag. 180); y muchos años después con el matricidio de Orestes. ¿Cambia la historia de Clitemnestra si, en lugar de asesinar a su esposo para hacerse con el trono junto a Egisto, lo hace, sabiendo que morirá, para vengar las heridas (τύμματα) o agravios padecidos? ¿Puede entenderse este personaje desde la cólera, la manipulación y la traición? Se introduce un cambio fundamental porque si esta saga presenta desde el comienzo la disputa dinástica por el poder entre las dos líneas de la familia de los Pelópidas, el cambio en el personaje muestra cómo las mujeres intervienen de forma activa en él a causa de las injusticias contra ellas cometidas. No es Clitemnestra un mecanismo para reforzar el poder hegemónico, sino para cuestionarlo. Si se alegra sinceramente del regreso de Agamenón, según encontramos en el *Agamenón* de Esquilo, es porque así podrá vengarse de quien le arrebató a sus hijos y de quien la agravio en múltiples ocasiones. No se olvide que, a su regreso, Agamenón trae consigo a Casandra, como si ella fuera su nueva esposa. Rescatando las versiones de Estesícoro, Esquilo y parcialmente de Eurípides, podemos enumerar que son tres las heridas que recibe y tres los momentos: en primer lugar, el asesinato de su primer marido y su hijo recién nacido; en segundo lugar, el asesinato de Ifigenia; y en tercer lugar, el desprecio que padece con Criseida primero y Casandra después. Esos agravios van ofreciendo también una evolución de la personalidad del personaje. ¿Qué puede esperar Clitemnestra de un marido que la forzó, mató a sus propios hijos y la desprecia al traer consigo a una mujer, Casandra, a quien dice estimar más?

El sacrificio de Ifigenia es un acto terrible, descrito de la forma más oscura posible y la dimensión moral que se abre con él queda puesta de relieve, a diferencia de lo que sucedía con la versión no problemática de Homero⁵². Estesícoro describe a Clitemnestra de tal modo que introduce en ella, a través del sueño, una conciencia moral del crimen, que le persigue. Venga la muerte de su hija, pero su acto tiene

⁵² Davies, M. – Finglass, P.J. (eds.), *Stesichorus. The poems*, op. cit., p. 490-491.

un coste en ella misma. Por su parte Píndaro en la Pítica XI, vv. 22-26 se pregunta: “¿Es que Ifigenia, inmolada en el Euripo, lejos de su patria, había incitado a Clitemnestra a que desencadenara su cólera [χόλον] de terrible mano?”⁵³. Sin embargo, este es solo uno de los agravios que padece nuestro personaje. En el *Agamenón* de Esquilo el rey no sólo sacrificó a Ifigenia para que el viaje hacia Troya tuviera vientos favorables (o por debilidad hacia su hermano Menelao), sino que también y de forma violenta acabó con el hijo recién nacido de Clitemnestra, fruto de su anterior matrimonio con Tántalo, y con el propio Tántalo. En *Ifigenia en Aulide* de Eurípides, Clitemnestra se encara a Agamenón antes de que este parta hacia Troya tras haber decidido sacrificar a su hija. “Escúchame ahora: voy a poner al descubierto mis razones y no emplearé enigmas que se vayan por las ramas. En primer lugar, esto es lo primero que te reprocho, que te uniste conmigo contra mi voluntad y me tomaste con violencia [ἔγρημας ἄκουσάν με κἄλλαβες βίαι] después de matar a Tántalo mi primer marido, y †estrellaste a mi hijo recién nacido contra el suelo†, tras arrancármelo violentamente de mi pecho”.⁵⁴ Recordemos que Tántalo es hermano menor de Atreo y tío de Agamenón. Lo segundo que le reprocha es precisamente matar a una de sus hijas: “¿qué sentimientos crees que albergaré en mi corazón cuando contemple el asiento de esta muchacha completamente vacío, [...] y me eche sola entre lágrimas sin dejar de repetir constantemente la misma letanía: «Te ha perdido, hija mía, el padre que te engendró, matándote él en persona» [...] ¡No me fuerces a ser malvada [κακῆν] contigo, ni tú mismo tampoco lo seas!”⁵⁵. Dos veces por tanto Agamenón le mata a un hijo. Incluso antes de ser desposada (y forzada) por Agamenón, Clitemnestra sufrió una primera herida. El modo con el que Eurípides se refiere tanto a la muerte del niño como a cómo fue forzada es tremendamente crudo. En primer lugar, no habla de un romance o de un encuentro amoroso, sino de κἄλλαβες, del verbo λαμβάνω, es decir que hace referencia a arrebatar y a aprehender de una forma muy concreta: βίαι, esto es, por la fuerza. Es relevante que una mujer tenga el poder de decirle a su esposo que la tomó contra su voluntad. Agamenón mata (κατακτανών) al que era su marido: κατακτείνω indica un movimiento de abajo arriba. Le mata, queriéndole matar (κτείνω) como abalanzándose sobre él. Finalmente no menos violenta es la agresión contra el niño: πάλλω indica lanzar e incluso hacer chocar a un bebé, un recién nacido, como

⁵³ *Pindari Carmina cum fragmentis*, op. cit., p. 111; trad. 190.

⁵⁴ De la obra de Eurípides se sigue la traducción al castellano de Juan Miguel Labiano en Cátedra. La referencia es Eurípides, “*Ifigenia en Aulide*” (=IA) en *Tragedias III*, Madrid, Cátedra, 2023. Se ha cotejado con la edición en griego al cuidado de J. Diggle, *Euripides Fabulae*, tomvs III, Oxford Classical Texts, Oxford, 1994. La paginación de esta edición se pone entre corchetes. En este caso la cita pertenece a IA,1146-1152; trad. modif. 372 [403]

⁵⁵ IA, 1170-1189; 373 [404]

indica el uso del sustantivo βρέφος, quien estaba en el pecho de su madre y es arrancando de nuevo con violencia (βιαίως). Quizá le estuviera amamantando.

Clitemnestra se ve desposada con quien asesina a su bebé. Fue un botín de guerra, como lo será Casandra. De su matrimonio con Agamenón tiene tres hijas y un hijo, Orestes. Según Homero los nombres de las hijas son Crisótemis, Laódica e Ifianisa⁵⁶. En el *Catálogo de las mujeres*, Hesíodo indica que fueron tres los hijos del matrimonio, Ifimede, Electra y Orestes y que la primera fue sacrificada para asegurar el éxito del viaje a Troya, aunque finalmente en ambas versiones Ártemis la rescata de la muerte⁵⁷. En los trágicos encontramos también tres: Ifigenia, Electra y Orestes. Según los *Cantos ciprios*, Calcas ordena sacrificarla en Aulis para asegurar el viaje⁵⁸. Según las fuentes es un gesto impío de Agamenón el que provocó las iras de Ártemis y para aplacarlas ha de sacrificar a Ifigenia. Tras este crimen, el personaje de Clitemnestra cambia. La reina que marcha hacia Áulide no es la misma que la madre que sabe lo que espera a su hija, que no es el matrimonio, sino la muerte. A riesgo de caer en interpretaciones psicologistas, Ifigenia sería la primera hija que tuvo tras el asesinato de su primer vástago. Para conducirla hasta Áulide, Agamenón y Odiseo esconden los verdaderos motivos: mienten indicando que será desposada con Aquiles y así Clitemnestra, como madre orgullosa, la acompaña. Al llegar al campamento se encuentran con la verdad. Esquilo es el único que hace de Agamenón un verdadero asesino porque en el resto de las fuentes, Ártemis salva la vida de la joven y la convierte en su sacerdotisa. La escena descrita por Esquilo es sumamente violenta porque no sólo Ifigenia es engañada para ser conducida a su propia muerte, sino que, es amordazada para que no pueda gritar: “Y osó ya entonces convertirse en inmolador de su hija [...] Súplicas, sollozos ahogados dirigidos y su edad juvenil en nada valoraron los señores enamorados del combate. Y dio el padre la orden a los inmoladores de que, una vez hecha la invocación, cual cabritilla, por encima del ara, en peplos envuelta, en todo su ímpetu la levantarán en vilo y con guarda de su boca de bella proa contuvieran su clamor de condena para el palacio con la violencia y de la brida el brío mudo”⁵⁹. Es, por tanto, el dolor de una madre lo que nos encontramos en la tragedia, ¿cómo puede amarse a quien ha provocado tanto dolor? ¿puede haber lugar para el respeto ante esta violencia tan gratuita e innecesaria? Clitemnestra, al vengarse, busca en realidad la justicia que la pólis no podrá darle. Opta por su maternidad antes que por su matrimonio, por el *oikos* antes que por la *pólis*. Que Orestes se permita afirmar que Clitemnestra no es

⁵⁶ *Il.* 9.145; 167 [179]

⁵⁷ *Catálogo de las mujeres*, 23a, en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000, p. 148.

⁵⁸ *Cypria* arg. 8. GEF.

⁵⁹ *Agam.* 224-238; 11-12 [216].

su madre es relevante por dos motivos. En primer lugar porque así puede liberarse de la acusación de matricidio y, en segundo lugar y de relevancia para nosotros, porque el argumento que le lleva a sostener tal cosa, convierte a Ifigenia tan solo en la hija de Agamenón. Efectivamente en *Euménides* de Esquilo en la defensa que Apolo hace de Orestes se recalca la idea de que ella no es su madre, sino únicamente el “vientre”⁶⁰. Se niega así la noción misma de “maternidad”.

El exceso violento de Agamenón tras haber tomado Troya también tiene ecos en el *Agamenón*: desmesurado en la guerra, como informa el heraldo *61*, lo fue en su tierra natal antes de su partida y se puede esperar que lo sea en su regreso. Por otro lado, Agamenón ha mostrado durante la guerra su preferencia por Criseida antes que por su mujer⁶² y se trae a Casandra con el trato que se dispensaría a una esposa⁶³. En este caso, el agravio sería como mujer y esposa, de forma parecida a la que sufrirá Medea. Clitemnestra lo deja claro en el *Agamenón*: donde ha sido herida, hiera⁶⁴. Mata a Agamenón como un buey en sacrificio. Tres agravios. Tres golpes de hacha. Ahora bien, estos tres golpes no coinciden con las heridas. El tercero de los golpes es una ofrenda a los dioses, quizá porque la ofensa relativa a Criseida y a Casandra le da igual. Sin embargo en Eurípides afirma que es la gota que colma el vaso⁶⁵. Ahora bien ¿hay en ella una sublevación porque quiere el poder de la *pólis* junto con Egisto y por tanto estamos dentro de las luchas dinásticas de la saga de Atreo? ¿Se rebela debido a su maternidad y por venganza por la muerte de sus hijos? Se rebela por los agravios padecidos (el primero como mujer, el segundo como madre y el tercero como esposa) y debido a esta injusticia, lo que hace es ocupar el poder por la fuerza, movilizada por la μήνις ante los *injurias*. No quiere justicia. Quiere otro estado. El acto de Clitemnestra no se reduce a una cuestión de resentimiento o venganza, sino que porque no hay frustración, ni culpa ni debilidad, tres de las causas principales de estos actos según Nietzsche⁶⁶, hay emancipación.

⁶⁰ *Eum.* 660-664; 253 [351]. También Aristóteles en *Sobre la generación de los animales*, 726f-737a, indica que el hombre aporta espermia y la mujer sangre, que es meramente nutricia y no procreadora, de modo que la mujer no tiene ningún poder para procrear: solo nutre.

⁶¹ *Agam.* 524-528; [228]

⁶² “pero es mi firme voluntad tenerla en casa; pues además la prefiero antes que a Clitemnestra, mi legítima esposa, porque no es inferior a ella ni en figura ni en talla, ni en juicio ni en habilidad”. *Il.* 1. 112-115: 4-5

⁶³ *Agam.* 944-957; 36 [244]. Las lecturas contemporáneas de Casandra, como la de Woolf, hacen énfasis en que, lejos de parecer de Esquilo, la hija de Príamo jamás amaría a Agamenón por ser ella también víctima de su violencia y ser consciente del tipo de hombre que es. “¿Llorar por Agamenón, él último de toda una serie de hombres que han ejercido la violencia sobre su ser (el primero fue Apolo, el dios)? ‘No, si le conozco tan bien como creo’”. Citado en Komar, K.L., *Clitemnestra ¿Venganza o reconciliación?*, op. cit., p. 161.

⁶⁴ *Agam.* 1373-1387; 52 [265]

⁶⁵ En la *Electra* de Eurípides sin embargo indica que la aparición de Casandra es decisiva en el crimen.

⁶⁶ Véase el tratado primero de Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000, p. 59. “Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza”.

Precisamente siguiendo a Nietzsche, Electra sí presentará las características del resentimiento y la debilidad. No se olvide que “los enemigos más malvados [...] son los más impotentes”⁶⁷. Remedando a Sócrates podemos decir que Clitemnestra prefiere aplicar justicia, la de Zeus, allí donde ha parecido injusticia, la de Agamenón. Y al hacerlo, da un cuarto golpe de hacha: a la *pólis*. Es esa realmente la herida por la que ha de pagar⁶⁸. De tal modo que el matricidio de Orestes en *Coéforas* y la posterior conformación del tribunal de justicia en *Euménides*, suponen un golpe de estado al nuevo régimen de Clitemnestra.

(c) La respuesta al daño

Es la experiencia del daño la que propicia la toma de conciencia de las condiciones de desigualdad⁶⁹. Para ello es necesaria una “posición” que no normalice este trato. Recordemos en este punto las distintas tradiciones que explican el personaje: la homérica y la procedente de Estesícoro. Lo que caracteriza a Clitemnestra no es tanto el lazo maternal, sino la inversión que realiza para mostrar la diferencia de trato. No es por tanto rescatable como personaje feminista por su maternidad, sino por cómo reacciona frente a los agravios. Se subleva porque no consiente y porque reivindica respeto y defiende sus derechos como madre y como esposa. No estaríamos dentro del marco hegeliano analizado por Honneth en el reconocimiento basado en los lazos familiares o de “unión del sentimiento”, sino cerca del segundo modo de reconocimiento como “moralidad”⁷⁰, si bien no llega a cristalizarse debido a que los requerimientos de la mujer no encajan en el sistema político que quedará consolidado.

¿Qué se esperaba de la esposa de Agamenón y qué es lo que realmente hace la reina de Argos? A menudo la *Orestíada* se ha analizado o bien como una disputa política entre las líneas sucesorias de Atreo y Tiestes o bien como una afirmación del *oikos* frente a la *pólis*, pero quizá se den ambos elementos a causa de un tercero: la indocilidad de Clitemnestra que rechaza y se revuelve ante cada agravio. No se espera tal cosa de una mujer ateniense. El corifeo en *Agamenón* le dice, antes del crimen, que “mujer, como un varón sensato [ἄνδρα σώφρον], sensatamente

⁶⁷ Ibid. p. 46.

⁶⁸ *Agam.* 1425-1430; trad. modif. 54 [264].

⁶⁹ “Lo que subyace en términos de motivación de protesta social [...] no es la orientación por principios de moral formulados de manera positiva, sino la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas; y el núcleo normativo de semejantes ideas de justicia lo constituyen una y otra vez las expectativas asociadas al respeto a la dignidad, al honor o a la integridad propios”. Honneth, A., *Crítica del agravio moral*, op. cit., p. 261.

⁷⁰ Honneth, A., *Crítica del agravio moral*, op. cit., p. 215.

hablas [εὐφρονως λέγεις]”⁷¹. Pero también Clitemnestra ejercerá una violencia que, en principio, es potestad de los hombres. No es con veneno como asesina a su esposo, sino con un hacha. Tiene poder. Tiene gran inteligencia (μεγαλόμητις). Usa la fuerza (βιάζω) y puede ejercer violencia (βία), tanto es así que empuña un arma de lucha cuerpo a cuerpo, un hacha, y no opta por formas de asesinato más distanciadas y “propias de mujeres” como el envenenamiento. Puede también elegir su pareja sexual, Egisto, quien queda “feminizado”, como lo quedará el propio Agamenón. Y prefiere, a diferencia de Medea, a sus hijas sobre su marido. Es una reina con poder, que controla la *pólis* y no es controlada por ningún hombre. A este respecto es importante señalar que según los textos, Clitemnestra siente μήνις y no χόλος, es decir, su acto no es producto de un arrebato, sino de una ira sostenida en el tiempo y alimentada por las acciones de desprecio constantes de Agamenón que le ha llevado a poder trazar un plan como lo hubiera hecho el propio Odiseo, quien utiliza tretas y engaños contra los pretendientes y los asesina con un arma de larga distancia, el arco, a diferencia de Clitemnestra. Me gustaría profundizar en otra línea interpretativa: que no es una mujer con atributos masculinos, sino una mujer espartana, cuyas cualidades son muy distintas a las atenienses.

Esquilo retomó la versión de Estesícoro quien, al parecer desde un poema de Janto, versionó el nostos de Agamenón pero introduciendo elementos proespartanos. Estesícoro introduce una modificación de importancia: sitúa la acción no en Micenas o Argos, sino en Laconia (frag. 177) y dedicará su *Oresteia* a Esparta. En su versión otorga una preeminencia fundamental a las mujeres⁷². Se ha analizado en múltiples ocasiones la “virilidad” (ἀνδρεία) de Clitemnestra y cómo Egisto, adopta las características asociadas a una mujer⁷³. Pero más que de “virilidad” habría que hablar de “excelencia” (ἀρετή)⁷⁴. Otra opción es entender que estamos ante una “espartanización”: no es una mujer con atributos masculinos, sino una mujer espartana, cuyas cualidades son muy distintas a las atenienses.

La fuente estesícora de Esquilo es importante porque de igual manera que la palinodia que compuso para desagraviar Helena tuvo como motivación el deseo de honrar la tradición espartana que había hecho de ella una diosa, el cambio de tratamiento de las motivaciones de Clitemnestra así como la configuración del personaje, ya lejana de la debilidad del homérico, pudo estar debido al papel de la

⁷¹ *Agam.* 351; 16 [221]

⁷² Davies, M. – Finglass, P.J. (eds.), *Stesichorus. The poems*, op. cit., p. 490.

⁷³ A este respecto puede consultarse el artículo de Almandós Mora, L., “La virilidad de Clitemnestra en el Agamenón de Esquilo.”, *Ideas y Valores*, 69.173 (2020): 163-186. Para Rodríguez Agrados la palabra que define a Clitemnestra es *andróbulos* porque sus decisiones y pensamientos se consideran patrimonio del varón. En la “Introducción” a *Agamenón* en Esquilo: *Tragedias*, III, op. cit., p. XXV.

⁷⁴ Cf. González González, M., “Nota previa” en Plutarco: *La excelencia de las mujeres*, Mármara, 2019, pp. 13-14.

mujer espartana. De ese modo, Esquilo al basarse en la tradición de Estesícoro, habría traído una mujer con características espartanas a la escena teatral en Atenas. La educación espartana era muy distinta a la ateniense⁷⁵ entre otras cosas porque se las educaba para poder hablar propiamente y con argumentos, como sucede con la Clitemnestra de Esquilo y hacerlo además en público con el fin de elogiar a los valientes e injuriar a los cobardes⁷⁶. Del mismo modo la educación física de las mujeres, con numerosas competiciones deportivas, hacía de ellas, no sólo fuertes, sino las más capacitadas de todas las mujeres griegas para defender su país, como sostienen tanto Platón⁷⁷ como Aristóteles⁷⁸. De ese modo, no sólo se ejercitaban para hablar en público, sino también para luchar⁷⁹. Eran fuertes, porque de fuertes madres se obtenían fuertes hijos. Tenían mucho peso en sus hijos, debido a la ausencia de los padres por compañías bélicas, e incluso se permitían las relaciones con otros hombres⁸⁰, como hace Clitemnestra con Egisto. Recordemos el reproche que la reina de Argos le hace a su esposo: que él la tomó con violencia⁸¹. En Esparta las mujeres tienen capacidad de elección en la maternidad y en el matrimonio, lo que constituía una de las grandes diferencias con el resto de la Hélade. Desde este punto de vista, el comportamiento de Clitemnestra es el de una mujer educada para ser madre de hijos fuertes, así como para ser fuerte ella misma. Una escena de *Coéforas* es significativa en este sentido. Cuando Orestes va a matar a su madre, en Esquilo, a diferencia de las otras versiones, Clitemnestra no ruega por su vida ni se muestra lastimera. Frente a la espada de Orestes, y pidiendo un hacha en el verso 890 le planta cara⁸².

Que Agamenón matara a sus hijos, que suponía la responsabilidad de una madre de corte espartano, se puede entender como venganza por un crimen de sangre, pero también por un crimen contra el orden mismo y su deber como mujer. En este sentido es remarcable que Agamenón en la obra de Esquilo presenta características poco *exceles* (*ἀρετή*) quizá porque la *areté* cae en el lado de Clitemnestra. Ni por

⁷⁵ Puede consultarse al respecto Jenofonte, *Cons.* I.3. Traducción *Constitución de Esparta*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 47-49. Traducción de Patricia Varona.

⁷⁶ Pomeroy, S. B., *Spartan Women*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 9. Sobre las mujeres atenienses, de la misma autora puede consultarse *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 2020. Traducción de Ricardo Lezcano.

⁷⁷ *Leyes*, 806a; Platón, *Diálogos*, vol. IX, Madrid, Gredos, 1999, p. 43. Traducción de Francisco Lisi.

⁷⁸ *Política*, 1269b; traducción en Madrid, Gredos, 2000, pp. 82-83. Traducción de Manuela García.

⁷⁹ *Cons.* I.4; trad. p. 49.

⁸⁰ *Cons.* I.9; trad. p. 51.

⁸¹ En la Constitución espartana se recomienda que haya deseo recíproco porque la prole será más vigorosa. *Cons.* I.5. p. 49.

⁸² Le debo esta referencia a mi colega Marta González González, de la Universidad de Málaga, quien me recomendó el texto de Maurizia Matteuzzi, "Clitemnestra, il linguaggio del comando e una scena da ripensare (Aesch. Ch. 875-930)", en *Dionysus ex machina II* (2011) 345- 356.

infidelidad (Homero) ni por maternidad (Esquilo), podríamos decir que, desde el punto de vista espartano, la acción de Clitemnestra protege la *pólis* porque Agamenón ataca sus “deberes” como mujer, y al mismo tiempo defiende de sus “derechos”. No nos encontramos por tanto una mera “palabra de mujer”⁸³, sino la acción de una mujer que, emancipada, trata de hacer las cosas de otro modo. Debido a su metafórico cuarto golpe de hacha, podrá ser asesinada por su propio hijo sin consecuencias para él. Como castigo padecerá un último agravio, el cuarto: la de la mala imagen que de ella hemos heredado.

⁸³ *Agam.* 1654-1661; trad. 62 [273-274].

BIBLIOGRAFÍA

- Bañuls Oller, J.V., “Clitemnestra y la acción trágica” en De Martino, F. – Morenilla, C.: *El perfil de les ombres*, Bari, 2002, pp. 19-57.
- Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden/Boston, 2010, 2 vols.
- Brown, W., *States of Injury. Power and freedom in late modernity*, New Jersey, Princeton University Press, 1995. Hay traducción al castellano de Jorge Cano en Brown, W., *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.
- Bowra, C.M., *Pindari Carmina cum fragmentis*, Oxford, Oxford University Press, 1935.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tomo III, Paris, Éditions Klincksieck, 1974.
- De Paco Serrano, D., “Caracterización de Clitemnestra y Agamenón de Esquilo a Séneca” en *Myrtia*, nº18, 2003, pp. 105-127.
- Davies, M. – Finglass, P.J. (eds.), *Stesichorus. The poems*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- De Martino, F., Morenilla, C.- do Céu Fialho, M., de Fátima Silva, M., De Martino, D., Navarro, A., *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres*, Levante Editori-Bari, 2017.
- Düring, J., “Klytaimnestra, νηλής γυνάς”, *Eranos* 41, 1943, pp. 91-123.
- Esquilo, *Tragedias, III. Agamenón*, Madrid, CSIC, 2006. Edición de Mercedes Vílchez y Francisco Rodríguez Adrados. Edición griega de Gilbertus Murray en Aeschlyli, *Septem quae supersunt tragoediae*, Londres, Oxford Classical Texts, 1966.
- Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000.
- Eurípides, Electra en *Tragedias II*, Madrid, Cátedra, 2022. Edición en griego al cuidado de J. Diggle, *Euripides Fabulae*, tomvs II, Oxford Classical Texts, Oxford, 1981.
- Fernández-Galiano, M., *Manuel práctico de morfología verbal*, Gredos, Madrid, 1981.

González González, M., “Helena, olvidándose de su hija... Madres, hijas y hermanas en la literatura griega”, en Cid López, R.M.- González González, M. (eds.): *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, Ediciones KRK, 2003, pp. 201-221.

González González, M., “Nota previa” en Plutarco: *La excelencia de las mujeres*, Mánara, 2019.

Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. Traducción de Peter Storandt Diller.

Jenofonte, *Constitución de Esparta*, Madrid, Cátedra, 2009. Traducción de Patricia Varona.

Komar K.L., *Reclaiming Klytemnestra*, University of Illinois Press; trad. al castellano de Amaya Bozal: *Clitemnestra ¿Venganza o reconciliación?*, Madrid, La Balsa de Medusa, 2021.

MacEwen, S., *Views of Clytemnestra, Ancient and modern*, Lewiston / Queenston / Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

Marquardt, P.A., “Clytemnestra: A Felicitous Spelling in the Odyssey”, *Arethusa* 25, 1992, pp. 241-254.

Matteuzzi, M.: “Clitemestra, il linguaggio del comando e una scena da ripensare (Aesch. Ch. 875-930)”, en *Dionysus ex machina II* (2011) 345- 356.

Pomeroy, S. B., *Spartan Women*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Pomeroy, S. B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 2020. Traducción de Ricardo Lezcano.

Víctor Ibarra B., “La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre La Orestíada de Esquilo y el derecho hegeliano” en *Ideas y Valores*, vol. LXV, núm. 162, pp. 291-314, 2016.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.004>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 21-44



Nietzsche on the cruelty of Kant's categorical imperative

Nietzsche sobre la crueldad del imperativo categórico de Kant

ADRIANO CORREIA

Profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad Federal de Goiás, Brasil.
Becario de productividad en investigación en el Consejo Nacional de Desarrollo
Científico y Tecnológico (CNPq-Brasil).

adrianocorreia@ufg.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6819-1681>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.043>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 45-58



Recibido: 11/08/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

En este texto examino la afirmación de Nietzsche de que el imperativo categórico de Kant huele a crueldad. Esta frase, que aparece de forma incidental en *La genealogía de la moral*, está vinculada a varios textos de la última obra de Nietzsche que reflexionan sobre la conexión entre la moral religiosa y la negación de la voluntad de vida, y entre el deber, la deuda y el automartirio. Para Nietzsche, el imperativo categórico kantiano lleva a su paroxismo la moral teológica domesticadora de los instintos humanos basada en una metafísica del verdugo.

Palabras clave: Imperativo categórico, crueldad, deber, moral teológica, Kant, Nietzsche.

Abstract

In this text, I examine Nietzsche's assertion that Kant's categorical imperative smells of cruelty. This phrase, which appears incidentally in *On the genealogy of morality*, is linked to several texts in Nietzsche's later work that reflect on the connection between religious morality and the negation of the will to life, as well as the relationship between duty, debt, and self-martyrdom. For Nietzsche, the Kantian categorical imperative represents the pinnacle of theological morality, which subjugates human instincts based on a hangman's metaphysics.

Keywords: categorical imperative, cruelty, duty, theological morality, Kant, Nietzsche.

Como bien observó Giorgio Agamben, Nietzsche no escribió una cuarta disertación en *La genealogía de la moral* llevando a cabo una investigación genealógica sobre la introducción del concepto de deber en la ética¹. Además, no dedicó ninguna atención especial a la filosofía moral de Kant en esta su obra fundamental. Sin embargo, Nietzsche es bastante incisivo al sostener, en este período final de su producción filosófica, además de otros temas que no nos conciernen directamente aquí, que la noción de deber proviene de la deuda con el Dios creador, en sí misma una divinización de la deuda irredimible con los antepasados; que “el imperativo categórico huele a crueldad...”²; y que la moral de Kant es la del funcionario del Estado.

“De una manera que históricamente resulta muy extraña y problemática”, la forma más remota del derecho, la relación entre acreedor y deudor, fundamental para el desarrollo de la memoria y la conciencia que definen nuestro proceso de hominización, se introdujo “en la relación de *los hombres actuales* con sus *antepasados*”³. Los antepasados fundadores de la comunidad son percibidos como la fuente de los beneficios de una vida común ordenada, por lo que se les debe “sacrificios [...], fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia – pues todos los usos son también, en cuanto obras de los antepasados, preceptos y órdenes de aquéllos”⁴. Cuanto más fuerte y victorioso es el linaje, mayor es la conciencia de la deuda con los antepasados, que adquieren entonces proporciones gigantescas y por ello son divinizados como espíritus poderosos que no cesan de proporcionar bienes siempre nuevos.

En la imagen final de un Dios único creador y proveedor de la vida y de todo bienestar, como el Dios cristiano, el sentimiento de culpa/deuda alcanza su paroxismo cuando el propio Dios acreedor se sacrifica por amor para saldar una deuda que se ha vuelto humanamente impagable⁵. Con este gesto, tras un alivio momentáneo, la deuda se duplica, de modo que la conciencia de su carácter impagable se vuelve como un castigo contra el deudor y desemboca necesariamente en una humanidad

¹ Cf. Agamben, Giorgio, *Opus dei*. Archeologia dell'ufficio. *Homo sacer*, II, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 104.

² Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 85 (II, 6).

³ *Ibid.*, p. 114 (II, 19). Énfasis en el original.

⁴ *Ídem.*

⁵ Ver *Ibid.*, p. 118 (II, 21).

atormentada. Una deuda con Dios, más aún si es irredimible, se convierte en un tormento.

Siguiendo con este extraño y problemático movimiento, Nietzsche reflexionó sobre lo que denominó el “presupuesto religioso”⁶. Inicialmente, por una necesidad de ordenar la vida gregaria, se prohibieron acciones que no podían tener lugar en la vida común mediante una ley punitiva extrema, con el fin de proscribir instintos considerados nocivos, a través de un proceso de domesticación. El individuo comienza entonces a culparse y martirizarse por seguir sintiendo los impulsos hacia las acciones prohibidas que conducen al castigo. De este modo, se crea todo un sistema de automortificación cuyo horizonte es la crueldad infinita o la apatía resultante del dominio de las inclinaciones, los deseos y las pasiones, que se muestra como santidad moral. Al elogio kantiano del deber en su filosofía moral, Nietzsche contrapone su origen cruento.

El “animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo”⁷ desarrolla, debido a la crueldad reprimida, un deseo de torturarse que, en virtud de una supuesta deuda con Dios, lleva al extremo su automartirio. El “no” que este animal-hombre se dice a sí mismo, a sus instintos animales, se proyecta externamente como un “sí” a un Dios santo y, sin embargo, juez y verdugo, imagen última de una perfección inalcanzable y de una deuda impagable por cualquier castigo, que solo puede corresponderse con un tormento eterno infernal.

Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de “ideas fijas”, su *voluntad* de establecer un ideal – el del “Dios santo” –, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad⁸.

Nietzsche sostenía que no se trata de una perspectiva entre otras, sino de la enfermedad más terrible que jamás ha asolado al ser humano, “la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*”⁹. Es la enfermedad de la mala conciencia, del sentimiento de culpa resultante de estar aprisionado, en el contexto de la sociedad y de la paz, en costumbres demasiado estrechas para sus instintos,

⁶ Ibid., p. 119 (II, 22).

⁷ Ibid., p. 118 (II, 22).

⁸ Ibid., p. 119 (II, 22). Énfasis en el original.

⁹ Ibid., p. 109 (II, 16). Énfasis en el original.

una enfermedad para la que el castigo aparece como una cura, la domesticación y el adormecimiento de los instintos: “este animal al que se quiere ‘domesticar’ y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa”¹⁰.

Esta humanidad enferma y atormentada se conserva, curiosamente, mediante una inversión en la dirección del resentimiento, que ya no se dirige al otro que me hace sufrir, sino a mí mismo. El agente de este cambio de perspectiva es el sacerdote asceta, cuyo reino es “*el dominio sobre quienes sufren*”¹¹. A ellos les ofrece la respuesta a su búsqueda de la causa de su sufrimiento, la búsqueda de “un causante *responsable*, susceptible de sufrir”¹²: el propio sufriente, como pecador, es culpable y, por tanto, también lo es quien debe ser castigado. El sacerdote ascético, como médico del alma, no aspira a curar la enfermedad, sino a confortar al que sufre dando sentido al sufrimiento, entendido como castigo y expiación. Su objetivo es dominar a los que sufren y, para ello, “el sacerdote *vive* de los pecados, tiene necesidad de que la gente ‘peque’”¹³.

Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; más para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo ésta* – pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso¹⁴.

Con nociones como “culpa”, “pecado”, “pecaminosidad”, “corrupción”, “condenación”, los sacerdotes ascéticos, muchos de ellos filósofos/teólogos de la moral, volvían inofensivos a los sufrientes, aprovechando sus malos instintos “con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación”¹⁵. Estos mecanismos de anulación instintiva, de domesticación, se basan en la convicción de que el castigo consigue “el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias” – una intensificación de la prudencia, de la memoria, de la acción cautelosa y recelosa, “una especie de rectificación del modo de

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ibid., p. 162 (III, 15). Énfasis en el original.

¹² Ibid., p. 164 (III, 15). Énfasis en el original.

¹³ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009, p. 62 (§ 26). Énfasis en el original.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 163 (III, 15). Énfasis en el original.

¹⁵ Ibid., p. 166 (III, 16). “Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra – ¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas!” (Ibid., p. 145 [III, 9]).

juzgarse a sí mismo”¹⁶. Al se autocastigaren y se desinteresaren de sí mismos, salvo como destinatarios de vigilancia y castigo, se entienden como buenos y justos. Los “hombres de buena voluntad” se atribuyen entonces la prerrogativa de ser censores:

¡oh, cómo ellos mismos están en el fondo dispuestos a *hacer* expiar, cómo están ansiosos de ser *verdugos!* Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra «justicia» como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino¹⁷.

Esta vida enferma que no se aniquila a sí misma – porque encuentra justificación en el autocastigo y en la justicia/venganza contra todos los que no tienen aversión a sí mismos ni forman un rebaño – es organizada por el sacerdote ascético, que fomenta la formación de rebaños y permite la afirmación de una vida que se niega a sí misma. El no que el individuo autosatisfecho “dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción – a continuación, es la herida misma la que le constriñe *a vivir...*”¹⁸.

Nietzsche volvió sobre este tema en *El crepúsculo de los ídolos* cuando mencionó el libre albedrío como algo forjado por los sacerdotes para castigar. Hay que considerar que los individuos son libres y actúan de forma deliberada y motivada, para poder considerarlos culpables y luego castigarlos. Los sacerdotes habrían concebido esta psicología de la voluntad, de la libre intencionalidad, para reclamar el derecho a imponer castigos. Para Nietzsche, los teólogos son los opositores más radicales a la tarea que se propuso de purificar el futuro de las nociones de culpa y castigo. Esto se debe al hecho de que los teólogos defienden el concepto de un “orden moral del mundo”, de un mundo en el que la culpa no queda impune, de que existe una voluntad de Dios sobre lo que un individuo debe o no debe hacer, interpretada por el sacerdote, que debe ser obedecida para que no sobrevenga el castigo. Para Nietzsche, el sacerdote es el “parásito sagrado” que crea el sometimiento y la obediencia a través del miedo, así como crea la interpretación de la “desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a la ‘Ley’”¹⁹ como pecado, de la que depende el sacerdote para mantener su dominio. A partir de estas consideraciones se pueden entender las afirmaciones de Nietzsche sobre que las religiones son “sistemas de crueldad”²⁰ y

¹⁶ Ibid., p. 107 (II, 15).

¹⁷ Ibid., p. 159 (III, 14). Énfasis en el original.

¹⁸ Ibid., p. 157 (III, 13). Énfasis en el original.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, op. cit., p. 61 (§ 26).

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 80 (II, 3).

que el cristianismo es una “negación de la voluntad de vida hecha religión”²¹, “una metafísica del verdugo”²².

Es desde esta perspectiva – y teniendo en cuenta que “el sistema crítico de Kant constituye, para Nietzsche, uno de los ejemplos más expresivos de que la filosofía alemana se ha nutrido con la leche materna de la teología”²³ – que se puede comprender su afirmación, en principio enigmática, de que “el imperativo categórico huele a crueldad”²⁴. Lo que Nietzsche denomina “ideal ascético”, noción a la que dedicó la tercera y última disertación de *La genealogía de la moral*, se relaciona directamente con el “instinto de la libertad reprimido” que, debido a la violencia tiránica del Estado, “acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo”²⁵. Este repliegue sobre sí mismo con la “crueldad de artista”, forjando en sí mismo un carácter, subyugando “su entero, animalesco, viejo yo”, sus inclinaciones, ha producido también “una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza...”, inaugurando posibilidades para la constitución de sí mismo al insinuar un ideal “en conceptos contradictorios como *desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo*”²⁶. Nietzsche sugiere que sólo cuando los individuos se encerraron en sí mismos, en su comportamiento instintivo de odio a sí mismos, vino al mundo algo parecido a la conciencia de la belleza y la producción de obras de arte bellas, de modo que quienes no albergan en sí mismos esta inquietante contradicción y están completamente en armonía consigo mismos no serían capaces de crear belleza²⁷. Sin embargo, para Nietzsche es cierto que “el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad”, de modo que “sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta”²⁸.

En un movimiento cómico de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se pregunta: “¿Quién es el hombre perfecto? – El funcionario estatal. – ¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal? – La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 130 (“El caso Wagner”, 2). Énfasis en el original.

²² Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 75 (“Los cuatro grandes errores”, 7).

²³ Giacoia Jr., Oswaldo, “Metafísica de carrascos”, *Estudios Nietzsche*, vol. 9, nº 2, jul./dez. 2017, “Metafísica de carrascos”, p. 99.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 85 (II, 6).

²⁵ *Ibid.*, p. 112 (II, 17). Énfasis en el original.

²⁶ *Ibid.*, p. 113 (II, 18). Énfasis en el original.

²⁷ Ver Sommer, Andreas Urs, *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 363.

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 112-113 (II, 18). Énfasis en el original.

–”²⁹. En este mismo movimiento, titulado “De un examen de doctorado”, afirmaba que la tarea de toda enseñanza superior es hacer del individuo una máquina, enseñarle a aburrirse con el concepto del deber. El sentido de este movimiento elíptico se comprende mejor a partir de las notas de 1887 en las que Nietzsche asocia filología, monotonía, deber, Kant y lo que identifica como actividad maquina. El filólogo, insiste, es el educador por excelencia porque ofrece el modelo de una actividad monótona que nos enseña a concebir la monotonía como virtuosa y a devaluar los sentimientos agradables.

Esta monotonía que alcanza lo grandioso enseña a no dejarse llevar por lo agradable, que es “la primera condición previa para poder cumplir con el deber maquinalmente (como funcionario del Estado, marido, burócrata, lector de periódicos, soldado)”³⁰. Nietzsche asociaba la actividad maquina con la pretensión de hacer a los individuos máximamente utilizables. Para ello, es imprescindible concebir el hacer algo desagradable “como prueba de fuerza, de poder, de autosuperación”, de obediencia a la ley, de sentido social, patriótico y heroico³¹. Estas formas específicas de existencia exigen más que otras la justificación y transfiguración filosófica que consiste en desvalorizar lo agradable desde la instancia superior:

el “deber en sí”, quizá incluso el *pathos* de la veneración respecto de todo lo que es desagradable – y esta exigencia como algo que habla más allá de toda utilidad, de todo regocijo, de toda finalidad, de modo imperativo... La forma de existencia maquina como la forma de existencia superior y más honorable, que se adora a sí misma. (– Tipo: Kant en cuanto fanático del concepto formal “tú debes”)³².

Antes de repercutir en *Crepúsculo de los ídolos*, estas notas resonaron en *La genealogía de la moral*. Para Nietzsche, frente a la exigente redención hipnótica del sufrimiento mediante la “amortiguación global de la sensibilidad” que ofrecen las religiones, sería mucho más frecuente otro “*training*” [entrenamiento]³³, que consiste en la actividad maquina, relacionada con “la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el

²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 111 (IX, 29).

³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Fragments póstumos*, Volumen IV (1885-1889), Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008, p. 301 (Otoño de 1887, n. 10[11]). Me parece notable aquí la resonancia de los personajes ejemplares del uso privado de la razón mencionados por Kant en su “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, como el soldado y el funcionario del Estado (“Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, In: Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Edición y traducción de Roberto R. Aramayo, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2013).

³¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragments póstumos*, Volumen IV (1885-1889), op. cit., p. 300 (Otoño de 1887, n. 10[10]).

³² Ibid., p. 301 (Otoño de 1887, n. 10[10]).

³³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 172-173 (III, 18).

tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la ‘impersonalidad’, para olvidarse a-sí-mismo, para la *incuria sui lei* [descuido de sí]”³⁴.

Que Nietzsche vincule a Kant con lo que llamó actividad maquina, más aún mencionando entre paréntesis estos personajes del cumplimiento maquina del deber, no resulta extraño para quien preste atención a un movimiento decisivo del texto kantiano “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. Allí, cuando menciona la legitimidad del uso meramente instrumental del empleado o funcionario para fines colectivos, habla de “ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas”³⁵. Pueden concebirse entonces como “partes de la maquinaria” (*Teil der Maschine*), o como engranajes pasivos de un mecanismo que anula su personalidad, la autonomía de su conducta, en su calidad de funcionarios. E incluso cuando se le permite, como experto, expresar por escrito su opinión sobre las mejoras en su campo de actividad a sus estrictos lectores, “puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo”³⁶.

Al comienzo del cuarto capítulo de *Opus Dei: arqueología del oficio*, titulado “Las dos ontologías, o cómo el deber entró en la ética”, Giorgio Agamben afirmó que, en su opinión, había una laguna notable en la Genealogía de la moral de Nietzsche: una cuarta disertación con una genealogía del concepto de deber. Para Agamben, esto podría justificarse por el hecho de que esta genealogía ya había sido esbozada de forma “ciertamente correcta”³⁷ por Schopenhauer, especialmente en el texto “Sobre el fundamento de la moral”.

El primer tema crítico al que se dedicó Schopenhauer fue “De la forma imperativa de la ética kantiana”. Lo consideró un punto de partida privilegiado para exponer lo que consideraba insostenible en la filosofía moral kantiana, que habría sido el primer paso en falso de Kant en su filosofía moral. Schopenhauer se preguntó: “¿Quién os dice que haya leyes a las que se deba someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que deba suceder lo que nunca sucede? ¿Quién os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible?”³⁸. Sostuvo que conocemos el concepto jurídico-político de ley, el concepto metafórico de ley para definir las regularidades

³⁴ Ibid., p. 173 (III, 18).

³⁵ Kant, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op. cit., pp. 90-91 (Ak. VIII 37).

³⁶ Ibid., p. 91 (Ak. VIII 37).

³⁷ Agamben, Giorgio, *Opus Dei*, op. cit., p. 106.

³⁸ Schopenhauer, Arthur. “Escrito concursante sobre el fundamento de la moral”, In: Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María, 2ª ed.,

de la naturaleza y también destacó lo que llamó la “ley de la motivación”, para indicar que ninguna acción es desencadenada por la voluntad sin un motivo suficiente. Schopenhauer insistió, sin embargo, en que “las leyes *morales* no pueden ser aceptadas sin demostración como existentes, al margen de una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas”³⁹.

Schopenhauer consideraba que Kant, en lugar de demostrar lo que él llamaba la ley moral, la presuponía, introduciendo de contrabando en la ética las nociones de deber, mandamiento y ley tal como se originaron en la moral teológica, siendo esta última fundamentalmente «una moral que comanda». Schopenhauer también defendió que todo deber está inevitablemente asociado al castigo o a la recompensa, y que es contradictorio hablar de un “obligación *absoluta* y deber *incondicionado*”⁴⁰. Conjetura que fue en gran parte por esto que la doctrina del Sumo Bien se coló en la *Crítica de la razón práctica*, reintroduciendo “por la puerta trasera” el eudemonismo que Kant había “expulsado solemnemente por la puerta principal”⁴¹.

Schopenhauer sostiene que la propia forma imperativa revelaría que la religión a la que conduciría la moral, sin necesitarla, según Kant, estaría más bien en el fundamento mismo de la moral kantiana – “el procedimiento de Kant es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato)”⁴². Para él, finalmente,

no se puede negar que la concepción de la ética en una forma *imperativa*, como *doctrina de los deberes*, y la consideración del valor o indignidad moral de las acciones humanas como cumplimiento o violación de *deberes*, proceden, junto con la *obligación*, únicamente de la moral teológica y, en consecuencia, del Decálogo⁴³.

No tenemos ningún indicio en la obra publicada ni en los “fragmentos póstumos” de que Nietzsche dejara de escribir una genealogía del deber porque Schopenhauer ya lo hubiera hecho, como especula Agamben. Es cierto, sin embargo, que la cuestión del deber se repite en los trabajos de Nietzsche sobre la moral, pero no estructura ninguno de ellos. En *El Anticristo*, sin embargo, Nietzsche reverberó la crítica de Schopenhauer al vincular la filosofía moral kantiana con la corrupción de la filosofía “por sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía

Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2002, p. 148. Énfasis en el original.

³⁹ Ibid., p. 149. Énfasis en el original.

⁴⁰ Ibid., p. 150. Énfasis en el original.

⁴¹ Ibid., p. 152.

⁴² Ibid., p. 153.

⁴³ Ídem. Énfasis en el original.

alemana, el protestantismo es su *peccatum originale*⁴⁴. En su opinión, el júbilo del mundo erudito alemán ante la aparición de Kant se debió a que éste divisó, con su “instinto de teólogo”, “un camino furtivo hacia el viejo ideal”, “el concepto de ‘mundo *verdadero*’, el concepto de la moral como *esencia* del mundo (¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya refutables”⁴⁵.

En términos aún más enfáticos, Nietzsche ya había realizado una valoración crítica amplia de la filosofía moral de Kant:

la firmeza de tu juicio moral siempre podría ser precisamente una prueba de miseria personal, de impersonalidad, tu “fuerza moral” podría tener su fuente en tu testarudez – ¡o en tu incapacidad para mirar nuevos ideales! Y, dicho brevemente: si hubieras pensado más sutilmente, observado mejor y aprendido más, bajo ninguna circunstancia hubieras continuado llamando deber y conciencia a este “deber” tuyo y a esta “conciencia” tuya: la comprensión acerca de *cómo han surgido siempre, en general, los juicios morales* te habría quitado el gusto por estas patéticas palabras – tal como ya te repugnan otras palabras patéticas, por ejemplo, “pecado”, “salvación del alma”, “redención”. ¡Y no me hables ahora del imperativo categórico, amigo mío! Esta palabra hace cosquillas en mi oído y tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: me hace pensar en el viejo Kant, quien, en castigo por haber introducido subrepticamente “la cosa en sí” – ¡un asunto bastante ridículo también! –, quedó sobrecogido de temor por el “imperativo categórico”, y con él en el corazón regresó extraviado nuevamente a “Dios”, al “alma”, a la “libertad” y a la “inmortalidad”, igual que un zorro que regresa extraviado a su jaula – ¡y su fuerza y astucia fueron las que habían roto esta jaula! ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta “firmeza” de tu así llamado juicio moral? ¿Esta “incondicionalidad” del sentimiento “así como yo, tienen que juzgar todos en esto”? ¿Admira allí más bien tu egoísmo! ¡Y la ceguera, pequeñez y modestia de tu egoísmo!⁴⁶

La crueldad del imperativo categórico y su carácter “*peligroso para la vida*” están directamente relacionados con la noción de deber impersonal, según la cual el placer de realizar una acción, incluso beneficiosa, es una objeción a la misma, y el displacer de realizar una acción, incluso perjudicial, se insinúa como índice de algo bueno. Para Nietzsche, Kant es el “autómata del ‘deber’”, “la contranaturalidad como instinto”⁴⁷, por haber dado, en su filosofía, consistencia filosófica al mandamiento teológico de la abnegación, de la hostilidad hacia la vida, utilizando “el sagrado pretexto de ‘mejorar’ a la humanidad, reconocido como el ardid para *chupar la sangre* a

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 39 (§ 10).

⁴⁵ Ibid. Énfasis en el original.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia Jovial* (“*La Gaya Scienza*”), Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1985, pp. 193-194 (§ 335, “¡Arriba la física!”). Énfasis en el original.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, op. cit., pp. 40-41 (§ 11). Énfasis en el original.

la vida misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo...*⁴⁸. En el deber de anularse en la universalidad del propio deber, en el combate contra todo egoísmo consistente en pretender ser un individuo cuya dignidad radica en su irreductibilidad, en el odio a todo individuo, domina lo que Nietzsche llamó de “instinto gregario” o “instinto del sentido comunitario”⁴⁹, en el que la obediencia absoluta, el sacrificio y la abnegación son virtudes y confieren distinción.

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, op. cit., p. 144 (“Por qué soy yo un destino”, 8). Énfasis en el original.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Volumen IV (1885-1889), pp. 203 y 204 (Final de 1886-Primavera de 1887, n. 7[6]).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Opus dei*. Archeologia dell'ufficio. *Homo sacer*, II, 5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Giacoaia Jr., Oswaldo. "Metafísica de carrascos". *Estudos Nietzsche*, vol. 9, nº 2, jul./dez. 2017, pp. 77-101.
- Kant, Immanuel. "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". In: Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo. 2ª ed. Madrid: Alianza, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlín: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999. 15 Bd.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia Jovial* ("La Gaya Scienza"). Trad. José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos – o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2ªed. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Meditación sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. "Escrito concursante sobre el fundamento de la moral". In: Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María. 2ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.
- Sommer, Andeas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*. Berlín: De Gruyter, 2019.



*Reciprocal recognition in Habermas, Honneth
and Cortina: on the just, the good and the cordial*

*Reconocimiento recíproco en Habermas,
Honneth y Cortina: de lo justo,
lo bueno y lo cordial*

PATRICI CALVO

Universitat Jaume I de Castelló
calvop@uji.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.005>
Bajo Palabra. II Época. Nº 37. Pgs: 59-80



Recibido: 01/11/2023

Aprobado: 15/09/2024

Esta publicación es parte del proyecto PID2022-139000OB-C22, financiado por MCIU/ AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE, así como en las actividades del grupo de investigación de excelencia CIPROM/2021/072 de la Comunitat Valenciana.

Resumen

Resumen. Recientes estudios han destacado el componente emocional y moral de la cooperación humana. Más allá de los beneficios extrínsecos esperables tras la satisfacción de un objetivo común, el reconocimiento recíproco entre las partes implicadas y afectadas se entiende hoy como un prerrequisito o condición de posibilidad para establecer, fortalecer y proyectar relaciones colaborativas. Este estudio busca profundizar en la base ética y afectiva de la cooperación humana a través de la teoría del reconocimiento recíproco mediante de las aportaciones de Jürgen Habermas, Axel Honneth y Adela Cortina.

Palabras clave: ética, cooperación humana, cordialidad, reconocimiento, reciprocidad.

Abstract

Abstract. Recent studies have highlighted the emotional and moral component of human cooperation. Beyond the extrinsic benefits to be expected from the achievement of a common goal, reciprocal recognition between those involved and affected is now understood as a prerequisite or condition for the establishment, strengthening and projection of cooperative relationships. This study seeks to deepen the ethical and affective foundations of human cooperation through the theory of reciprocal recognition, drawing on the contributions of Jürgen Habermas, Axel Honneth and Adela Cortina.

Keywords: ethics, human cooperation, cordiality, recognition, reciprocity.

Introducción. Reconocimiento y reciprocidad

El interés de la filosofía moral por la teoría del reconocimiento —el ámbito de estudio que explora cómo los individuos y grupos se reconocen mutuamente— y su conexión con la teoría de la reciprocidad —el ámbito de estudio que ahonda en los comportamientos bidireccional de personas y grupos basados en el acto de dar (material o inmaterial) y responder (en cantidad o calidad)—, no es algo reciente o novedoso.

En el siglo XVII, Hobbes abordó el tema en su obra *Leviathan*¹ a través de sus diecinueve tesis sobre la ley de naturaleza humana. Por un lado, en su cuarta ley —*gratuidad*— Hobbes considera la falta de reciprocidad como una de las causas más importantes del estado de guerra entre las personas. En tanto que seres egoístas por naturaleza, toda acción de ayuda hacia el otro debe entenderse como la búsqueda de un objetivo particular y no como benevolencia, compasión o caridad. En caso contrario, la falta de una respuesta comportamental equivalente por la ayuda percibida se considera ingratitud, generando sentimientos negativos que fomentan la apertura de procesos de lucha por el agravio cometido y la restitución de la aportación dada. Por otro lado, en su décima ley —*contra la arrogancia*— Hobbes sostiene que, una vez alcanzado ese estado de paz deseado, su perdurabilidad depende de que nadie exija a los demás aquello que no se exigiría a sí mismo, y eso requiere del previo y mutuo reconocimiento de la existencia de una igualdad natural². Entre otras cosas, como afirma la novena ley de la naturaleza —*contra el orgullo*—, porque “If Nature therefore have made men equall, that equalitie is to be acknowledged. (...) That every man acknowledge other for his Equall by Nature. The breach of this Precept is Pride”³.

No obstante, como subraya Robert R. Williams en *Hegel's Ethics of Recognition*⁴, la perspectiva del reconocimiento mutuo como fundamento de lo moral se remonta a los siglos XVIII y XIX a través de los trabajos de dos de los mayores referentes del *Idealismo alemán*: Johann G. Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Fichte

¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Harmondsworth, Penguin, 1651.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Ídem.*

⁴ Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Los Angeles, University of California Press, 1998.

introdujo el concepto *reconocimiento recíproco* en su obra *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*⁵ y, posteriormente, Hegel lo desarrolló desde el punto de vista de la filosofía moral y política en los escritos del periodo de Jena y en su obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts*⁶, transformándolo en “as the fundamental intersubjective structure of ethical life”⁷. De esta forma, Hegel ofrece desde la reflexión moral una alternativa plausible a Hobbes al mostrar que la motivación que subyace a la construcción del Estado no es el miedo a la muerte violenta, sino un motivo ético relacionado con la lucha por el reconocimiento: “la indignación que experimentan las personas al no ser reconocidas por las demás, al vivir la experiencia del *no-reconocimiento*, de la invisibilidad, y del consiguiente deseo de ser reconocidos”⁸. Desde ese momento, el reconocimiento recíproco ha sido de interés para diferentes corrientes de pensamiento durante el siglo XX y XXI, especialmente filosóficas y sociológicas, siendo trabajado por teóricos como Georges Herbert Mead, Paul Ricoeur, Alex Honneth, Jürgen Habermas y Adela Cortina entre otros. Pero también para algunos economistas que, como Stefano Zamagni⁹, han visto en él el anclaje emocional de la cooperación humana; es decir, el comportamiento del que emana el sentimiento de gratuidad y que produce la *ligatio* que *ob-liga* a los agentes a estar en relación.

Sin embargo, la *ligatio* que *ob-liga* no responde solo a aspectos meramente emocionales. Como muestra la teoría de juegos evolutivos y neuronales¹⁰, la cooperación humana precisa de un marco motivacional adecuado, heterogéneo y extensible, pero también de un anclaje ético que dé razón tanto de los estímulos que lo engendran y promueven como de su sentido de ser y existir. Este marco moral y emocional de la cooperación humana puede observarse y desarrollarse desde la propia reciprocidad; es decir, a través del reconocimiento mutuo tanto del valor de las partes vinculadas o vinculables como de la capacidad de estas para dialogar y llegar a acuerdos intersubjetivos sobre algo en el mundo —como diría Habermas— y profesar hacia uno mismo y los demás —como diría Cortina—.

El objetivo de este estudio será mostrar la dimensión afectiva y moral que subyace al reconocimiento recíproco a través de las aportaciones de tres de los autores contemporáneos más destacados: Habermas, Honneth y Cortina. Para ello, en un

⁵ Fichte, Johann G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena/Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1796.

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, Felix, 1821.

⁷ Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit., p. 26.

⁸ Cortina, Adela, “«Ethica cordis»”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 37, 2007. p. 164.

⁹ Vid. Zamagni, Stefano, “Fraternity, gifts and reciprocity in Caritas in Veritate”, *Revista Cultural Económica*, vol. 75-76, nº 25, pp. 11-29.

¹⁰ Calvo, Patrici, *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*. Cham, Springer, 2018.

primer momento se analizará la teoría habermasiana del reconocimiento recíproco, que centra la atención en su papel en la concreción de procesos discursivos tendentes al entendimiento entre personas sobre diferentes cosas del mundo. En un segundo momento, se profundizará en la teoría honnethiana del reconocimiento recíproco, que se preocupa de su rol dentro de aquellos procesos que garantizan a los miembros de una sociedad concreta poder alcanzar sus objetivos de vida buena; sus máximos de felicidad. Finalmente, en un tercer momento, se mostrará la teoría cortiniana del reconocimiento recíproco —cordial— que, partiendo de un punto de vista kantiano, aúna aspectos de justicia y afectividad para la emergencia y despliegue práctico de la cooperación humana.

1. Reconocimiento recíproco en Habermas: de lo justo

Durante la década de los 70 y 80 del siglo XX, Habermas¹¹ aprehendió el concepto de reconocimiento recíproco para cimentar y desarrollar su teoría de la acción comunicativa y, junto con Karl-Otto Apel¹², elaborar una propuesta ético-discursiva de fundamentación de lo moral. Pero, a diferencia de otras teorías contemporáneas sobre el reconocimiento recíproco, la reflexión habermasiana no partió del pensamiento hegeliano, si no del kantiano, lo cual dotó su propuesta de cierta originalidad¹³.

La ética discursiva, en tanto que propuesta de fundamentación de lo moral con pretensiones de universalidad, buscó un criterio de racionalidad desde el cual discernir y criticar la validez o justicia de una norma. Las normas morales, en tanto que remiten sin distinción a todos los seres humanos, obligan a tener que encontrar la justificación que permita su universalización. Para ello, la ética discursiva transformó dialógicamente el principio formal kantiano de autonomía de la voluntad, pasando del *yo pienso* al *nosotros argumentamos*¹⁴ mediante el establecimiento de un proceso de diálogo edificado sobre un concepto de persona —en tanto que interlo-

¹¹ Vid. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationaliätät und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981; Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

¹² Vid. Apel, Karl-Otto, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt i.M., Suhrkamp, 1976; Apel, Karl-Otto, *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik: Dialoge, 2 voll.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

¹³ Para profundizar en la teoría habermasiana del reconocimiento, vid. Conill, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021; Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Madrid, Trotta, 2010; García-Marzá, Domingo, *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992; Ortega-Esquembre, César, *Habermas ante el siglo XXI*, Madrid, Tecnos, 2021; Ortega-Esquembre, César, “¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth”. *Ideas y Valores*, vol. 7, nº 179, pp. 181-204.

¹⁴ Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 170.

cutor válido capacitado de habla y acción— y de igualdad —en tanto que exigencia de incluir en el proceso a todos los afectados por la norma criticada¹⁵—. A través de ello, la ética discursiva logró mostrar la racionalidad comunicativa que subyace a aquellos procesos argumentativos tendentes al entendimiento entre personas que buscan ponerse de acuerdo sobre *algo en el mundo*, como las normas y principios que orientan, regulan y coordinan la interacción interpersonal y en los cuales el reconocimiento recíproco juega un papel fundamental.

Desde esta perspectiva, para Habermas lo principal es comprender el proceso desde la exigencia de reconocer al otro como sujeto con capacidad para poder dialogar sobre aquello que le afecta y/o compete. Mientras que los comunitaristas se apropian la herencia hegeliana desde el punto de vista de la ética de bienes aristotélica y abandonan el universalismo del Derecho racional, la ética del discurso utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico, sin pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad¹⁶.

De este modo, el principio formal kantiano se reformula como principio procedimental (D) de la ética discursiva, en tanto que “solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados”¹⁷. Esta idea, como sugiere Honneth¹⁸, se halla intrínsecamente vinculada a la noción kantiana de la dignidad humana, que, en tanto que universal e igualitaria, tiene en la capacidad humana para autolegislar —para darse sus propias leyes y comprometerse a respetarlas y seguirlas— su principal fundamento¹⁹. Como argumenta Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²⁰, “La moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida que ésta es susceptible de aquella, es lo único que posee dignidad”²¹.

Tras la noción kantiana de dignidad humana subyace la idea de que, en tanto que racional y, por consiguiente, autónomo, el ser humano es un fin en sí mismo, un ser que “no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor

¹⁵ Cortina, Adela, “«Ethica cordis»”, op. cit., pp. 43–47.

¹⁶ Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 109.

¹⁷ Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 73; Habermas, Jürgen, *Escritos Sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 101.

¹⁸ Honneth, Axel, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 32, 1998, p. 20.

¹⁹ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Alianza, 2010, p. 125.

²⁰ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Harknoch, 1785.

²¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 124.

intrínseco: la dignidad»²². De este modo, para Kant la autonomía se constituye como “fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional”²³. Habermas parte de este momento incondicional e incondicionado representado en la idea kantiana de dignidad humana para edificar su propuesta. No obstante, va más allá y vincula su sentido e inviolabilidad al mundo vital de las relaciones interpersonales de reconocimiento mutuo y no meramente en la abstracción de un mundo *nouménico* alejado de formas de vidas concretas y *ethos* particulares²⁴:

La comunidad de los seres morales que se dan a sí mismos sus leyes, se refiere a todas las circunstancias que requieren regulación normativa con el lenguaje de los derechos y los deberes, pero solo los miembros de esta comunidad pueden obligarse recíprocamente y esperar los unos de los otros comportamientos conformes a normas. (...) la “dignidad humana”, en estricto sentido moral y legal está ligada a la simetría de las relaciones. No es una propiedad que se “posea” por naturaleza, como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella ‘inviolabilidad’ que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas²⁵.

Este acercamiento del concepto kantiano de dignidad humana al *mundo de la vida*, en tanto que “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”²⁶, que posibilita a las personas para llegar a acuerdos sobre algo en el mundo objetivo, social y personal, permitió a Habermas desarrollar su propuesta desde un reconocimiento recíproco de carácter afectivo; es decir, que no solo se preocupase de la igualdad, sino también de la alteridad de los sujetos potencial o virtualmente en relación. Especialmente significativa fue la toma en consideración y posterior asimilación de la crítica a la razón comunicativa procedentes de teoría feminista²⁷. Esta crítica ahondaba en las carencias de un *otro generalizado*, puesto que se muestra como un ser despersonalizado, descentralizado y desencarnado que entra en conflicto con las necesidades de un *otro concreto* que

²² Ibid., p. 52.

²³ Ibid., pp. 124-125.

²⁴ Como aclara Habermas al respecto, “Más allá de esta abstracción que lleva a la dignidad humana y al derecho humano único de Kant, no podemos olvidar por nuestra parte que la comunidad moral de los sujetos de derechos humanos, libres e iguales, no forma ningún “mundo de los fines” en un allende nouménico sino que pertenece insertas en formas de vida concretas y en sus respectivos *ethos*”. Habermas, Jürgen, *El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una Eugenesia Liberal?*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 55.

²⁵ Ibid., p. 50.

²⁶ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

²⁷ Para una mayor información y profundidad sobre la crítica a la razón comunicativa desde la teoría feminista, vid. Gilligan, Carol, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992; y Benhabib, Seyla, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la Teoría Moral”, *Isegoría*, nº 6, 1992, pp. 37-63.

precisa del reconocimiento de aquellas diferencias que constituyen su identidad propia y colectiva. A partir de ese momento, Habermas fagocitó la crítica y reconoció la alteridad como parte constitutiva de su propuesta²⁸.

En su versión destrascendentalizada, la voluntad libre de Kant ya no es una propiedad de seres inteligibles caída del cielo. La autonomía es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que sólo teniendo presente su fragilidad física y su dependencia social, pueden obtener algo así como “fuerzas”. Si este es el “fundamento” de lo moral, de él también se derivan sus ‘fronteras’. Lo que necesita y es capaz de regulaciones morales es el universo de posibles relaciones e interacciones interpersonales. Sólo en esta malla de relaciones de reconocimiento reguladas legítimamente pueden los seres humanos desarrollarse y mantener una identidad personal (a la vez que su integridad física)²⁹.

Para Habermas el problema de la noción kantiana de dignidad humana se halla en su punto de vista. Este se centra, principalmente, en la igualdad, dejando al margen toda consideración sobre las diferencias al considerar estas como cuestiones relativas a “universales inclinaciones y disposiciones del hombre» que poseen por ello “un precio de mercado”^{30 31}. Para Habermas, sin embargo, la dignidad humana no queda ligada únicamente al principio de igualdad. Desde la transformación ético-discursiva del principio formal kantiano de la voluntad, la dignidad humana remite también al reconocimiento recíproco de la alteridad, al respeto mutuo a las diferencias en juego que constituyen la particular identidad de cada uno de los sujetos intersubjetivamente en relación. Como argumenta Habermas, “el procedimiento de la formación discursiva de la voluntad presta la necesaria atención a la estrecha relación interna entre los dos aspectos: la autonomía de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y su inserción primordial en formas de vida compartidas intersubjetivamente”³².

De este modo, para Habermas el reconocimiento recíproco como interlocutores válidos, como seres capacitados con competencias comunicativas, equivale a reconocerse mutuamente como miembros de una *comunidad ideal de comunicación* que no renuncian por este hecho a mantener su identidad concreta, aquello que los diferencia de los otros y que es intersubjetivamente construido a través de rela-

²⁸ A partir de ese momento, Habermas trabajó la conexión interna existente entre el principio de justicia —exigencia de igual respeto e iguales derechos para cada individuo— y el principio de solidaridad —preocupación por el bienestar del prójimo—. Vid. Habermas, Jürgen, *Escritos Sobre Moralidad y Ética*, op. cit., pp. 108-109.

²⁹ Habermas, Jürgen, *El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una Eugenesia Liberal?*, op. cit., p. 51.

³⁰ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 124.

³¹ Para Kant, “lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*”, Ibid., pp. 123-124.

³² Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, op. cit., pp. 78-79.

ciones de reconocimiento recíproco dentro de una comunidad lingüística, ya sea esta colectiva o particular³³. Por consiguiente, Habermas muestra una autonomía constituida desde la capacidad humana tanto de autogobernar su propia vida como de construir su identidad en relación intersubjetiva con los demás.

En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta. (...) El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de una autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco³⁴.

En definitiva, la teoría habermasiana del reconocimiento centra su atención en la relación existente entre el reconocimiento recíproco y las cuestiones relativas a la justicia; es decir, su implicación en la constitución y correcta implementación de aquellos procesos dialógicos tendentes al entendimiento entre personas sobre algo en el mundo, como, por ejemplo, qué expectativas recíprocas de comportamiento son o podrían ser moralmente justificables.

2. Reconocimiento recíproco en Honneth: de lo bueno

Durante la década de los 90 del siglo XX, Honneth se preocupó también por el desarrollo de la teoría del reconocimiento recíproco. Sin embargo, a diferencia de Habermas, este no partió del pensamiento kantiano, sino de los escritos hegelianos del periodo de Jena. Como resultado, Honneth publicó *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*³⁵ un trabajo donde presenta el reconocimiento recíproco como motor del cambio social y de los procesos implicados en la satisfacción de los distintos proyectos de vida de las personas³⁶.

En *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*³⁷, Charles Taylor introduce dos formas políticas de reconocimiento relacionadas con el liberalismo:

³³ Habermas, Jürgen, *Escritos Sobre Moralidad y Eticidad*, op. cit., p.111-113.

³⁴ Ibid, pp. 112-113.

³⁵ Honneth, Axel, *Kampf Um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

³⁶ Para profundizar en el pensamiento honnethiano del reconocimiento, vid. Ortega-Esquebre, César, *Habermas ante el siglo XXI*, Madrid, op. cit.; Ortega-Esquebre, César, "¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth", op. cit.

³⁷ Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

políticas de igualdad —basadas en el reconocimiento de los derechos universales que todo ser humano posee— y políticas de la diferencia —basadas en la construcción de la identidad individual de cada sujeto³⁸—. Para Taylor, ambas posturas político-liberales son antagónicas e irreconciliables, por lo que un Estado debe discernir cuál de ellas es la más adecuada para sus fines y actuar en consecuencia; es decir, apoyarla y defenderla, puesto que la relación entre ambas formas de reconocimiento genera procesos de enfrentamiento entre aquellos pueblos o grupos que se sienten maltratados, en tanto que no-reconocidos en su alteridad. En este sentido, como critica Habermas³⁹, Taylor cree imposible evitar esta lucha por la identidad desde una propuesta liberal y respalda una tercera vía alternativa y alejada de este sistema político.

Para resolver este antagonismo tayloriano, Honneth recurrió a los escritos de Hegel cuando era profesor de la Universidad de Jena, donde éste se preocupó principalmente por reconstruir la historia del desarrollo de la *eticidad* apoyándose en el concepto de reconocimiento mutuo propuesto por Fichte en su obra *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*⁴⁰. En su búsqueda de una fundamentación del derecho natural, Fichte llegó a la convicción de que “los sujetos sólo pueden alcanzar una conciencia de su libertad cuando se exigen mutuamente el uso de la autonomía y, consiguientemente, se reconocen como seres libres”⁴¹. Esta idea, junto que otras afirmaciones anteriores de Fichte que iban en la misma dirección, similares o incluso contrarias, convencieron a Hegel de que la experiencia humana del reconocimiento social está en la base de la autoconciencia⁴². Tras realizar esta conexión necesaria entre la autoconciencia y las relaciones de reconocimiento intersubjetivo, Hegel entendió que *a)* la experiencia del reconocimiento está intrínsecamente comprometida con la producción de “un progreso de las relaciones de eticidad”⁴³; y *b)* “la relación dinámica de intercambio que tiene que existir entre la adquisición intersubjetiva de autoconciencia y el desarrollo moral de sociedades enteras”, responde a una la lucha por el reconocimiento que se da en tres esferas diferentes: la esfera jurídica, la esfera del amor, y la esfera comunitaria de la *eticidad*⁴⁴.

En este sentido, para Hegel el tránsito de una esfera a otra se produce en medio de una lucha entre sujetos que buscan reconocimiento mutuo: mantener sus dife-

³⁸ También Habermas ha trabajado en la refutación del supuesto antagonismo entre estos dos tipos de reconocimiento según Taylor. Cf. Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, op. cit., pp. 187-227.

³⁹ *Ibid.*, pp. 192-194.

⁴⁰ Fichte, Johann G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, op. cit.

⁴¹ Honneth, Axel, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, op. cit. p. 23.

⁴² Algunas de estas ideas provienen de pensadores como Maquiavelo, Hobbes o Rousseau. Cf. *Ídem*.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, 1996, p. 8.

rencias, sus propias concepciones de sí mismos, su libertad en definitiva. A través de esta lucha continuada por el reconocimiento aparecen nuevas dimensiones que generan nuevas exigencias de reconocimiento por parte de los sujetos y, de nuevo, lucha⁴⁵. Como argumenta Honneth, “la exigencia de que la propia persona sea reconocida en dimensiones siempre nuevas, en cierto modo provoca un conflicto intersubjetivo, cuya disolución sólo puede consistir en una esfera cada vez más amplia de reconocimiento”⁴⁶. A partir de esta idea, Honneth presentó la noción hegeliana de lucha por el reconocimiento como una herramienta conceptual “adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia y para comprender la fuente motivacional de las luchas sociales”⁴⁷. A través de ella Honneth mostró que era posible discernir cuál ha sido la orientación que ha acompañado al proceso histórico de la humanidad y, desde ahí, extraer el horizonte normativo desde el que orientar el progreso hacia “el ideal de vida buena convergente con una cierta eticidad formal» que es constituida por diferentes “elementos estructurales que posibilitan una autorrealización exitosa”⁴⁸.

Desde esta perspectiva, y continuando con los trabajos de Hegel, Honneth argumenta que el proceso de reconocimiento se produce dialécticamente a través de tres dimensiones —individual, social y moral— con un *telos* u horizonte normativo. Así, desde un punto de vista moral Honneth muestra tres formas de reconocimiento que, independientes entre sí, favorecen tres niveles diferentes de autorrealización positiva del ser humano y de la sociedad⁴⁹:

Primera forma de reconocimiento: amor o cuidado. Esta forma se construye en un ámbito familiar/privado regido por las relaciones afectivas, donde el sujeto es reconocido como individuo y establece un nivel de autorrealización práctica relacionada con la autoconfianza. Esta forma de reconocimiento está ligada a emociones y se va configurando desde una la relación primaria entre una madre y su hijo, cuando el sujeto durante sus primeros años de vida va logrando generar confianza en sí mismo para poder estar solo a través del cuidado y el amor de la madre. Pero existe una forma de menosprecio que niega el reconocimiento durante esta etapa

⁴⁵ Ibid., p. 24.

⁴⁶ Ídem, p. 24.

⁴⁷ Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, nº 13, 2010, p. 323.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Cf. Honneth, Axel, *Kampf Um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*, op.cit.; Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 5, 1992, pp. 78–92; Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, op. cit.; Honneth, Axel, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, op. cit.

y, por consiguiente, elimina la posibilidad de lograr la autoestima: el maltrato o la violación, tanto en sentido psicológico como físico.

Segunda forma de reconocimiento: derecho o respeto moral. Esta forma se da en un ámbito público/social regido por relaciones entre miembros de una comunidad moral, donde el sujeto es reconocido como portador de derechos y responsabilidades y se introduce en un nivel de autorrealización práctica relacionado con el autorrespeto. Aquí el sujeto es reconocido como persona, como individuo que, en tanto va siendo aceptado como miembro de la comunidad, se va constituyendo como portador de unos derechos y unas responsabilidades morales que le otorgan igualdad universal de trato. Este nivel equivale al universalismo de la tradición kantiana, en tanto que respeto moral a la dignidad humana. En contraposición, el sujeto puede verse implicado en una negación del reconocimiento en esta etapa mediante, por ejemplo, su exclusión de ciertos derechos dentro de una sociedad que redunden en una privación de su autonomía —que, por consiguiente, niegue su reconocimiento como fin en sí mismo— o en un menosprecio de su imagen. De esta manera, se socava la posibilidad de que el sujeto logre un nivel óptimo de autorrealización práctica, que en este nivel está vinculada con la formación del autorrespeto.

Tercera forma de reconocimiento: solidaridad o lealtad. Esta forma se expresa en un ámbito comunitario regido por el *principio del logro*, donde el sujeto es reconocido como persona concreta con capacidades con un valor constitutivo para la comunidad y donde se establece un nivel de autorrealización relacionado con la autoestima. En este sentido, se trata del reconocimiento de ciertas facultades o capacidades del sujeto en función de cómo repercuten positivamente en los objetivos comunes de una sociedad. Como en las etapas anteriores, también existe una forma de menosprecio que limita o niega el reconocimiento en esta etapa. Se trata de la deshonra que pueden sufrir aquellos sujetos o grupos cuando, por ejemplo, son excluidos o marginados socialmente por pertenecer a una cultura o etnia minoritaria.

De estas tres formas de reconocimiento Honneth extrajo dos conclusiones clave para el desarrollo de la teoría. En primer lugar, que la lucha por el reconocimiento no puede ser solo atribuible a una lucha por la satisfacción de necesidades materiales o al logro de una mera subsistencia del individuo o grupo. La lucha social responde también a una cuestión de sentimientos morales causados por la percepción de injusticia ante el menosprecio o agravio moral que sufre un individuo al negársele el reconocimiento, la construcción de la propia identidad y, por consiguiente, la autorrealización práctica. Y en segundo lugar, que el punto de vista moral no responde ni a una forma concreta de reconocimiento recíproco ni a una jerarquización de los mismos. El punto de vista moral subyace a la satisfacción de las tres formas de reconocimiento recíproco expuestas:

Con este análisis ponemos de manifiesto una moral del reconocimiento que, junto con la concepción kantiana, la tradición de la ética del cuidado de sí, así como los planteamientos comunitaristas, puede reivindicar un lugar legítimo. En cada una de las tres tradiciones se articulará uno de los criterios que corresponden a las tres formas de reconocimiento con las que en conjunto protegeremos nuestra integridad personal como seres humanos⁵⁰.

Por consiguiente, en su teoría sobre el reconocimiento recíproco, Honneth dejó de lado las cuestiones sobre la justicia que tanto habían preocupado a Habermas en las dos décadas anteriores para centrarse en aquellos procesos que garantizan a los miembros de una sociedad poder alcanzar sus objetivos de vida buena; sus máximos de felicidad.

3. Reconocimiento recíproco en Cortina: de lo cordial

Durante estas dos primeras décadas de siglo XXI, Adela Cortina⁵¹ ha trabajado en el desarrollo de la teoría del reconocimiento recíproco partiendo del punto de vista kantiano —como Habermas— y no hegeliano — como Honneth—. Sin embargo, la propuesta de Cortina difiere sustancialmente de la perspectiva habermasiana, centrada principalmente en las cuestiones de justicia. Esta parte de un enfoque de ética cordial —*ethica cordis*— que aún la preocupación tanto por la búsqueda de lo justo, de ese momento incondicional e incondicionado presente en el reconocimiento a la dignidad que como fin en sí mismo merece todo ser humano, como por el descubrimiento de las posibilidades de conocimiento que entraña el reconocimiento de la afectividad, la capacidad humana de sentir, compadecer, amar y apreciar la otredad en su justa medida.

(...) la ética de la razón cordial se sitúa en la tradición del reconocimiento recíproco, que cobra estatuto filosófico en los textos hegelianos del periodo de Jena y en los Principios de la Filosofía del Derecho, en la obra de Georges Herbert Mead, en la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y se prolonga hoy en los trabajos de Paul Ricoeur y Axel Honneth, aunque caminando en otros derroteros⁵².

⁵⁰ Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, op. cit., p. 16.

⁵¹ Vid. Cortina, Adela, “«Ethica cordis»”, op. pp. 113–126; Cortina, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007; Cortina, Adela, *Justicia cordial*, op. cit.; Cortina, Adela, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la Educación Moral*, Madrid, Tecnos, 2011; Cortina, Adela, “Neuroética, presente y futuro”, *Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012, pp. 9–38; Cortina, Adela, *¿Para qué sirve realmente... la ética?*, Barcelona, Paidós, 2013; Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017; Cortina, Adela, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Barcelona, Paidós, 2021.

⁵² Cortina, Adela, *Justicia cordial*, op. cit., p. 15.

Se trata de un enfoque ético que, ligado una corriente ético-discursiva de fundamentación de lo moral que no desprecia las razones del corazón, muestra el reconocimiento recíproco como una categoría básica de la vida social que bebe tanto de la tradición religiosa como del pensamiento filosófico⁵³. Por un lado, desde el mutuo reconocimiento de los lazos que unen a los seres humanos entre sí. Aquellas alianzas, que no pactos, que generan las personas tras reconocerse mutuamente como seres vulnerables e inacabados que necesitan relacionarse con otras personas para poder alcanzar una vida plenamente humana. Este es un hecho ya se reconoce en el libro del *Génesis*, donde se destaca tanto la inviolabilidad o el valor absoluto del ser humano como la necesidad que tienen las personas de introducirse en procesos relaciones con sus semejantes para poderse constituir y desarrollar. De ahí se desprende “el carácter relacional del ser humano, que pone en evidencia las insuficiencias de cualquier individualismo egoísta. Porque el comienzo no fue el individuo en soledad, tampoco fue la comunidad, fue la persona en relación con otra persona”⁵⁴ Y por otro lado, desde el reconocimiento mutuo de “quienes se saben y sienten como seres dotados” de capacidad comunicativa⁵⁵, como *interlocutores cordiales* competentes para poder y querer llegar a acuerdos sobre aquello que es justo y correcto. Se trata de una forma de generar vínculo —cordial— entre personas que procede de la tradición socrática y ha sido prolongada a través de la pragmática trascendental. Mediante el diálogo, las personas establecen un vínculo al reconocerse mutuamente como capacitadas de habla y acción, como seres autónomos competentes para poder participar de aquellos procesos de diálogo donde esté en juego aquello que les afecte y/o interese. De aquí, de su capacidad comunicativa, deviene su autonomía y, por consiguiente, la justificación de que tiene valor intrínseco y no precio de mercado.

De esta forma, Cortina presenta una noción de reconocimiento mutuo que ancla sus raíces tanto en la fundamentación —en lo justo y lo verdadero— como en la experiencia —en lo compasivo y afectivo⁵⁶— para poder materializarse. Se trata de una perspectiva cordial que muestra dos momentos diferentes pero necesarios y complementarios del reconocimiento recíproco: un *momento incondicional a priori*, que tiene su anclaje en el reconocimiento mutuo de igual dignidad entre todos aquellos seres dotados de habla y acción, y un *momento experiencial a posteriori*, que otorga al *momento incondicionado* la fuerza motivadora que necesita para proyectarse y desarrollarse correctamente; una fuerza motivadora que emana de la capacidad

⁵³ Cortina, Adela, *Alianza y contrato, Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 152.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁵ Cortina, Adela, *Justicia cordial*, op. cit., p. 15.

⁵⁶ Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 153.

humana de emocionarse por uno mismo y por los demás y de forjarse un carácter excelente mediante la adquisición de virtudes.

Como argumenta Cortina, ambos momentos del reconocimiento recíproco son insolubles, puesto que sin las mutuas capacidades emotivas de las personas vinculadas o vinculables difícilmente podría acontecer lo justo. Entre otras cosas, porque sin “capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad para estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. (...) Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompetente para la vida moral”⁵⁷. Así, mientras la ética discursiva solo tiene en cuenta la “dimensión lógico formal de la razón, la capacidad humana para elevar pretensiones de validez del habla y para resolverlas», la ética cordial o compasiva reconoce además la dimensión cordial de la razón, la capacidad humana para estimar, sentir y adquirir virtudes para formarse un carácter excelente⁵⁸. Por tanto, “no sólo razón capaz de argumentar, sino razón encarnada en un cuerpo, razón humana”⁵⁹. Desde esta perspectiva, Cortina intenta:

(...) desarrollar la dimensión cordial de una ética mínima que, aun haciendo pie en la ética del discurso, despliegue las competencias del vínculo comunicativo, y vaya más allá de ella, superándola, dándole carne y hueso. Su nombre será entonces ética de la razón cordial, *ethica cordis*, empeñada en la tarea de mostrar cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta también con la dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no hay comunicación⁶⁰.

De este *reconocimiento cordial*⁶¹, que acontece gracias a la reciprocidad —a la *reciprocidad cordial*⁶²— emanan aquellas expectativas mutuas sobre la dignidad y capacidad de las personas en relación que permiten tanto la puesta en marcha de aquellos procesos de diálogo y deliberación que dan razón de los acuerdos alcanzados para coordinar la acción como el cumplimiento de las normas mediante procedimientos punitivos y altruistas hacia aquellos que se aprovechan de las personas, las instituciones y los sistemas para satisfacer únicamente su propio beneficio.

Esta perspectiva de la *relacionalidad* basada en el reconocimiento cordial muestra que la *racionalidad supra-social* vinculada a los procesos cooperativos de la especie

⁵⁷ Cortina, Adela, *Justicia cordial*, op. cit., p. 17.

⁵⁸ Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 15-16.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁰ Cortina, Adela, “*Ethica cordis*”, op. cit., p. 171.

⁶¹ Cortina, Adela, *Justicia cordial*, op. cit., p. 17.

⁶² Calvo, Patrici, *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*, op. cit.

humana tiene en el *mutuum compartido* uno de sus aspectos nucleares tal y como ya señaló Antonio Genovesi en el siglo XVIII⁶³ y apuntan en la actualidad pensadores como Michael Tomasello⁶⁴, Elinor Ostrom⁶⁵, Stefano Zamagni⁶⁶ o Pierpaolo Donati⁶⁷. Asimismo, subraya que el diseño, proyección y ejecución de objetivos que precisan la relación entre dos o más personas implica *a)* una *relacionalidad afectiva* que permite apreciar tanto el valor de los otros *vinculados* o *vinculables* como la consideración de lo *mutuo* por encima de lo *propio*; *b)* una *relacionalidad dialógica* que permite llegar a entenderse tanto de los fines comunes como de los valores, las normas y los compromisos necesarios para su desempeño; y *c)* una *relacionalidad sentiente y experiencial* que permite aprehender e *inteligir* de la realidad sensible, las disposiciones, los móviles, las motivaciones y las responsabilidades implicadas en la emergencia y desarrollo de la cooperación humana⁶⁸.

Conclusiones

A través de estos tres autores y sus diferentes propuestas de reconocimiento recíproco, es posible discernir el fundamento tanto normativo como afectivo que posibilita la *relacionalidad* no meramente autointeresada en los distintos ámbitos de actividad humana. Por una parte, y partiendo del concepto kantiano de dignidad —en tanto que capacidad racional para autolegislarse— Habermas muestra que el reconocimiento recíproco es condición de posibilidad de aquella relacionalidad que permite procesos racionales que fundamenten lo verdadero y lo justo. Al reconocerse mutuamente como interlocutores válidos capacitados de habla y acción, las personas

⁶³ Genovesi, Antonio, *Delle lezioni di commercio, o sia di economia civile, 2 vols*, Nápoles, Fratelli Simone, 1765–1767.

⁶⁴ Vid. Tomasello, Michael, *Why we cooperate?*, Cambridge, MA., The MIT Press, 2009; Tomasello, Michael, *A natural history of human thinking*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 2014; Tomasello, Michael “The ultra-social animal”, *European Journal of Social Psychology*, nº 44, 2014, pp. 187–194.

⁶⁵ Vid. Ostrom, Elinor, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Ostrom, Elinor, “Toward a behavioral theory linking trust, reciprocity, and reputation”, *Trust & Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, New York, Russell Sage Foundation, 2003, pp. 19–79.

⁶⁶ Vid. Zamagni, Stefano, *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico. La perspectiva de la economía civil*, Unión Editorial, Madrid, 2006; Zamagni, Stefano, *Leconomia del bene comune*, Rome, Città Nuova, 2007; Zamagni, Stefano, “Reciprocity, civil economy, common good”, *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican City, The Pontifician Academy of Social Sciences, 2008, pp. 467–502.

⁶⁷ Vid. Donati, Pierpaolo, *Being Human in a Virtual Society*, Berlin, Peter Lang Verlag, 2024; Donati, Pierpaolo, “El cuidado del otro como relación social”. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. 29, nº. 1, 2024, pp. 1-21; Donati, Pierpaolo, *Sociología relacional de lo humano*, Pamplona, EUNSA, 2019.

⁶⁸ Conill, Jesús, “La característica diferencial de los seres humanos en perspectiva noológica”, *Naturaleza y Libertad*, nº 10, 2018, pp. 55-85.

quedan incluidas dentro de una comunidad ideal de habla donde se dialoga sobre la validez moral de las normas.

Por otra, y partiendo del concepto hegeliano de *eticidad*, Honneth se preocupa principalmente por lo bueno, por cómo el reconocimiento recíproco de la alteridad se constituye como condición *sine quoniam* de la satisfacción del horizonte de autorrealización de las personas. Cuando a ser humano se le niega el reconocimiento que espera y merece y que impiden su autorrealización práctica, fluyen en él y en los demás sentimientos reactivos contra tal agravio. De esta forma, Honneth pone de manifiesto que la reciprocidad es parte constitutiva de una vida plena, de todo proyecto de vida buena. Asimismo, Honneth pone en valor un fundamento moral del reconocimiento recíproco que tiene en cuenta tanto la concepción kantiana de dignidad humana como los sentimientos morales implicados en los procesos de autorrealización de las personas.

Finalmente, Cortina muestra la implicación del reconocimiento recíproco en un doble sentido: por un lado, en tanto que las personas se reconocen mutuamente como seres con capacidades y competencias para sentir y emocionarse por sí mismas y por las demás, y por los demás, y, por otro lado, con capacidades y competencias para dialogar y llegar a acuerdos sobre aquello que le afecta y compete; una propuesta reconocimiento recíproco en sentido cordial que, en definitiva, se preocupa del acontecer y desarrollo tanto de lo justo como de lo bueno. De esta forma, la teoría del *reconocimiento cordial* de Cortina logra mostrar cómo es posible establecer relaciones recíprocas altamente beneficiosas para todos los participantes en un contexto de actividad humana como, por ejemplo, el político o económico. Este posee un momento incondicionado desde el cual fluyen los sentimientos y emociones que motivan querer relacionarse con los demás, como bien apreciaron diferentes perspectivas teorías sobre la reciprocidad⁶⁹. Un primer momento necesario para establecer una relación cooperativa mutuamente beneficiosa cuando no existe ningún tipo de información directa o indirecta sobre las partes potencialmente vinculables. Pero también otro momento incondicionado desde el cual es

⁶⁹ Vid. Bowles, Samuel y Gintis, Herbert, *A Cooperative Species. Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton, Princeton University Press, 2011; Bruni, Luigino, *El Precio de la Gratuidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 2008; Ostrom, Elinor, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, op. cit.; Ostrom, Elinor, "Toward a behavioral theory linking trust, reciprocity, and reputation". *Trust & Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, op. cit., pp. 19–79; Calvo, Patrici, *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*, op. cit.; 2018; Calvo, Patrici, "Ética de la reciprocidad: la dimensión comunicativa y afectiva de la cooperación humana", *Revista de Filosofía (Chile)*, n° 77, 2020, pp. 67-82; Calvo, Patrici, "Reciprocidad en Adam Smith: la cordialidad como mecanismo de inclusión económica", *Revista de Filosofía (Chile)*, n° 79, 2022, pp. 25-37; Donati, Pierpaolo, *Being Human in a Virtual Society*, op. cit.; Donati, Pierpaolo, "El cuidado del otro como relación social", op. cit.; Donati, Pierpaolo, *Sociología relacional de lo humano*, op. cit.; Zamagni, Stefano, *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico. La perspectiva de la economía civil*, op. cit.

posible comprender cómo emergen, validan y enriquecen todos aquellos principios y normas que permiten la coordinación de la acción entre n -personas y de los cuales emanan sentimientos y emociones vinculados con su seguimiento o violación, como bien apuntaron los estudios sobre la *reciprocidad fuerte*⁷⁰.

Por consiguiente, este tipo especial de reconocimiento mutuo desarrollado por Cortina se muestra como condición de posibilidad de la cooperación humana en el ámbito práctico, puesto que permite recrear desde la reciprocidad que le subyace las condiciones mínimas de confianza necesarias para el establecimiento e implementación de aquellos comportamientos recíprocos observados en personas y grupos por la sociobiología y la economía evolutiva y humanista. Un reconocimiento cordial que emerge y se desarrolla gracias al comportamiento recíproco incondicional e incondicionado —la reciprocidad cordial—, la cual constituye el fundamento moral de la cooperación humana.

⁷⁰ Vid. Bowles, Samuel y Gintis, Herbert, *A Cooperative Species. Human Reciprocity and its Evolution*, op. cit.; Fehr, Ernst y Bettina Rockenbach, “Detrimental effects of sanctions on human altruism”, *Nature*, vol. 422, nº. 6928, pp. 2003137–140.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.
- Apel, Karl-Otto, *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt /M., Suhrkamp, 1976.
- Apel, Karl-Otto, *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik: Dialoge, 2 voll.*, Frankfurt /M., Suhrkamp, 1984.
- Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.
- Benhabib, Seyla, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la Teoría Moral”, *Isegoría* n° 6, 1992, pp. 37–63.
- Bowles, Samuel y Gintis, Hervert, *A Cooperative Species. Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Bruni, Luigino, *El Precio de la Gratuidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 2008.
- Calvo, Patrici, *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*, Cham, Springer, 2018.
- Calvo, Patrici “Ética de la reciprocidad: la dimensión comunicativa y afectiva de la cooperación humana”, *Revista de Filosofía (Chile)*, n° 77, 2020, pp. 67-82.
- Calvo, Patrici, “Reciprocidad en Adam Smith: la cordialidad como mecanismo de inclusión económica”, *Revista de Filosofía (Chile)*, n° 79, 2022, pp. 25-37.
- Conill, Jesús, “La característica diferencial de los seres humanos en perspectiva noológica”, *Naturaleza y Libertad*, n° 10, 2018, pp. 55-85.
- Conill, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021.
- Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.
- Cortina, Adela, 2007, “«Ethica cordis»”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 37, pp. 113–126.
- Cortina, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007.

- Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Madrid, Trotta, 2010.
- Cortina, Adela, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la Educación Moral*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Cortina, Adela, “Neuroética, presente y futuro”, *Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012, pp. 9–38.
- Cortina, Adela, *¿Para qué sirve realmente... la ética?*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Cortina, Adela *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Cortina, Adela, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Barcelona, Paidós, 2021
- Donati, Pierpaolo, *Being Human in a Virtual Society*, Berlín, Peter Lang Verlag, 2024.
- Donati, Pierpaolo, “El cuidado del otro como relación social”. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. 29, nº 1, 2024, <https://doi.org/10.6035/recerca.7527>
- Donati, Pierpaolo, *Sociología relacional de lo humano*, Pamplona, EUNSA, 2019
- Fichte, Johann G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena/ Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1796.
- Fehr, Ernst y Bettina Rockenbach, “Detrimental effects of sanctions on human altruism”. *Nature*, vol. 422, nº 6928, 2003, pp. 137–140.
- García-Marzá, Domingo, *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Genovesi, Antonio, *Delle lezioni di commercio, o sia di economia civile, 2 vols.* Nápoles Fratelli Simone, 1765–1767.
- Gilligan, Carol, *In a different voice: Psychological theory and women’s development*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

- Habermas, Jürgen, *Escritos Sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- Habermas, Jürgen, *El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una Eugenesia Liberal?*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, Felix, 1821.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, 1651.
- Honneth, Axel *Kampf Um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992
- Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoriia. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 5, 1992, pp. 78–92.
- Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, 1996, pp. 5–17.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Honneth, Axel, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 32, 17–38, 1998.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Harknoch, 1785.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Alianza, 2010.
- Ortega-Esquembre, César, *Habermas ante el siglo XXI*, Madrid, Tecnos, 2021.
- Ortega-Esquembre, César, 2022, “¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth”, *Ideas y Valores*, vol. 71, nº 179, 2021, pp. 181-204.
- Ostrom, Elinor, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Ostrom, Elinor, “Toward a behavioral theory linking trust, reciprocity, and reputation”, *Trust & Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, New York, Russell Sage Foundation, 2003, pp. 19–79.

- Pereira, Gustavo *Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth. Andamios*, vol. 7, n° 13, 2010, 323–334.
- Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Tomasello, Michael, *Why we cooperate?*, Cambridge, MA., The MIT Press, 2009.
- Tomasello, Michael, *A natural history of human thinking*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 2014.
- Tomasello, Michael “The ultra-social animal”, *European Journal of Social Psychology*, n° 44, 2014, pp. 187–194.
- Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Los Angeles, University of California Press, 1998.
- Zamagni, Stefano, *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico. La perspectiva de la economía civil*. Unión Editorial, Madrid, 2006.
- Zamagni, Stefano, *L'economia del bene comune*. Rome, Città Nuova, 2007.
- Zamagni, Stefano, “Reciprocity, civil economy, common good”, *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican City, The Pontifician Academy of Social Sciences, 2008, pp. 467–502.
- Zamagni, Stefano, “Fraternity, gifts and reciprocity in Caritas in Veritate”, *Revista Cultural Económica*, vol. 75-76, n° 25, 2009, pp. 11-29.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.005>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 59-80



Freedom in Babel

La libertad en Babel

MIGUEL GIUSTI

mgiusti@pucp.edu.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 81-100



Recibido: 12/10/2023

Aprobado: 15/09/2024

El presente artículo es una reelaboración de la conferencia leída en la sesión inaugural del Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial de la Universidad Autónoma de Madrid, el 2 de octubre de 2023.

Resumen

Hay razones de más para asociar la crisis contemporánea a la situación metafórica a la que alude el nombre de Babel, incluyendo sus connotaciones apocalípticas. Y las hay igualmente para preguntarse por el rumbo que ha ido tomando la idea de libertad. Pero sobre ambas, Babel y la libertad, hay múltiples lecturas. El artículo propone un marco hermenéutico inicial sobre la complejidad de facetas de la metáfora de Babel y una reformulación del concepto de libertad en dicho contexto, inspirada en la visión tridimensional sugerida originariamente por Hegel.

Palabras clave: *Palabras clave: Babel, libertad, Hegel, autonomía, moral, filosofía social.*

Abstract

There are many reasons to associate the contemporary crisis with the metaphorical situation referred to by the name Babel, including its apocalyptic connotations. And there are equally valid reasons to inquire about the direction that the idea of freedom has been taking. However, regarding both Babel and freedom, there are multiple interpretations. The article proposes an initial hermeneutical framework on the complexity of facets of the Babel metaphor and a reformulation of the concept of freedom in that context, inspired by the three-dimensional vision originally suggested by Hegel.

Keywords: *Babel, freedom, Hegel, autonomy, morality, social philosophy.*

Babel es una metáfora potente y multifacética, al parecer de permanente actualidad. Es, ante todo, ¿qué duda cabe!, un nombre emblemático de la incomunicación en nuestra cultura, registrada y representada de múltiples maneras, por siglos, en la pintura, la literatura, la filosofía, el cine y otras artes. Pero la metáfora encierra igualmente claves diversas de interpretación, significados ocultos y más de un enigma. Ya la palabra misma, Babel, es un desafío hermenéutico, porque en ella se hallan raíces etimológicas que aluden no sólo a la confusión sino también al nombre de Dios. “Ciudad divina”, “Puerta de Dios”, “Lugar de Confusión”, símbolo de la arrogancia y la obcecación de los seres humanos, nombre propio y nombre común a la vez, Babel sigue recordándonos el destino, el dilema y el reto que enfrentamos como humanidad¹.

Sólo a modo de ilustración de esta fuerza simbólica persistente de Babel, y de su complejidad semántica, puede ser útil evocar algunos comentarios de filósofos contemporáneos que, precisamente por apuntar hacia diferentes direcciones, iluminan cada uno a su manera el problema central. El primero de ellos, acaso el más polémico, es el de Hans-Georg Gadamer². Para él, como se sabe, la multiplicación de las lenguas no debería ser considerada un castigo, como lo sugiere en apariencia el texto bíblico, sino como un premio, una fuente de enriquecimiento entre los seres humanos. Si de algún castigo debiera hablarse, por el contrario, sería sobre el caso en que existiera una lengua única, un lenguaje uniforme con pretensiones de suprimir la pluralidad o la diversidad de las identidades culturales, como habría ocurrido en la situación inicial del relato bíblico o como sería, en su opinión, el caso del lenguaje tecnológico y cuantificador que la modernidad ha impuesto en la cultura, con las consecuencias que todos conocemos. No es el momento de discutir si la lectura de Gadamer hace justicia al relato bíblico, aunque es claro que su concepción de la comunicación intercultural no tendría por qué oponerse a la intención de dicho relato, ya que el problema central radica precisamente en la desmesura de la lengua única. Lo que deseo destacar ahora más bien es esta suerte de lectura invertida de la contraposición entre una lengua

¹ Cf. *Diccionario enciclopédico bíblico*, editado por Alfonso Ropero, Alfonso Triviño y Silvia Martínez, Barcelona, Editorial Clie, 2020.

² Hans-Georg Gadamer, “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 111-130.

original y la multiplicación de lenguas, pues ella nos revela una capa subterránea y esencial de la metáfora de Babel.

Veremos con más claridad esta dimensión si traemos a colación un segundo comentario, esta vez del filósofo italiano Giorgio Agamben. En su caso, paradójicamente, la mirada se dirige hacia esa lengua universal anterior a la confusión babélica y nos ofrece de ella una lectura benevolente, considerándola incluso como “el origen trascendental de la historia”³. Allí se estaría identificando, en su opinión, aquel estadio infantil primigenio en el que nos encontramos los seres humanos al nacer, anterior al aprendizaje de las lenguas particulares, en el que tenemos todos la capacidad de asimilar o reproducir cualquier sistema de fonemas, antes de que nuestra cultura nos imponga uno específico, diferente del de las demás lenguas. En la posibilidad de recordar esa experiencia fundacional de nuestra vida lingüística o simplemente de nuestra vida, es decir, en la posibilidad de actualizar ese estadio en el que todos estamos hermanados por una capacidad universal de comunicación, se hallaría la vía de redención de nuestras actuales discrepancias lingüísticas y culturales. La lengua única recibe así, pues, sorprendentemente, una interpretación positiva, aunque, claro está, en un sentido muy diferente al criticado por Gadamer. Agamben no desconoce en modo alguno el persistente desorden del mundo asociado a la metáfora de Babel, pero cree que su fuerza iluminadora se halla en el llamado a no olvidar la condición humana unificadora que nos constituye como seres humanos: la originaria y éticamente vinculante lengua “única”.

El tercer comentario que deseo evocar procede de Jacques Derrida, un autor, como es fácil de imaginar, muy ingenioso en su lectura del episodio de Babel⁴. Para empezar, Derrida destaca un rasgo constitutivo de la metáfora, visible en sus numerosas representaciones artísticas, rasgo ostensible pero poco estudiado, a saber, el carácter inconcluso, fallido, de la construcción arquitectónica de la torre⁵. Esa sería una de las grandes lecciones del relato: que la voluntad de instaurar una genealogía única, una lengua uniforme y violenta, parece estar asociada en los seres humanos al proyecto de una construcción megalómana que se ve condenada al inacabamiento o a la autodestrucción. Al detener esa obra de la desmesura, Dios –nos dice Derrida– estaría actuando como un “deconstructor”⁶. Sabemos bien que esta denominación es, para Derrida, un supremo elogio, si no, acaso, esta vez, una

³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 73-74.

⁴ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, en Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1985, pp. 209-248.

⁵ Derrida nos recuerda, sin embargo, que ya Voltaire se refirió a este rasgo en su célebre comentario sobre “Babel”, de lectura aún provechosa, en su *Diccionario Filosófico*. Cf. Voltaire, voz “Babel”, *Dictionnaire philosophique*, Almería, Le chasseur abstrait, 2005, p. 405ss.

⁶ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, op. cit., p. 214.

expresión de suprema vanidad, pues eso mismo que le atribuye a Dios es lo que él ha pretendido realizar a través de su filosofía: mostrar los límites intrínsecos e insalvables de toda construcción o arquitectura humana, sea esta conceptual, cultural o política. Ahora bien, la advertencia divina sobre los peligros de las construcciones absolutistas debería, en su opinión, aplicarse por igual a la relación entre las nuevas lenguas que surgen de allí, es decir, debería tomarse conciencia de que no será nunca posible anular del todo las diferencias entre ellas. Estamos ahora en las antípodas de la lengua única: Dios ha *deconstruido* la pretensión de uniformización violenta y nos ha colocado a los seres humanos en una situación en la que debemos, por supuesto, buscar la comunicación entre las lenguas, pero sin pretender jamás eliminar por completo sus peculiaridades. La verdadera “performance babilónica”, nos dice Derrida, reside en el trabajo y en la experiencia de la “traducción”, a sabiendas de que esta es un deber imposible de satisfacer a cabalidad⁷.

Añadamos un poco más de leña a este fuego, y recordemos que la metáfora de Babel es también una evocación del apocalipsis, condición que nos es ahora, en la coyuntura mundial, inminente y alarmante. Babilonia, otro nombre de Babel, es citada en el texto neotestamentario como “la gran ramera”, escenario moral (inmoral) causante de todos los males, que debe ser por tanto destruida. ¡Vaya fijación de la Biblia en una culpa femenina! El caso es que la proliferación de las lenguas, o la deconstrucción de nuestras fantasías civilizatorias homogeneizantes, están asociadas al peligro de un desenlace apocalíptico, no sólo, cabe decir, en el sentido en que puede sobrevenir el fin del mundo, por ejemplo, a consecuencia de una guerra nuclear o acaso de una conflagración del terrorismo, sino también en el sentido de que esa sospecha nos conduzca al espejismo de una redención mesiánica que el apocalipsis trae lamentablemente siempre consigo. Aquí conviene evocar un cuarto testimonio filosófico, esta vez de un filósofo español, para multiplicar también las lenguas hermenéuticas o conceptuales. Me refiero al texto⁸, “escrito con sangre” (como pedía Nietzsche), de Félix Duque, quien, al fragor de la conmoción mundial desatada por el atentado del 11 de setiembre de 2001, interpreta la destrucción de las torres de Nueva York, el *World Trade Center*, Babel de nuestros tiempos, siguiendo, versículo por versículo, el pasaje del Génesis, como si se tratase de una intervención de Alá destinada a poner fin a las pretensiones de la cultura occidental de convertirse en un Imperio capitalista y pagano, enemigo de Dios, supresor de toda diversidad cultural. Es una estupenda, oportuna y pertinente lectura de un episodio que estremeció al mundo entero. Aunque, claro está, como bien precisa el autor, el

⁷ Ibid., p.218.

⁸ Félix Duque, “Buscando un modo de convivir en Nueva Babel”, en F.D., *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada Editores, 2004, pp. 89-107.

desenlace impuesto por las secuelas de aquel terror fue, ha seguido siendo, motivo de nuevas oleadas de violencia mundial que anuncian un destino verdaderamente apocalíptico. Concluye Duque su reflexión y su libro con las palabras: “Lógica del duelo, fin del terror, fin del hombre. Punto final.”⁹

Por si todo ello no bastara, he tomado nota del discurso pronunciado en España por Pascal Quignard al recibir el Premio Formentor 2023, al que puso por título “El muro de Babel”¹⁰. Nos recuerda allí la legendaria historia de amor entre Tisbe y Píramo, contada por Ovidio en sus *Metamorfosis*, hecha posible gracias a que las murallas de Babel exhiben ya grietas a través de las cuales se pueden comunicar entre sí, sigilosamente, los amantes a quienes se prohíbe el contacto. De una tenue rendija, escribe Ovidio, “habéis hecho un camino de voz [*vocis fecistis iter*]”¹¹. Dándole, pues, a la metáfora de la torre resquebrajada un sentido estético, uno más en la larga historia de esta potente narrativa, afirma Quignard: “El arte es la grieta de lo simbólico. La literatura es ese *camino de voz* en la muralla de Babel.”¹²

Nuestro tema, sin embargo, es la libertad. En Babel, ciertamente, pero la libertad. ¿Está asociada la libertad al proyecto de una lengua única, a la construcción de una utopía igualadora, supuestamente emancipatoria? ¿O es ella más bien defensora de la diversidad de las culturas y de las lenguas, una suerte de dique de contención de las pretensiones imperialistas de una cultura que todo lo uniformiza? ¿Es la libertad un proyecto individual o una creación colectiva? Si fuese lo primero, proyecto individual, ¿no estaríamos promoviendo indirectamente, a la larga, la confusión de Babel? Y si fuese lo segundo, creación colectiva, ¿no estaríamos protegiendo más bien nuevamente la construcción hermética de una torre cultural? ¿Exige la libertad la comunicación entre las culturas, o el reconocimiento de la autonomía de cada una de ellas? Como es fácil de advertir, nuestra idea de libertad está estrechamente asociada a la metáfora de Babel, y a ella se le pueden aplicar muchas de las consideraciones que hemos hecho al iniciar esta reflexión.

Sobre la definición de la libertad hay una controversia muy antigua, que se extiende a lo largo de la historia de su surgimiento y de su evolución. Muchas concepciones filosóficas, jurídicas o científico-sociales se han disputado la interpretación correcta del sentido del concepto de libertad, y en la actualidad no pocos autores proponen visiones sintéticas, genealogías o tipologías diversas con la idea de dar solución al conflicto de interpretaciones. Además, en los últimos decenios hemos

⁹ Ibid., p, 107.

¹⁰ El discurso, pronunciado el 22 de septiembre de 2023, se encuentra en el siguiente enlace: <https://wmagazin.com/relatos/pascal-quignard-el-arte-es-la-grieta-de-lo-simbolico-la-literatura-es-ese-camino-de-voz-en-la-muralla-de-babel/>.

¹¹ Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Ana Pérez Vega, Barcelona, Bruguera, 1981, Libro cuarto, v. 69, p. 77.

¹² Con estas palabras cierra Pascal Quignard su discurso. Ver referencia en la nota 10. Las cursivas son mías.

sido testigos de la irrupción de numerosos movimientos sociales que levantaban o siguen levantando la bandera de la libertad para legitimar sus reivindicaciones emancipatorias o sus luchas contra múltiples formas de tiranía o discriminación. En el principio de la libertad se inspiran, con iguales pretensiones éticas, movimientos ideológicos tan antagónicos como el liberalismo y el marxismo, como el cosmopolitismo y el regionalismo cultural, como el comunitarismo y el individualismo estético –expresiones multicolores de la confusión babélica de nuestra cultura–, aunque difieren, claro está, en la interpretación de su sentido y sus alcances. No es fácil orientarse en esta nueva Babel, en este laberinto conceptual del que hallamos un eco tanto en los debates políticos o jurídicos como en los continuos episodios de violencia en el mundo entero¹³.

Una forma de explicar filosóficamente esta desconcertante situación es considerar que muchos de los movimientos ideológicos mencionados destacan, sí, un aspecto legítimo de la noción de libertad, pero otorgándole acaso un peso desmesurado y perdiendo así de vista otros aspectos o dimensiones que aquella noción también implica. A cambio de ello, lo que haría falta sería contar con una interpretación del concepto de libertad que integrase de manera sistemática las diferentes dimensiones constitutivas del concepto, reconociendo el papel o el valor relativo que cada una de ellas juega en el conjunto. Esta fue una intuición de Hegel, que por mucho tiempo pasó desapercibida, pero que ha sido rescatada en las últimas décadas por los principales representantes de la filosofía social, aunque, como es natural, esta vez en diálogo con las investigaciones contemporáneas de las ciencias sociales. Y esto es también lo que trataré de presentar a continuación, en forma abreviada: una definición de la libertad, de la libertad en Babel, como un concepto complejo que comprende tres dimensiones esenciales, cada una de las cuales posee al mismo tiempo legitimidad y un valor relativo, de manera que sólo a través de su interdependencia recíproca podremos hallar el sentido cabal del concepto. Quizás podría ayudarnos decir que la libertad se sostiene sobre tres pilares y que los tres le son indispensables para mantenerse en pie. Me referiré a: 1) la libertad como *autonomía*; 2) la libertad como *opción moral*; y 3) la libertad como *creación colectiva*. Cada una de estas dimensiones es respaldada, como veremos, por una tradición teórica honorable, pero el reto que tenemos por

¹³ Cito dos libros recientes en los que se reflexiona sobre el desconcertante magnetismo que sigue despertando el concepto de libertad, pese a sus babélicas consecuencias. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2022; el libro se inicia con la afirmación: “Vivimos en una época de liberaciones fracasadas [*Wir leben in einer Zeit gescheiterter Befreiungen*].”, p. 9. Otfried Höffe, *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München, Beck, 2021; en su caso, hallamos al inicio la formulación: “La libertad es el bien supremo del ser humano, la causa de su dignidad [*Die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus*].”, p. 11.

delante es el tratar de ofrecer de ellas una visión de conjunto que logre relacionarlas orgánicamente entre sí¹⁴.

1. La libertad como autonomía

La primera y acaso más evidente concepción de la libertad (su primer pilar o primera dimensión) es aquella que la define como la capacidad de decisión del individuo con respecto a sus creencias y sus formas de vida. Semejante capacidad se contrapone, por definición, a la dependencia que los individuos pueden tener de su tradición, su religión o su cultura. Y esta concepción surgió históricamente en el curso mismo de un conflicto entre confesiones religiosas en el que la práctica de la intolerancia era moneda corriente. Es efectivamente un lugar común en la filosofía política considerar que el acontecimiento histórico decisivo que precipitó la reflexión sobre la nueva concepción de la libertad fue la sangrienta y prolongada Guerra de las Religiones en Europa en el siglo XVII – una de las Torres de Babel acaso más emblemáticas de la historia. Thomas Hobbes, filósofo muy representativo de esta tradición, escribe su *Tratado sobre el ciudadano (De cive)*, un clásico de la teoría de la libertad, bajo la presión de la guerra imperante entonces y con el apremio de contribuir de algún modo a hallarle solución¹⁵. Ante el conflicto persistente entre confesiones religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la posesión de la verdad, parecía indispensable imaginar una nueva manera de plantear la cuestión de la relación legítima entre los individuos y las culturas, una que superarse esa *guerra de todos contra todos* a la que estaba conduciendo la rivalidad entre concepciones tan herméticas y que posibilitara por consiguiente la preservación de la vida y la restauración de la coexistencia pacífica. Esa nueva manera consistió en sustraerles a las confesiones religiosas sus pretensiones de verdad y en desplazar la capacidad de decisión en la materia a los individuos, pero entendidos éstos sólo como seres humanos racionales y autónomos, es decir, no como miembros de una cultura o de un colectivo de ningún tipo. Concibiendo a los individuos como seres libres, dotados no sólo de la facultad de decidir por cuenta propia, sino igualmente de la capacidad racional de ponderar costos y beneficios de sus decisiones, podía plantearse la po-

¹⁴ La exposición que sigue sobre las tres dimensiones de la libertad ha sido materia de otro trabajo, específicamente sobre la concepción de Hegel al respecto, pero desarrollado con más amplitud y haciendo hincapié en otros aspectos del problema. Cf. Miguel Giusti, “La idea de libertad”, en: *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid, Abada Editores, 2021, pp. 121-148. Cf. al respecto igualmente el libro de Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz Editores, 2014. Honneth llama a estas tres dimensiones: la “libertad negativa”, la “libertad reflexiva” y la “libertad social”. Cf. pp. 27ss.

¹⁵ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, UNED, 2008, p. 54.

sibilidad de un acuerdo razonable entre ellos, un *contrato social*, que consagrara un sistema de reglas de convivencia en el que cada cual pudiese ejercer su libertad sin perjuicio de la libertad de los demás. No se trataba, pues, de proponer la instauración de un nuevo sistema global de creencias, sino más bien de algo más modesto, pero al mismo tiempo más eficaz: un orden jurídico que permitiese el ejercicio de la libertad individual y el pluralismo de las opiniones e hiciese incluso posible la pervivencia de las confesiones, siempre y cuando, claro está, éstas también respetasen el estado de derecho.

La libertad es, pues, *autonomía* en dos sentidos, ambos esenciales. En primer lugar, es autónomo el individuo en cuanto individuo, en cuanto ser humano racional, no en cuanto detente algún tipo de identidad colectiva, sea esta racial, religiosa, cultural o de género. Se trata, por tanto, de una condición universal, igualitaria, contraria a cualquier tipo de discriminación. El segundo sentido de la libertad como autonomía es el que es aludido en la propia etimología de la palabra. *Autonomía* significa literalmente *autolegislación*: libre es, pues, el individuo que se dicta a sí mismo su propia ley, pero una ley que por definición no sólo autoriza al individuo a desplegar su voluntad, sino que al mismo tiempo instaura un orden legal que resguarda el libre ejercicio de la voluntad de todos.

La constelación en la que aparece esta primera definición de la libertad como autonomía no debería pasarnos desapercibida, porque ella tiene una particular relevancia en sociedades y en coyunturas, como las que vive actualmente el mundo, en las que reina el desorden o a la inestabilidad social. En el origen se halla, como hemos visto, la guerra, un estado de violencia social insostenible, en el que se vulneran los valores más elementales de la convivencia, empezando por la vida misma. Se apela a la libertad justamente para acabar con esa situación, para trazar la vía que conduzca a un pacto social y a un estado de derecho que cuenten con el asentimiento de todos. En un famoso comentario al respecto, Kant sostiene, acaso con excesivo optimismo, que “hasta un pueblo de demonios”¹⁶ convendría en firmar dicho pacto, es decir, aceptaría respetar las reglas de juego del sistema democrático, porque, por más malvados que puedan ser estos demonios, siendo libres y racionales, entenderían que lo que más les conviene es limitar sus ambiciones al terreno autorizado por el sistema legal; lo contrario, no respetar el orden jurídico, traería consigo un costo mayor que el beneficio y sería por eso atentatorio contra la libertad, poco inteligente y a fin de cuentas contraproducente. Insisto en la relevancia de la constelación de la guerra, porque ella nos habla de una situación de emergencia, en la que parecería imaginable que, habiendo tanto en juego, en aras de la recupe-

¹⁶ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 105.

ración de la paz, el pueblo decidiese libremente respaldar a un gobierno autoritario. Eso fue efectivamente lo que propuso Hobbes, y eso parece estar reviviendo en nuestros días en los variados rostros del populismo político, que apelan a gobiernos autoritarios a los que se concede el ilusorio crédito de estar restaurando la paz. El pacto social libertario no tiene, por supuesto, por qué ser autoritario, pero es bueno recordar que puede serlo.

Se suele decir que esta noción de libertad como autonomía es sólo *negativa*¹⁷. Lo que se quiere indicar con ello es que se trata de una libertad *por oposición a algo* –la tradición, la discriminación, las convenciones o cualquier otra forma de dependencia–, a diferencia de una libertad *positiva*, que sería aquella que se ejerce *a favor de algo* –de un proyecto personal o colectivo–. El propio Hobbes define literalmente a la libertad como “la ausencia de impedimentos externos”¹⁸. Al caracterizarla además como capacidad autónoma e individual de decisión, se está evitando deliberadamente asociar esa capacidad a la elección de un contenido específico y subrayando que el único rasgo distintivo de la libertad es que el individuo deberá poder siempre decidir lo que quiera, naturalmente: sin perjuicio de la libertad de los otros. Esto es fácilmente constatable en la práctica de muchas de las llamadas libertades democráticas: la libertad de opinión, por ejemplo, es la facultad de *no compartir* las opiniones de otros. Pero el rasgo negativo se extiende también a otras formas del ejercicio de la libertad. Michael Walzer sostiene, en ese sentido, que el liberalismo se caracteriza precisamente por cultivar “el arte de la separación”¹⁹, es decir, la facultad de no estar nunca atados, como individuos, a una creencia, a una asociación o a una institución, y de poder más bien siempre desligarnos de cualquiera de ellas por decisión propia.

La cultura liberal ha hecho del principio de la autonomía de la libertad el eje articulador del sistema político mundial. Pero uno de los grandes problemas que aqueja a dicho sistema es que su legitimidad reposa sobre condiciones ideales que se dan por supuestas, pero que pueden no existir en la realidad y hasta ser contradichas en su implementación. Como hemos visto, el *pacto social* derivado de dicho modelo asume como uno de sus principios fundamentales la igualdad de los individuos,

¹⁷ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Se suele atribuir el crédito de esta denominación a I. Berlin, pero en realidad ya Hegel la había caracterizado de ese modo en el parágrafo 5 de su *Filosofía del derecho*. Cf. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 81.

¹⁸ Escribe Hobbes: “Se entiende por *libertad*, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y razón.” Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 119.

¹⁹ Michael Walzer, “El liberalismo y el arte de la separación”, en M.W., *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010.

en derechos y en oportunidades. Esta igualdad es su fuente de legitimación. En la práctica, sin embargo, el liberalismo suele violar ese principio. Y lo hace porque no necesariamente crea las condiciones que él mismo presupone. Ocurre más bien que, cuando se implanta sobre una base social de discriminaciones ancestrales, el modelo liberal puede perpetuar las injusticias de la sociedad e impedir incluso una igualdad de oportunidades más acorde con sus propios principios igualitarios. Si tenemos en cuenta las manifestaciones más saltantes de la crisis presente –la desmesura del crecimiento económico, el peligro de una guerra nuclear, la descalificación de las diferencias culturales, la tolerancia de un orden mundial manifiestamente inequitativo y la irresponsabilidad de largo plazo sobre los efectos del sistema en la vida del planeta–, podríamos llegar a afirmar que ha sido el propio modelo liberal el que, huyendo de una torre de Babel, ha terminado por generar otra acaso peor.

Habíamos dicho, sin embargo, que la libertad es una estructura de tres pilares y que la autonomía es sólo una de ellas. Paso pues a exponer las otras dos dimensiones, los otros dos pilares, correspondiendo ahora el turno, como se anunció, a aquella que define la libertad como *opción moral*.

2. La libertad como opción moral

Encontramos aquí el sentido *positivo* de la libertad. Ya no, pues, la libertad por oposición a algún obstáculo que la bloquea, la *libertad de* o libertad *negativa*, sino la *libertad para*, es decir, la libertad entendida como facultad de optar, en el sentido de elegir proyectos de vida personales. Esta dimensión de la libertad tiene otras fuentes en la historia de la filosofía, que dirigen su atención sobre todo hacia el interior del ser humano libre, ya sea hacia sus deseos, sus aspiraciones, su voluntad o hacia lo que él mismo considere su deber. Desde Aristóteles hasta Rousseau, o al propio Kant, hay una larga tradición filosófica, que es también muy floreciente en nuestros días, que ha desarrollado los diversos aspectos comprendidos en esta figura de la libertad, tales como: la responsabilidad, el sentido del deber, el involucramiento de los afectos, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Es un vasto abanico de facetas que tienen, todas, que ver con la motivación moral de los individuos, con las razones más personales que los mueven a actuar de una manera u otra.

En el corazón de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de *dignidad humana*. Es evidente que este concepto está estrechamente ligado al de *autonomía*, que acabamos de analizar, pero le añade una calificación de carácter moral y le asocia además el deber vinculante de respetarla. La palabra misma, *dignidad*

(*dignitas*), de la que se deriva el término *dignatario*, es un concepto valorativo que ha ido extendiendo en el tiempo paulatinamente su campo de aplicación –*quiénes* poseen dignidad– hasta alcanzar a todos los seres humanos. Ella designa el *valor absoluto* que se le otorga al ser humano, por el hecho mismo de ser humano, y las consecuencias normativas que de allí se derivan para el establecimiento de las reglas de conducta en la sociedad. Cito a Kant, fuente primaria en el tema: “La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre..., sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad) ... Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.”²⁰ Sabemos, en fin, que de esta aproximación prescriptiva al concepto de dignidad humana se derivan los *derechos humanos*, es decir, los derechos *morales* que les corresponden a los seres humanos en razón exclusivamente de su humanidad²¹.

La opción por la defensa de la dignidad o de los derechos humanos no es, sin embargo, la única forma de expresión de esta dimensión de la libertad. Simplificando un tanto las cosas, podría decirse que hay dos maneras diferentes y divergentes de concebir la libertad como opción moral: una, la que acabamos de mencionar, que podría llamarse la *opción cívica*, y una segunda, centrada en el desarrollo puramente individual, que podría llamarse la *opción estética*. Ambas tienen sus raíces en la idea del valor intrínseco del ser humano individual y del derecho que le asiste de ser respetado en su identidad, y sobre ambas hay una tradición considerable de fundamentación que se prolonga hasta nuestros días.

Entre las fuentes principales de la opción que estamos llamando *cívica* se halla sin duda la obra de Rousseau, que habría de tener gran influencia en la filosofía política de su tiempo, tanto en Francia como en Alemania. En abierta polémica con Hobbes, Rousseau considera que la libertad del individuo no debe ser concebida como una voluntad egoísta, ni el contrato social como un mero acuerdo de conveniencia entre intereses rivales, sino que la voluntad debe estar dotada de conciencia moral, de manera que el contrato social pueda entenderse como una opción deliberada del individuo por la voluntad general, es decir, por la expresión comunitaria genuina de su propia voluntad particular. Rousseau recupera así la tradición republicana antigua, pero la reinterpreta a la luz de la nueva concepción de la autonomía del individuo; y lo hace rescatando también la dimensión emocional que tenía entre los antiguos el compromiso con los valores

²⁰ Cf. *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos. 1989, p. 335.

²¹ Cf. Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad*, Lima, IDEHPUCP, 2008.

públicos, pues considera estar así promoviendo el cultivo de la virtud cívica. No es muy diferente lo que hace Kant al proponernos su teoría del imperativo categórico. También él piensa que la norma de la universalidad o la imparcialidad no es una mera restricción de nuestra libertad individual, sino, por el contrario, la expresión de lo que ésta verdaderamente busca; es la ley que la propia voluntad se da a sí misma.

Pero hay, decíamos, una segunda versión, diferente y divergente, de la opción moral, inspirada también en el uso afirmativo de la libertad individual, que hemos llamado la *opción estética*. Nos referimos con ella a la decisión del individuo de cultivar su propia y original forma de vida, de elegir lo que le parezca mejor para su bienestar, de defender su identidad, de inventar una nueva, en resumidas cuentas, de desplegar su creatividad con un perfil estrictamente personal. Y de exigir, por supuesto, que se le respete. Se trata de una versión que circuló tempranamente entre los intérpretes de la idea de libertad, y que suele invocar, como fuentes de inspiración, a John Stuart Mill en el ámbito anglosajón, y a Johann Gottfried Herder o Wilhelm von Humboldt en el entorno del romanticismo alemán. No es nada casual que Mill coloque como epígrafe de su famoso tratado *Sobre la libertad* la siguiente cita de Humboldt: “El gran principio, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano en su más rica diversidad”²². En el seno de tradiciones diferentes, se subraya, pues, el derecho del individuo a dar libre expresión a sus cualidades o sus talentos, siempre y cuando, por supuesto, ello no impida el ejercicio de un igual derecho de parte de los demás. Decimos que es una opción *estética* en un sentido amplio, porque sobreentiende que el uso de la libertad equivale a moldear la propia vida de manera única y original, como si se tratase de una obra de arte. Pero de esta opción hay otros nombres, y otras corrientes que la defienden, como el emotivismo, el utilitarismo, el expresivismo o el subjetivismo moral, muchas de las cuales tienen gran predicamento en nuestros días por tratarse de una tendencia claramente en expansión.

De un modo o de otro, como opción estética o como opción cívica, lo que vemos es una dimensión de la libertad que se expresa de manera afirmativa mediante el compromiso moral con un valor considerado esencial para la existencia misma de la libertad. La defensa de la dignidad humana, el cultivo de la virtud republicana, la lucha por la vigencia de los derechos humanos, el fomento de la solidaridad o, en otro registro, el respeto de las diferentes formas de autorrealización personal, son expresiones perfectamente legítimas del uso de la libertad que no estaban presentes

²² Cf. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 55.

en la concepción puramente negativa o neutral de la autonomía que analizamos en el primer momento.

Pero naturalmente no todo son luces en esta visión de la libertad moral. Ya hicimos alusión al inicio a las desviaciones babélicas a las que puede conducir la extrapolación del moralismo en sus dos vertientes, ya sea como espíritu revolucionario capaz de cometer los más atroces crímenes en nombre de la libertad, o ya sea como individualismo estético que se desentiende por completo del entorno social en el que vive. Últimamente hemos visto aparecer una nueva forma de moralismo asociada a la llamada “corrección política” o a la “cultura de la cancelación”, que está llevando a cabo una cruzada en contra de las formas culturales o políticas del pasado que no respondan a los criterios de la moral supuestamente ortodoxa de nuestros días. En el contexto en el que venimos argumentando, se trata de modos de absolutizar una dimensión constitutiva, aunque parcial, de la libertad.

Pasemos ahora, para finalizar, a la tercera dimensión anunciada, que hemos caracterizado como *creación colectiva*. Y procuremos, allí mismo, hacer un balance de todo lo expuesto con la idea de ver cómo se relacionan entre sí las tres dimensiones o, dicho de otra manera, cómo la libertad puede concebirse de manera más equilibrada en la Babel contemporánea.

3 La libertad como creación colectiva

Entenderemos claramente a qué nos referimos con esta dimensión de la libertad si pensamos en el auge que han tenido en las últimas décadas movimientos como el culturalismo o el comunitarismo²³. Desde diferentes perspectivas, y con repercusiones no sólo en la teoría sino también en la práctica, se ha impuesto la convicción de que todas las culturas o subculturas tienen un valor intrínseco que merece respeto, contrariamente a lo que la cosmovisión liberal, por su habitual desdén de las tradiciones, había siempre supuesto. Es más, se ha llegado a demostrar que dentro de la propia sociedad liberal siguen operando persistentemente patrones de discriminación que tienen un origen cultural y que no se superan con la simple mejora de las condiciones económicas o con una mayor equidad (si la hubiera) en la distribución de la riqueza. Lo interesante del caso es que estas reivindicaciones de tipo culturalista se han expresado por lo general recurriendo al concepto de *reconocimiento*, es

²³ Cf., entre otros. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993; Will Kymlicka, *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós, 2009.

decir, a la idea de que las culturas tienen, todas por igual, un derecho a ser reconocidas en su identidad y su peculiaridad.

La razón de fondo por la cual se plantea un derecho o un deber de reconocimiento de todas las culturas es que se sobreentiende que ellas son *expresión de la libertad*, pero en un sentido que puede llamarse de *creación colectiva*. En efecto, a diferencia de las dos dimensiones de la libertad analizadas en los puntos anteriores, en este caso no nos referimos a una mera capacidad de actuar o a una opción moral de tipo ideal, sino a construcciones o prácticas sociales concretas, históricamente determinadas, que encarnan una cosmovisión peculiar de la vida compartida por un colectivo. Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados, y decimos por eso que toda cultura es obra de la libertad o que la libertad se plasma siempre en un entramado de instituciones concretas.

La revalorización de las culturas y de las cosmovisiones religiosas ha traído consigo al mismo tiempo una ponderación más positiva de sus creencias y sus hábitos de conducta, a los que se atribuye no sólo una originalidad idiosincrática sino además un valor agregado de significación sobre lo que es importante en la vida, en otras palabras, un ideal de “vida buena” o de “buen vivir”, como se solía decir en la tradición de corte aristotélico. La solidaridad de las comunidades andinas, el sentido del trabajo de la cultura japonesa, la fraternidad cristiana, el culto de la ancianidad en las sociedades asiáticas: hay muchos casos de prácticas sociales dotadas de sentido que pueden resultar ejemplares para todos los seres humanos y que provienen de una tradición cultural peculiar. Algunos autores, entre ellos Jürgen Habermas, han introducido por eso en el debate el concepto de “sociedad postsecular”²⁴ para referirse a la nueva situación de diálogo intercultural en que se encuentra nuestra sociedad, una vez superado el prejuicio negativo contra las culturas o las religiones que había sido cultivado en el marco del proceso de secularización llevado a cabo en Occidente.

No obstante, como es bien sabido, no toda forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. En no pocas de ellas se desconoce el valor de la autonomía del individuo o se mantienen costumbres discriminatorias de diferente tipo que nos hacen ver con nitidez cuán lejos se hallan esas formas de vida de reconocer el principio de acuerdo con el cual todos los seres humanos son libres. La práctica jurídica de los últimos decenios ha mostrado, en este sentido, las enormes dificultades existentes para compatibilizar el derecho consuetudinario con el sistema de derechos fundamentales de las constituciones

²⁴ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós 2002, p.129ss.

democráticas, aun reconociendo que se trata de Estados pluriculturales. Es claro que la única manera de hallar solución a este problema es vinculando entre sí las tres dimensiones del concepto de libertad de manera que esta última dimensión, la de la creación colectiva, pueda concebirse como una forma de institucionalización de los valores que estaban contenidos ya en las dos anteriores dimensiones, aunque de modo aún insuficiente.

La libertad como creación colectiva es, o debería ser, una síntesis de las dos anteriores formas de libertad porque ella se refiere al modo en que las libertades se plasman en el entramado de prácticas de una sociedad. Mientras esto no ocurra, es decir, mientras las instituciones de la sociedad no se rijan por el principio de la libertad y generen hábitos de conducta acordes con ella, las definiciones precedentes resultarán abstractas o insuficientes. La libertad como autonomía del individuo puede ser una teoría ilusoria que no halla un correlato en la realidad o, peor aún, puede convertirse –lo dijimos ya– en un discurso ideológico que reviste de igualitarismo una situación de profundas desigualdades sociales. La libertad como opción moral, por su parte, puede ser un discurso puramente principista que no encuentra respaldo en las instituciones ni en el corpus jurídico de una sociedad. Como opción cívica, puede naturalmente tener una fuerza movilizadora para promover cambios sociales a favor de la ampliación de los derechos humanos o ciudadanos, pero si no llega a traducirse en cambios institucionales, fácilmente deriva en movimientos radicales o extremistas destructores por principio de toda institucionalidad. Como opción estética, requiere aún en mayor medida de una legalidad positiva que consagre la tolerancia, pues sólo en sociedades así estructuradas son permitidas formas tan individualizadas de libertad.

Lo que hace falta, precisamente en Babel, es una *cultura de la libertad*, pero, como ya se dijo, que sea simultáneamente una *cultura del reconocimiento*. La autonomía del individuo, la idea de que él es partícipe de un pacto social instaurador de legalidad, el valor de su dignidad y la vigencia de sus derechos, su opción moral a favor de la solidaridad ciudadana y del despliegue de su personalidad, todos estos rasgos que hemos visto aparecer como dimensiones constitutivas de su libertad, deben complementarse entre sí y hallar una forma de existencia en la realidad social. Deben volverse prácticas institucionales y generar además hábitos de conducta entre los individuos que forman parte de ellas. Los individuos, por su parte, conscientes de cuáles son los valores libertarios que inspiran a la sociedad, pueden apelar a ellos, a su fuerza vinculante, para combatir los rezagos de discriminación o las situaciones de inequidad que impidan el ejercicio de la libertad.

Lo que vengo diciendo no es la expresión de un buen deseo ni una forma de reproducir tan solo la opción moral cívica cuyas limitaciones han sido ya señaladas.

Es, más bien, parte del largo camino que ha emprendido la cultura de nuestro tiempo para hacer valer el principio de que todos los seres humanos somos igualmente libres y para permear de dicho principio todas las instituciones de la sociedad. En algunos casos, pareciera sernos más difícil o más empedrado el camino, porque hallamos muchas limitaciones para el ejercicio de las libertades, tanto en el aparato institucional como en los hábitos de conducta de los individuos, no sólo en la legalidad formal sino también en las creencias morales de sociedades que pueden ser muy convencionales. Pese a los graves episodios de violencia o a las alarmantes señales de deterioro de la vida social en el planeta, puede decirse, con la debida cautela o acaso hasta con escepticismo, parafraseando una ya legendaria sentencia de Hegel, que hemos asistido a un *progreso en la conciencia de la libertad*. Se trata, por supuesto, de la adquisición de una *conciencia*, de una conquista ética o conceptual, no necesariamente, o no aún, de una realidad. Para que esto último ocurra, añade el propio Hegel, para que el principio o el valor de la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a moldear todas las instituciones de la sociedad en el mundo, hará falta desplegar una ardua tarea de educación y recorrer un largo camino de la cultura²⁵. No es difícil detectar los problemas que nos aquejan, porque tenemos *conciencia* de la libertad. Lo difícil es aplicar la conciencia al mundo real y cambiar hábitos e instituciones.

Recordemos, para culminar, algunos de los rasgos que nos han servido para describir el paisaje en el que se encuentra en nuestros días la torre semiderruida de Babel. La cultura de la libertad debería preservarnos de los peligros que trae consigo la construcción de una lengua única –tecnológica, económica o digital– que tiende a anular las identidades o los valores propios de las culturas particulares. También debiera hacernos tomar conciencia de la vana tenacidad con que se vienen imponiendo patrones culturales hegemónicos en el mundo en detrimento de la riqueza de las creaciones colectivas y de sus expresiones de sentido. Al mismo tiempo, sin embargo, una cultura de la libertad debería igualmente promover la comunicación y el reconocimiento genuino entre las sociedades humanas, rememorar en tal sentido aquella lengua común, aquella fe primigenia, que define nuestro origen y nuestro destino y gracias a la cual, pese a los males del presente, podemos conservar alguna esperanza.

²⁵ “Esta aplicación del principio de la libertad al mundo real –escribe Hegel–, la compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma” (G.W.F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid, Gredos, 2010, p. 332).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2007), *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2005), *Política*, edición de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Losada.
- Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Derrida, Jacques (1985), “Des Tours de Babel (Appendix)”, en Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, pp. 209-248.
- Diccionario enciclopédico bíblico* (2020), editado por Alfonso Roperro, Alfonso Triviño y Silvia Martínez, Barcelona, Editorial Clie.
- Duque, Félix (2004), *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada Editores.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, pp. 111-130.
- Giusti, Miguel (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid, Abada Editores.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2010), *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid, Gredos.
- Hobbes, Thomas (2001), *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas (2008), *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, UNED.
- Höffe, Otfried (2021), *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München.

- Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz.
- Kant, Immanuel (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1999), *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kymlicka, Will (2009), *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós.
- Menke, Christoph (2022), *Theorie der Befreiung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Mill, John Stuart (2001), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ovidio (1981), *Metamorfosis*, traducción de Ana Pérez Vega, Barcelona, Bru-guera.
- Pollmann, Arnd (2008), *Filosofía de los derechos humanos, problemas y tendencias de actualidad*, Lima, IDEHPUCP.
- Quignard, Pascal (2023), “El muro de Babel”, discurso Premio Formentor, en: <https://wmagazin.com/relatos/pascal-quignard-el-arte-es-la-grieta-de-lo-simbolico-la-literatura-es-ese-camino-de-voz-en-la-muralla-de-babel/>.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Taylor, Charles (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Mé-xico, FCE.
- Voltaire (2005), *Dictionnaire philosophique*, Almería, Le chasseur abstrait.
- Walzer, Michael (2010), *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 81-100



*Philosophical counseling and criticism
made by social normalization*

La consulta filosófica y la crítica de la normalización social

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

barrientos@us.es

Departamento Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía Universidad de Sevilla

<https://doi.org/10.15366/bp2024.37.001>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 101-124



Recibido: 26/12/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

La consulta filosofía ha sido criticada al considerarse como una actividad normalizadora y adaptadora al sistema social. Si así fuera, esta disciplina se desacreditaría filosóficamente, al entrar en liza con una de las bases de la filosofía: sus dimensiones críticas. La crítica implica la capacidad de poner en duda las bases del sistema ideológico y, así, evitar quedar alienado; de hecho, el individuo alienado aceptará sin cuestionamiento alguno la realidad dada. Este artículo explora la validez de esta argumentación recriminatoria hacia la consulta filosofía partiendo de la teoría, los textos y las prácticas de los principales representantes de la disciplina a nivel nacional e internacional.

Palabras clave: consulta filosófica, razón crítica, razón instrumental, Horkheimer, Achenbach.

Abstract

Philosophical counseling has been criticized because it has been considered a normalizing and adaptative activity in the social system. If this were the case, this discipline would be discredited philosophically, because it would conflict with one of the bases of philosophy: its critical dimensions. Criticism requires the ability to question the bases of the ideological system and thus it prevents the subject from becoming alienated. That alienated person will accept the given reality without question. This article aims to explore the validity of this recriminatory argument towards consulting philosophy based on the theory, texts, and practices of the main representatives of the discipline at a national and international level.

Keywords: philosophical counseling, critical reason, instrumental reason, Horkheimer, Achenbach.

1. Anti-tesis

1.1. La consultoría filosófica como normalizadora social

Desde sus inicios, la consultoría filosófica ha sufrido críticas de académicos o de personas dedicadas a la filosofía teórica. Lejos de destruirla, estas opiniones han servido para reflexionar sobre las debilidades de su práctica y para elaborar los criterios destinados a diseñar un mapa de buenas prácticas en la disciplina.

Este artículo pretende analizar uno de estos argumentos más reiterados: la consulta filosófica consiste en un instrumento de normalización social y, por ello, entra en contradicción con las dimensiones críticas de la filosofía. A continuación, citamos algunos ejemplos, como muestra ilustrativa y sin afán de exhaustividad, que dejaremos para las siguientes secciones.

El primero en posicionarse contra la consulta fue Roger Scruton, un profesor británico que trabajó en las Universidades de Cambridge, Londres y Oxford y quien, en 1997, escribió «The return of the sophist» (Scruton, 1997). Allí defendió que muchos filósofos (incluyendo los profesores de universidad) se habían convertido en sofistas debido a que, a diferencia de Sócrates, cobraban por sus servicios. La dependencia del pago le llevó a pensar en la dependencia del sistema económico y, por ende, en la normalización social de acuerdo con los cánones capitalistas¹. Scruton iba más allá. Distinguía al filósofo del sofista indicando que el primero promovía las capacidades críticas y al segundo como un mercader de verdades falaces. De hecho, el segundo grupo no sólo integraba a consultores filosóficos sino autores postestructuralistas y postmodernos como Heidegger, Foucault, Derrida, Rorty o Lyotard.

Josep Pradas, profesor de secundaria e investigador en la Universidad de Barcelona, proponía otra crítica: la consultoría filosófica es una fábrica de libros de autoayuda en lugar de un templo de custodia de tratados serios de pensamiento. Sus textos, añadía, constituyen una «amenaza desde dentro» de la filosofía, puesto

¹ Su primera respuesta la obtuvo del consultor filosófico Lou Marinoff, quien aseveró ácidamente que sólo los ricos podían dedicarse a sus actividades profesionales sin salario. Margaret Goord fue más asertiva y menos falaz cuando respondía que la adhesión a la criticidad en un trabajo filosófico no estaba reñida con recibir el sueldo y que los argumentos de Sócrates no tenían porqué disminuir su calidad por haber empezado a recibir un salario del estado (Goord, 2003).

que animan a caer en un pragmatismo que rinde pleitesía a los fines sociales y políticos de los poderosos. Esta servidumbre normalizadora de la consulta contrastaría con la criticidad de la filosofía académica, inútil para el poder. Así, concluía que la consulta filosófica no modificaba la ideología alienante, sino que la promocionaba (Pradas, 2007: 36).

Por último, se ha apuntado que la consulta no facilita la crítica cultural, sino que asume la estructura imperante y la adaptación social poniendo en crisis la esencia de la Filosofía. En este sentido, Flórez-Quintero ha avisado del peligro de sustituir la normalización y potencial alienador de los antidepresivos con la lectura de Platón:

Creo que debemos ser muy cautelosos con la idea feliz de que leer a Platón puede tener efectos curativos; o de que alguien a quien se le ha prescrito la fluoxetina -u otro antidepresivo- pueda sustituirla de manera eficaz por la lectura del *Teeteto* (Flórez-Quintero, 2022)

1.2. Bases filosóficas de la normalización

Los planteamientos anteriores se inspiran en los autores de la primera escuela de Frankfurt, esto es, en Horkheimer y Adorno. Horkheimer define la crítica como la acción de «no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes» (Horkheimer, 2000: 287-288). El poder genera hábitos a los que los sujetos se adaptan, se «someten y se subordinan» (Horkheimer, 2000: 94). Los individuos no son conscientes de sus artefactos y, en consecuencia, quedan ocultos². De esta forma, se dilapida la capacidad crítica puesto que no se percibe la opresión a la que se es sometido y, por ende, no es posible establecer mecanismos emancipadores delante del poder, al permanecer camuflado. He aquí la columna vertebral de dos peligros que contemplaron estos filósofos judíos: el declive de la razón crítica durante el tercer Reich en Berlín y la caída del acto reflexivo de aquellos que bailaron al ritmo del último éxito de Glen Miller en la California o el Nueva York de los años cuarenta del siglo pasado, es decir, de los que cayeron en las redes de la industria cultural. En ambas geografías, Horkheimer

² Casi un siglo más tarde, otro director del Instituto de Ciencia Social, Axel Honneth, subrayará esta capacidad del poder para ocultarse y, por ende, para desactivar la lucha emancipadora. Honneth explica que hoy «solo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y somos incapaces de tematizar situaciones socialmente injustas a las que no se haya prestado hasta el momento atención pública, y de hacer las reivindicaciones pertinentes» (Honneth, 2003: 93). Por otra parte, estrategias de exclusión social como la desverbalización «limitan las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia específicas de clases mediante el hecho de que les privan de los medios lingüísticos y simbólicos apropiados; paralizan la capacidad de articulación, que es la condición de una tematización de la conciencia social de injusticia que tenga consecuencias» (Honneth, 2011: 64).

y Adorno detectaron los efectos devastadores de la emergencia de la razón instrumental y del debilitamiento de la razón crítica.

Adorno testimonió esta catástrofe describiendo la razón que instrumentalizó el pensamiento que se convirtió en una herramienta para enterrar la diversidad judía en la unidad de los judíos de Auschwitz, que perdían cualquier signo de singularidad bajo la unificación creada por rapar las cabezas u homogeneizar ropas y vidas. Adorno se inquietaba al asistir a «la incapacidad del pensamiento para elevarse», pues «acecha ya el potencial de encuadre y sometimiento a una autoridad cualquiera, perceptible también en el actual modo puntual y complaciente de aferrarse a lo dado» (Adorno, 1998: 45). Sólo la razón crítica podía conjurar esta aniquilación.

Estos miedos se repetían en la obra de Emmanuel Mounier a finales de los años treinta del siglo pasado cuando contemplaba la emergencia de los totalitarismos y fascismos que fructificaron en la segunda guerra mundial (Mounier, 2002: 195). Asimismo, el declive de la razón crítica reaparece con el silenciamiento del poder por medio del uso de estructuras o practicas discursivas interesadas y que no desarrollamos por razón de la brevedad (Foucault, 1980; 2018).

Todos estos autores suscribirían las palabras de Horkheimer sobre el rol de la filosofía:

La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido [...]. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta (Horkheimer, 2000: 282-283)

Todos ellos unirán a sus teorías un compromiso social certificable: Mounier inicial el movimiento y la revista *Esprit*, Adorno y Horkheimer escribirán y participarán con artículos en medios de difusión en masa y Foucault creará el Grupo de Información de las Prisiones, será reportero en Teherán durante el ascenso de Jomeini y se compromete en huelgas contra injusticias sociales, incluso en España. En consecuencia, no extraña que Adorno haga afirmaciones como la siguiente:

Que uno sea o no un intelectual es algo que se manifiesta sobre todo en la relación que mantiene con su trabajo y con el todo social del que forma parte. Esta relación y no el ocuparse de ámbitos especializados como la epistemología, la ética o la misma historia de la filosofía es lo que constituye la esencia de la filosofía (Adorno, 1998: 34)

Sobre las bases acusadoras del comienzo y situados en la necesidad de que una buena filosofía y, por extensión, una oportuna consulta filosófica, debe desplegar sus alas críticas, el objetivo de este artículo se plantea en los siguientes términos:

analizar si las dimensiones críticas y emancipadoras conforman la columna vertebral de la orientación filosófica o si los reproches normalizadores vertidos contra ella son legítimos.

En la medida en que la literatura de la consultoría es vasta, el trabajo se centrará en aquellos autores que han forjado los fundamentos teóricos publicando los manuales clásicos de la disciplina a nivel internacional (Gerd Achenbach (2004; 2022), Ran Lahav (2016; 2021), Lou Marinoff (2002), Shlomit Schuster (1999), Peter Raabe (2001; 2002), Lydia Amir (2017), Neri Pollastri (2004) y Leon de Haas (2013; 2018a) y a nivel nacional (ETOR, 2010; Bañeras, 2016; 2017). Además, estos teóricos han dirigido los principales congresos académicos internacionales de la materia y acostumbran a formar parte o coordinar sus principales formaciones. Se ha obviado el estudio de la teoría de algunos especialistas que, a pesar de cumplir estos dos criterios de inclusión, han propuesto una emancipación vertical en lugar de una horizontal³. Ese es el caso de Mónica Cavallé y Ran Lahav. Dada su importancia específica, sus teorías serán tratadas en un futuro artículo que verse sobre la emancipación vertical de la consulta filosófica.

2. Las dimensiones críticas de la Filosofía Aplicada

2.1. Más allá de la resolución de problemas

Gerd Achenbach, considerado por muchos especialistas el creador de la primera consulta filosófica, rechaza a los consultores que entienden su labor como un acto para resolver acriticamente problemas o para «deshacerse de sus preocupaciones» (Achenbach, 2021: 197). Siguiendo una línea orteguiana, Achenbach acepta que la vida es problema. Intentar entretener, distraer o ayudar a «sacarse de la cabeza aquellas preguntas para las que no habría respuesta» no se identifica con un acto filosófico (Achenbach, 2021: 197), puesto que este pragmatismo acrítico podría encubrir verdades y las ideologías que subyacen a los problemas y acarrearía la pérdida de la condición problemática del sujeto.

³ Entendemos como emancipación horizontal aquella que, basándose en el horizonte crítico-analítico-argumentativo de la filosofía, incentiva que los consultantes cuestionen sus ideologías. Al otro lado, la emancipación vertical es aquella de índole existencial o metafísico-espiritual que pone en duda el sistema social normativista donde viven los consultantes proponiendo que una existencia sin reflexión implica doblegarse a una vida superficial incapaz de alcanzar una profundidad ajena al marco normativo. Por tanto, la emancipación vertical incluye una crítica social incentivando las capacidades del sujeto de profundizar verticalmente en su existencia y la emancipación horizontal facilitaría la ruptura de la ideología aumentando las formas de ver la vida y, por ende, facilitando, en términos de Foucault y Deleuze, las «dispersiones» (Foucault, 2002: 338; Vidarte, 2005: 242-243) o las aperturas posthumanistas de Rosa Braidotti (2015: 42-29).

Quedar conminados exclusivamente por una actividad acrítica que no cuestione los fines sino que se use instrumentalmente la razón destruye la posibilidad de encontrarse con la autenticidad del sujeto. Éste aceptaría sin cuestionamiento los dictados que la ideología le marca y usaría sus capacidades de pensamiento para secundarlos.

Es más, el hecho de que el hámster se mantenga girando en su rueda infinita dentro de la jaula le hace creer que está avanzando; sin embargo, ese traslado es falaz. Eso mismo sucede con la persona que hace acopio de una razón instrumental:

Siempre asediada y ajetreada, desgastándose en la prosaica rutina de la cotidianidad, enredándose irreflexivamente entre esto y aquello, la vida se vuelve gris y tediosa, errática, fugaz, insípida, y finalmente se convierte en un plazo de tiempo que se escurre *sin sentido*. Así, los días que *meramente transcurren* carecen de ese peso específico que nos permitiría –como la quilla al barco– andar erguidos; de ese centro que nos mantendría articulados como una bisagra; de esa tensión que nos impulsaría a ir mucho más allá de la meta que nos hemos planteado (Achenbach, 2021: 135, las cursivas son mías)

Neri Pollastri, orientador filosófico italiano, considera que el objetivo de la consultoría filosófica es «favorecer el movimiento del pensamiento y la reflexión en el consultante» (Pollastri, 2006b: 18). Este movimiento racional hará consciente del horizonte desde el que se reflexiona y se actúa. Por ello, Pollastri reitera su desafección hacia una consulta filosófica entendida como resolución de problemas: «no es un comportamiento técnico-instrumental, que consiste en una acción dirigida a resolver problemas; por el contrario, la filosofía es un comportamiento reflexivo, dirigido a resetear (*rearrange*) el mundo interno de las personas» (Pollastri, 2006: 20). Así comulga con las ideas de su maestro, quien sostiene que «el objeto de la filosofía no es hacer más fáciles las soluciones, sino más difíciles los problemas» (Achenbach, 2022: 162). El orientador filosófico debe hacer florecer las preguntas y fondear el abismo del problema, pero nunca cerrarlo en el seno de un silencio normalizador.

[Hay que] descubrir incluso su abismo insondable, ese hasta el que ninguna plomada alcanza a descender; comprender estos problemas en toda su complejidad, la cual se debe, tal vez, a que sólo pueden entenderse en cuanto enredados con otros problemas, o como derivaciones de dificultades que los anteceden, o sencillamente como preguntas “autosuficientes” que no nos revelan su ser más íntimo (Achenbach, 2022: 162)

También Ran Lahav, fundador de los congresos internacionales de este campo, ha rechazado las aproximaciones instrumentalistas de la filosofía en las sesiones filosóficas y ha propuesto que el filósofo debe despertar del sueño ideológico a sus consultantes:

The goal of philosophical practice as I see it is not to solve and satisfy, but rather to awaken forgotten dissatisfactions and yearnings, to transcend our everyday needs, arouse wonder, awe, even confusion, and in this way open for us new doors towards greater horizons of understanding and life (Lahav, 2016: 15)

Lahav es consciente de que la filosofía posee herramientas para materializar una filoterapia estandarizante; sin embargo, esto rompe el núcleo de la actividad reflexiva. Su *deep philosophy* crea personas más profundas, alejadas de los horizontes no reflexionados y sujetos con mayor capacidad para escuchar los ecos de sabiduría de la realidad, que se encuentran en las antípodas de los escenarios dentro de los que el poder nos ha dictado cómo vivir.

Leon de Haas, orientador filosófico holandés, fuertemente influido por Achenbach y Lahav, se alistaba al espíritu de Horkheimer cuando defendía que el filósofo debe desafiar el pensamiento de sus consultantes:

We, philosophical practitioners, are not ‘solving problems’, and we are not just affirming and supporting the client’s own processes of storytelling and understanding; we challenge our guest to investigate his thinking thoroughly and critically, and to take his responsibility for the situations he is part of in his life (Haas, 2013: 8)

Había que facilitar el acceso a una verdad que trascendiera la forma reiterada en la cotidianidad. En consecuencia, las sesiones deben incluir un componente teñido por la con-frontación. La imagen de Sócrates crítico representaría mejor al consultor filosófico que a un terapeuta que diagnostica, se preocupa e interesa por no ofender a quien paga sus servicios:

[The counselor] intervenes in the story of his interlocutor - not by offering a diagnosis or way of thinking, but by asking skeptical questions about the interlocutor’s truth claims. Like a Socrates, [...] the skeptical philosopher challenges his interlocutor to think critically about his truth claim (Haas, 2018b: 118)

2.2. El consultor filosófico como inquisidor

2.2.1. Dialéctica negativa

Achenbach cita de Wittgenstein para describir la dinámica de sus sesiones: «Quien enseña filosofía hoy en día, les da manjares a los otros, no porque les gusten, sino para cambiar su gusto» (Wittgenstein citado en Achenbach, 2021: 246). La consulta no acepta el entumecimiento acrítico y adaptativo marcado por la sociedad y la cultura en curso, sino que «pone en suspenso» las «temáticas desgastadas» y pro-

mueve en el consultante «un nuevo hilo conductor que, más allá del instante vivido, pueda constituirse en el motivo dador de sentido que atraviesa internamente a la vida» (Achenbach, 2021: 107-108).

Para lograr este objetivo, propone ejercicios de dialéctica negativa que conserva el espíritu combatiente de la *Mínima moralía* de Adorno:

El material que inicialmente da que pensar es lo que va en contra de las expectativas, lo anormal, lo incomprensible, lo inescrutable, lo imprevisto e irritante, todo aquello que fastidia a los indolentes formadores de opinión, que confunde a los convencidos, que hace avergonzar a los autocomplacientes y les tiende una trampa a los mejor informados, es decir, a los presuntos versados y a los dueños del saber que se pasean con la cabeza en alto [...]. A los defensores de lo correcto, a quienes sostienen la validez de una sola cosa quiéramos escandalizarlos, mostrándoles cómo se siente la libertad de pensar sin supervisión (Achenbach, 2017: 252-253)

Achenbach exige el mantenimiento de una tensión crítica en los encuentros filosóficos; por ello, David Sumiacher acierta cuando describe al alemán como un «artífice de trampas» o un «creador de campos minados que quiebran nuestras concepciones y expresiones en el mundo» (Sumiacher: 2021: 13).

Sobre este pilar, Achenbach sostiene su clásica idea de que la consulta no trabaja sobre métodos (como las psicoterapias) sino que los crea. Si trabajase sobre métodos, convertiría a la filosofía en un instrumento deudor de un modo de observar, pues «todo método enseña a ver algo, pero también permite *no ver* otras cosas (...). Mientras que el método se crea su objeto, la mirada crítico-filosófica hacia el método le concede al objeto el derecho de corregir el método (Achenbach, 2021: 223). Así, la posibilidad de que la consulta esté más allá de los métodos permite, primero, una crítica de las construcciones previas y, segundo, da libertad para la edificación autónoma de la identidad de cada consultante.

Pollastri excava en este suelo cuando señala que «filosófico es todo lo que resulta de una investigación realizada siguiendo la actitud socrática de la ignorancia y de poner a prueba los propios conocimientos, (...) se opondría a lo dogmático» (Pollastri, 2004: 198). La consulta se convierte en una lucha donde uno ha de poner en vilo los cimientos, aquellos que cree indubitables, de los que, ingenuamente, se cree dueño y artífice.

De Haas cierra esta reflexión recalando que la consulta no puede reducirse ni a un acto cognitivo o racional ni a uno espiritual acrítico, sino que debe aprender a trascenderse críticamente volando hacia dimensiones inexploradas (Haas, 2013:8).

2.2.2 Cuestionamiento social

El cuestionamiento social dentro de las consultas frente a las ideologías procede del movimiento antipsiquiátrico, que, entre otros, apadrinó Michel Foucault. Esta controversia, llevó a Shlomit Schuster y Peter Raabe, asesores filosóficos de Israel y Canadá, a negar la enfermedad mental basándose en que es una construcción social del poder, tal como Foucault apuntase en *Enfermedad mental y personalidad* y en *Historia de la locura* y Thomas Szasz en *El mito de la enfermedad mental*.

Por su parte, Lou Marinoff insiste en esta promoción de la heterodoxia cuando señala que la filosofía debería ser una oportunidad «para adquirir una percepción verdadera y para ser críticos en nuestras sociedades» (Marinoff, 2017: 5) y para poner en jaque las certidumbres naturalizadas:

La Filosofía comienza por hacerse preguntas con el propósito de descubrir y entender la verdad. En lugar de creencias, plantea dudas. La ideología, en cambio, se fundamenta en la certidumbre, o incluso en la inflexibilidad dogmática sobre las creencias que uno tiene o las cosas que le han enseñado. La ideología puede lavarle el cerebro a la gente, paralizando su capacidad de cuestionamiento [...]. La Filosofía comienza por cuestionar las cosas. En lugar de indicar qué creer, lo que hace es suscitar la duda y provocar el sano escepticismo. La indagación filosófica se propone descubrir la verdad, no regirla (Marinoff - Ikeda, 2014: 142)

Resuenan aquí los ecos de ultratumba de Horkheimer, quien advertía que la filosofía «se dirige contra la mera tradición y contra la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos» (Horkheimer, 2000: 276).

Marinoff continua su desdén subversivo centrándose en un ámbito familiar a la industria cultural contra la que levántase armas en la *Dialéctica de la Ilustración*:

Philosophical practitioners are united in protest against the occupation and colonization of the human mind itself, by a congeries of forces including cultural imperialism, economic colonialism, and predatory capitalism (Marinoff 2017: 10)

Su propia asociación de consultores filosóficos destaca como objetivos básicos los siguientes:

to utilize philosophy as a medium to elevate public consciousness [...]. APPA protests the economic and cultural imperialism that emanates from the pathologization of non-medical human problems by the psychiatric, psychological, and pharmaceutical industries, abetted and empowered by governments (Marinoff, 2017: 14).

Marinoff no rechaza la existencia de la enfermedad mental, como algunos de sus colegas, pero considera que no todas poseen una base clínica o biológica, sino que resultan de deficiencias noéticas y educativas (Marinoff, 2023: 141, 151). Estas lagunas no pueden cubrirlos psicólogos; por el contrario, la acción de estos profesionales ante estas situaciones debe ser denunciada como intrusismo laboral. Además, su actividad no sólo es ilegal e ilegítima, sino que, en la medida en que el psicólogo buscaría la recuperación de la funcionalidad (consumista y productivista) de la persona, refrendaría la normalización inherente a muchos de estos profesionales.

2.3. Los impositores desconocidos

Los miembros del grupo ETOR (acrónimo de Educación, Tratamiento y Orientación Racional) de la Universidad de Sevilla coinciden con los argumentos anteriores cuando subrayan que la orientación filosófica sólo se ejerce con dignidad si respeta su función cuestionadora.

En primer lugar, Francisco Macera relee a Karl Mannheim para recordar que el saber es una construcción social y, por ende, todo conocimiento depende de la ideología en la que se construye. Ahora bien, ese saber se yergue desde un lenguaje que se encuentra también edificado sobre moldes ideológicos. Por consiguiente, el filósofo debe hacer consecuente este tejido invisible dentro del cual vive; en sus palabras:

Deshacer la trama de idealizaciones y justificaciones pseudo-racionales, urdidas mediante la utilización del lenguaje, que todo ser humano realiza para tratar de dar sentido y coherencia a sus deseos, a su yo más auténtico y hacerlo compatible con las normas sociales; para tratar de poder coexistir en un mundo “ordenado” por normas (que él no ha creado directamente) (Macera, 2005: 100)

El consultor filosófico no responde a las demandas de la sociedad, sino que las deconstruye y hace consciente de sus implicaciones al consultante. Las sesiones no adaptan (término clásico en la literatura de Horkheimer (2000: 94, 108, 125)) al sujeto, sino que lo hacen consciente de sus engaños ideológicos. Así se hackean las necesidades creadas por el sistema, aquellas que están a la base de las angustias del consultante. Este espíritu crítico, facilitaría que tanto Macera como el círculo etoriano suscriba implícitamente las palabras de Horkheimer que siguen:

El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con *adaptarse* a él y glorificarlo, pasa por alto el

hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico [...] vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser (Horkheimer, 2000: 246)

Diego Ruiz Curiel, un miembro más joven de ETOR, describe las sesiones filosóficas como lugares oportunos para la emergencia de las «imposiciones desconocidas». Estas se identifican con «aquellas imposiciones exteriores a nosotros que vienen de algún lugar que desconocemos y nos ponen en posición de objetos, de seres alienados» (Ruiz Curiel, 2005: 131). Se imponen porque comprendemos, sentimos y actuamos desde ellas, es decir, comprometen nuestras dimensiones hermenéuticas, afectivas y volitivas. Son desconocidos porque, como diría Ortega y Gasset, «contamos con ellos» sin ser conscientes de que regulan las densidades personales apuntadas.

Vemos a continuación dos ejemplos de «imposiciones desconocidas».

Una imposición desconocida [...] es el “tener más y mejor”. Bajo esta imposición, se mueven hoy día la mayoría de los individuos, alcanzando un gran porcentaje de malestar que llega a hacer de sus vidas algo más bien desgraciado [...] ¿Y qué decir de la señora viuda que, enamorada y correspondida por un señor, treinta años menor, decide no seguir la relación por caer bajo la etiqueta impuesta de viuda alegre? (Ruiz Curiel 2003: 139)

Las imposiciones desconocidas hacen sufrir cuando no son satisfechas. El deseo de posesión alimentado por la ideología capitalista golpea las vidas de las personas de barrios desamparados que contemplan en los carteles el último modelo de móvil. Asimismo, el miedo al ostracismo social creado por el sistema es la causa de la separación de la viuda y de su dolor por vivificar un amor que *crea* imposible en su sociedad.

La función del orientador filosófico en todos los casos es emancipadora: desocultar y liberar de estas imposiciones incuestionadas y que ha naturalizado como verdaderas. Lograr el «desocultamiento de imposiciones o impositores» es suficiente para quebrar el sufrimiento que motivan (Ruiz Curiel 2003: 139) al desactivar las raíces de sus interpretaciones ante la realidad.

2.4. Asunciones

El pensamiento crítico o lógica informal explicita que los argumentos se componen de tres partes: conclusiones, razones y asunciones. Las asunciones conforman las razones no explicitadas en un argumento sin las cuales no se podría alcanzar la conclusión. Dentro del argumento «debes evitar relacionarte con ese chico porque

acaba de salir de prisión», la conclusión «debes evitar relacionarte con ese chico» no puede defenderse exclusivamente desde la razón «acaba de salir de prisión». Requiere la asunción «los exreclusos no son personas adecuadas para mantener relaciones porque han sido delinquentes». De hecho, si la asunción fuera «los exreclusos son personas con altos ideales» u otra que los elevase y convirtiera en dignos de consideración no se podría extraer la conclusión que anima a apartarse del chico del argumento.

Algunas asunciones no se explicitan en las oraciones por economía de la argumentación, pues se suponen como ciertas en el contexto cultural. Sin embargo, otras se ocultan y fraguan mecanismos de control y poder: como el individuo las acepta sin conciencia, se encuentra oprimido por ella. Si el argumento citado surge en una dictadura con un elevado número de presos políticos que cumplen condena por defender la libertad, el dictador estará interesado en que se acepte la asunción que vincule preso y maldad. En el segundo caso, la asunción será manipuladora.

La filosofía debe cuestionar las asunciones mediante cuestiones. En nuestro ejemplo, se podría preguntar «¿por qué aquel que lucha por la libertad es una mala influencia?», «¿sucedería así en otros contextos?», «¿en qué culturas sería deseable relacionarse con un exrecluso?».

La consulta filosófica no pretende deslegitimar las asunciones o ideologías ni llegar a un punto cero donde estas no existan. Su objetivo consiste en ayudar a abrirlas en canal mediante el bisturí de la razón y en facilitar que se contemplen a la luz del día y se decida su aceptación o rechazo. La orientación filosófica es fiel a esta intención en la mayor parte de sus textos. Lydia Amir establece que la consulta debe promover virtudes intelectuales (Amir 2017: 240-244; 2011: 42-43) como «buscar activamente los errores propios de pensamiento, salir de las zonas de confort de lo que nos han contado», «dudar», luchar contra los vicios intelectuales como los «prejuicios», la «insensibilidad a los detalles» y cuestionar las asunciones de las preguntas de los consultantes (Amir, 2018: 350). Peter Raabe añade que la consulta ayuda a «identificar clarificar las asunciones escondidas y las emociones [...] y a examinar críticamente las relaciones entre las creencias mantenidas por el consultante y la vida que realmente poseen» (Raabe, 2001: 7-8). Según Warren Shibles, los orientadores filosóficos facilitan actividades como «examinar los argumentos y las justificaciones de sus consultantes; [...] exponer y evaluar sus asunciones subyacentes y sus implicaciones lógicas» (Shibles, 1999: 51). Por último, Schefczyk reitera la idea al considerar que la acción de consulta consiste en «el proceso de examinar las asunciones subyacentes de la propia vida y de investigar su estructura formal incluyendo tanto la consistencia y la coherencia como las razones sobre las que se fundan» (Schefczyk, 1995: 77).

2.5. Levantar el velo

El método ETOR está formado por cuatro fases: oír, escuchar, tratar y derivar. «Escuchar» es descrita «como una tarea desocultadora (en el sentido y el uso que tiene esta palabra en Heidegger como traducción y traslación del término griego *aletheia*). A este momento, estimulado por el escuchar, se denomina impropia alezeica» (ETOR, 2010). Así, sus sesiones filosóficas consiguen una progresiva eliminación de capas ideológicas del discurso del consultante y la emergencia del fondo, que es libre frente a los ocultamientos de los deseos creados social y psicoanalíticamente.

Buscando este despertar alezeico, Nacho Bañeras, consultor filosófico catalán, dictaminó que hoy el narcisismo capitalista oculta ese fondo de verdad. Sin embargo, cuando la consulta ayuda a contemplar la auténtica esencia se produce un «desmoronamiento de cierta organización de la subjetividad que [...] quiebra su aparente naturalidad» (Bañeras, 2017: 106). He ahí la función de la consulta: desvelar y cuestionar lo dado (Bañeras, 2017: 114).

En otras palabras, el levantamiento del velo se traduce en Achenbach en sacar del letargo, «despertar a las personas que andan por la vida dormidas, que sueñan y desperdician sus días como sonámbulas» (Achenbach, 2021: 250). Desde una visión que recuerda la *katalepsis* de Crisipo, Amir señala que esta acción va a «disipar la confusión (asumiendo que una falsa claridad y una evidencia errónea también cuenta como confusión)» (Amir 2018, 348).

2.6. Ejemplos. Casos y prácticas antinormalizadoras

A continuación, se ilustra la teoría precedente con tres casos.

Yaela, madre de tres hijos, llama a la puerta de la consulta de Shlomit Schuster con el deseo de que sus hijos tengan «una vida normal». Esta «vida normal» parte de un conjunto de asunciones sociales naturalizadas. Por ello, Schuster plantea una pregunta que indague en los presupuestos de su petición: «¿Qué es una vida normal?». Yaela responde desde una ideología capitalista: «Una casa, un coche, ir de picnic en vacaciones, unos buenos zapatos de deporte, una asignación mensual para los niños, una comida en un restaurante con la familia o los amigos de vez en cuando, unas vacaciones en el extranjero y un plan de pensiones» (Schuster, 1999: 155). La filósofa ayuda a estudiar si esto fuese deseable en cualquier contexto. Asimismo, pregunta por el agente social al que le interesa que la consultante piense desde ese marco. Respondiendo, Yaela se percata de que su sufrimiento está construido sobre

(las imposiciones desconocidas de) una ideología que nutre la insatisfacción nacida del consumo y que capitaliza el dolor de quienes pueden costearla.

Lydia Amir da el mismo salto atrás crítico cuando un marino mercante llega a sus sesiones rechazando relacionarse con los compañeros que no respetan la ley (Amir, 2018: 351-352). Nuestra pensadora pregunta si siempre se debe respetar la ley. Para enfatizar el giro, profundiza en cuál debería ser la actitud correcta ante el marco normativo. La pregunta saca al navegante del escenario de expectativas normalizado, es decir, hiere la columna vertebral de la ideología en que se había instalado Amir continúa inquisitiva: «¿Por qué tiene tanta importancia relacionarse con sus compañeros?».

En ambos casos, el problema no es resuelto, sino que se ponen en crisis las raíces de la pregunta. Con ello, se abre la posibilidad de disolver la preocupación o, al menos, de entender por qué es problemática.

De las sesiones de Elliot Cohen, rescatamos dos diálogos que repiten la dinámica anti-ideológica. El primero deconstruye el término básico de la pregunta, una «mentalidad Nueva Inglaterra», de modo que, sin esa base, el conflicto carece de sentido.

B: My wife has a *New England mentality*.

C: Does your wife come from New England?

B: Yes.

C: What do you mean by a “New England mentality”?

B: People from New England are rude; they just say whatever is on their minds without first thinking about what they are saying.

C: Have you known many people from New England?

B: No. But the ones I’ve known have like that.

C: How can you say, then, that *all* people from New England are like that on the basis of such a small sampling? (Cohen, 1989)

El segundo diálogo filosófico se detiene en la tesis general de una hipótesis para rechazarla y evidenciar que se ha caído en una sobregeneralización indebida procedente de la ideología asumida (marcada en cursiva).

Counselee: My husband should be the one to make all the decisions in our marriage. I should just go along with what he says.

Counselor: Why should your husband make all the decisions?

Counselee: Because my husband is the man [...]

Counselee: Men are always better at making decisions than women [...]

Counselor: Is there anything that you know more about than your husband?

Counselee: I know a lot about real state investment, and he knows very little.

Counselor: Do you think, then, that you are better than your husband at making real estate investment decisions?

Counselee: Yes.

Counselor: But if those who are best at making decisions should make them and you are best at making real estate investment decisions, then should make *those* decisions?

Counselee: I suppose I should.

Counselor: Do you still think, then, that the man should make all the decisions? (Cohen, 1989: 128-129)

2.7 Actividades críticas con la cosificación capitalista

La crítica de Roger Scruton acerca de que el cobro por servicios filosóficos destruye la capacidad crítica es concomitante con la del personalismo que desaprueba a los académicos que no se implican socialmente. Según Juan Manuel Burgos, los últimos «no pretenden alcanzar un influjo social», puesto que sus obras se reducen a «juegos intelectuales narcisistas destinados a fascinar al lector, al colega o al público» (Burgos, 2012: 261). Ambos tienen en mente a filósofos convertidos en intelectuales orgánicos *adaptados* de tipo gramsciano.

Desde estas geografías, el cuestionamiento crítico no procede sólo de aplicar una metodología crítica de índole teórica, como la vista arriba sino de implementar acciones que cuestionen la dependencia del capital. En este sentido, un conjunto de orientadores filosóficos destina parte de su tiempo a realizar consultas o talleres gratuitos en prisiones como Sam Zinaich en Illinois⁴, los miembros del proyecto BOECIO⁵ en penitenciarías de Argentina, Brasil, Colombia, México y España (Sarmiento, 2023: 36-37; Barrientos Rastrojo, 2022) o Vaughana Feary (Feary, 2013) en Estados Unidos. Otros filósofos han generado sesiones de Filosofía para Niños con menores infractores y niños de la guerrilla colombiana como el grupo Marfil (Barrientos Rastrojo, 2020, 2022). Ladegaard trabajó con talleres filosóficos en hospitales con enfermos de cáncer (Ladegaard Knox, 2016). El proyecto DIÓGENES realizó talleres gratuitos con niños, jóvenes y ancianos en España, Brasil y México (Barrientos Rastrojo, 2019) y una labor semejante se encuentra en

⁴ Más información en <https://www.youtube.com/watch?v=GlxhBRwR5jQ>.

⁵ Más información en <http://institucional.us.es/boecio>

los talleres filosóficos realizados por Madrid entre pequeños indígenas en Oaxaca (Madrid, 2008), por Sumiacher con los tojolabales en 2009 (Barrientos Rastrojo, 2023) o por Accorinti en escuelas muy precarias en Argentina (Accorinti, 1999). Caso análogo son las propuestas de diálogos filosóficos de CECAPFi en Ciudad de México, los cafés filosóficos de Esther Charabati y su equipo de *Filosofía en la Ciudad* (Charabati, 2020: 87-89) o Víctor Hugo Galván Sánchez en San Luis Potosí. A estas experiencias, se añaden las actividades gratuitas ante catástrofes naturales como los talleres filosóficos después del tsunami de Tohōku y los talleres de David O'Donaghue después de los destrozos del huracán Katrina (O'Donaghue, 2006: 117-126).

Aunque el listado de actividades podría incrementarse, esta muestra es suficiente para justificar cómo la consultoría filosófica (y por extensión la Filosofía Aplicada) no sólo cuestiona la ideología desde la teoría, sino que alza sus armas desde la práctica.

3. Antítesis y sín-tesis

A pesar de lo esgrimido arriba, algunas críticas a autores que se suponen ubicados en el campo de la Filosofía Aplicada son consistentes. Nos detendremos en ellas para hacer justicia a sus defensores y analizar su validez.

Primero, algunos libros han instrumentalizado la filosofía. En 2003, se publicó *El botiquín filosófico*, que convertía a la historia del pensamiento en un mecanismo alternativo a las terapias de ayudas, a la psicología y a los filósofos en un vademécum de medicinas para los problemas mentales. A diferencia de la consulta filosófica, la práctica que proponía la obra no cuestionaba los marcos ideológicos, sino que usaba a Platón o Aristóteles como píldoras para la resocialización y normalización sin cuestionar la causa sistémica del problema.

Algunos lectores cayeron en el error de vincular este texto con la última parte de *Más Platón y menos prozac* de Lou Marinoff: ambos listaban un conjunto de filósofos que «serían útiles para el asesoramiento filosófico» (Marinoff, 2002a: 449). Sin embargo, el listado de autores del manual de Marinoff no funciona como elenco de medicamentos sino como inspiración crítica para incentivar la duda sobre los principios ideológicos desde los que nacen las cuitas de los consultantes. El canadiense subraya que el consultante debe encontrar por sí mismo sus respuestas y que estas sólo se encuentran si se cuestionan las asunciones implícitas, tal como se explicó más arriba.

Por otra parte, *El botiquín filosófico* está escrito por dos autores ajenos al campo de la consultoría filosófica, por lo que no es correcto acusar a esta última debido a

su libro. Aljoscha Schwarz y Ronald Schweppe han publicado manuales sobre reiki, bioenergética, shiatsu y programación neurolingüística y, hasta donde sabemos, carecen de titulación filosófica universitaria.

Una segunda crítica sobrevuela el asunto de que algunas webs de especialistas indican que la filosofía ayuda a limitar el stress, la angustia o a recuperar una adecuada relación con los seres queridos. Esto es, efectivamente, instrumentalizar la filosofía de acuerdo con fines sociales establecidos. Coincidimos con toda aquella crítica que deslegitime a todos los asesores filosóficos cuyos fines no procedan de lo que los pensadores han realizado en la historia de la filosofía. Si un terapeuta utiliza el estoicismo para disminuir el stress, como podemos encontrar en Becker (1998) o Robertson (2019), instrumentaliza la filosofía para ejecutar una actividad no filosófica. Lo mismo sucedería con el filósofo teórico que emplease su discurso para manipular a un sector de la sociedad o para gobernar: sería un comercial o político que *usa* la filosofía para fines de su profesión, pero no filósofo. Análogo es el caso de un divulgador si su objetivo no es la filosofía sino el entretenimiento, es decir, si cifra el éxito de su actividad en conseguir niveles elevados de diversión entre sus espectadores en lugar de en el rigor epistémico desplegado.

Es cierto que un conjunto de personas que se anuncian como asesores filosóficos despliegan una visión instrumental de la filosofía. Con frecuencia, se trata de especialistas procedentes de otras disciplinas cuya formación en la materia ha sido a través de cursos cortos e intensivos que no les han permitido comprender, y aún menos, secundar en sus consultas, el marco crítico desde el que se establece la consulta filosófica. Suelen ser neófitos o llevar poco tiempo dentro de la materia, pues, cuando avanzan en el campo, acaban comprendiendo la necesidad de la criticidad en el campo. Este grupo abarca a educadores que difunden talleres de «Filosofía para Niños» que no distinguen entre la razón crítica y la instrumental. Estos maestros aceptan como válido cualquier argumento fundándose en una difuminada necesidad de ser tolerante, a pesar de que la realidad es que desconocen cualquier criterios epistemológicos de validez. Asimismo, algunos consultores filosóficos defienden un fin terapéutico en sus sesiones y, por ende, no saben cómo hacer compatible su disputa contra la angustia del consultante con el hecho de que Sartre o Heidegger la defiendan como mecanismo para acceder a la autenticidad. En todo caso, estos consultores no son los autores de los manuales clásicos de la materia y, por ende, son poco decisivos en el desarrollo de la profesión.

Desde estas premisas, hay que conceder que la crítica normalizadora contra la consulta filosofía tiene sentido, aunque como principio de prudencia para evitar heterodoxias que conviertan a la consulta en el nuevo artefacto normalizador del poder. Como puede inferirse de lo explicado hasta aquí, la consulta filoso-

fia manifiesta una profunda vocación crítica desde varios planos: la movilización del pensamiento, la crítica de la ideología, la adquisición de conciencia sobre las imposiciones desconocidas, el desvelamiento de las asunciones, la lucha contra la superficialidad o contra la cosificación capitalista o el despertar ante las estructuras y prácticas discursivas bajo las que vive el consultante e incluso una parte de los funcionarios filósofos y funcionariados.

En suma, una buena consulta filosófica debería funcionar como un gimnasio donde el consultante ejercite su músculo principal: su razón. Ahora bien, esta actividad no sólo implica la censura externa de lo otro sino también la autocrítica. En este sentido, tenía razón Adorno cuando señalaba que «la educación solo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica» (Adorno, 1998: 81). Esta autocrítica desde y hacia la filosofía y la consulta filosófica ha pretendido ser la base de este escrito.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T., *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998.
- Achenbach, G., *La consuelenza filosófica*, Milán, Apogeo, 2004.
- La práctica filosófica*, Ciudad de México, Cecapfi, 2021.
- Accorinti, S., *Introducción a la Filosofía para Niños*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Amir, L., “Epistemology as a practical activity”, *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 2, 2021, pp. 41-65.
- *Rethinking philosophers’ responsibility*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- *Taking philosophy seriously*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Barrientos Rastrojo, J., “De la filosofía para niños indígenas a la filosofía para niños indígenas”, *Childhood&philosophy*, 19, 2023, 1-34. doi: 10.12957/chil-dphil.2023.78357
- *Filosofía Aplicada Experiencial*, Madrid, Plaza&Valdés, 2020.
- “La ética de la investigación cuantitativa y cualitativa en la Filosofía en prisiones: BOECIO como estudio de caso para superar algunas limitaciones investigadoras éticas”, *Revista de Filosofía*, 48(2), 2023, pp. 493-513. doi: <https://doi.org/10.5209/resf.78633>
- “La Filosofía con Niños como experiencia transformadora. Una propuesta en organizaciones sin ánimo de lucro”, *Childhood&Philosophy*, 15(32), 2019, pp.1-28
- “La Filosofía para Niños y Jóvenes como prevención y antídoto frente a los discursos de odio”, *Isegoría*, 67, 2022, 1-13. Doi: doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.02
- Bañeras, N., *Acompañamiento filosófico*, Barcelona, Comanegra, 2017.
- *La cura de sí o el cuidado filosófico*, Barcelona, Icaria, 2016.
- Becker, L.C., *A new stoicism*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Benjamin, W., *Radio Benjamin*, Madrid, Akal, 2015.
- Braidotti, R., *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.

- Burgos, J.M., *Introducción al personalismo*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2012.
- Charabati, E., “La filosofía de café”, *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 11, 2020, 63-91.
- Cohen, E., *Philosophers at work. An introduction to the issues and practical uses of philosophy*, Nueva York, Saunders College Publishing, 1989.
- ETOR, “Filosofía Aplicada para ETOR: ¿Qué es la orientación filosófica?” en *Filosofía aplicada y universidad*, Visión, Madrid, 2010, 83-96.
- Feary, V., “Medicine for the soul: philosophical counseling with cancer patients”, Herrested, H. – Holt, A. – Svare, H. (eds), *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Oslo: Unipub, 2004, pp. 35-52.
- “Philosophical therapy in correctional facilities: Theory and practice”, *Journal of Humanities Therapy*, 4, 2013, 17-44.
- Flórez-Quintero, D. T., “Apuntes sobre la naturaleza de la filosofía y su enseñanza”, *Discusiones Filosóficas*, 23 (40), 2022, 93-112. Doi: doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.5
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, México DF, Siglo XXI, 2002.
- *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-73)*, Madrid, Akal, 2018.
- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Goord, M., “Philosophical counseling: the case against”, *The philosophers’ magazine*, 2023. Disponible online en <https://archive.philosophersmag.com/philosophical-counselling-the-case-against/>. Último acceso 18 de mayo de 2023.
- Haas, L., *Situation and experiences. Essays on Philosophical Practice*, Roermond, PlatoPraktijk, 2013.
- *Skeptical Interventions. A critical view of Philosophical Practice*, Roermond, PlatoPraktijk, 2018.
- “Socrates in the 21st century”, *Philosophical Practice and Counseling. Official Journal of the Korean Society of Philosophical Practice*, 8, 2018, 113-137.
- Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.
- Honneth, A. – Fraser, V., *Redistribución o reconocimiento*, Madrid, Morata, 2003.
- Horkheimer, M., *Teoría crítica y teoría tradicional*, Barcelona, Paidós, 2000.

Ladegaard Knox, J.B., "Sculpting reflection and being in the presence of mystery", *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 6, 2016, 53-79.

Lahav, R., *Stepping out of Plato's cave*, Hardwick, Loyev, 2016.

- *What is Deep Philosophy?* Hardwick, Loyev, 2021.

Macera Garfia, F., "El lenguaje en la Orientación Filosófica (2)", *Revista ETOR* 4, Sevilla, 2005, 97-100.

Madrid, M.E., "Multiculturalism, extreme poverty, and teaching p4c in Juchitan: a short report on research", *Childhood & Philosophy*, 4 (8), 2008, pp. 125-135.

Marinoff, L., "Dada as Philosophical Practice and Vice Versa", Amir, L. (ed.): *New frontiers in Philosophical Practice*, Cambridge, Cambridge Scholar Press, 2017, pp. 4-33.

- *Más Platón y menos prozac*, Madrid, Suma de Letras, 2002.

- On the emergence of Ethical Counselling: Considerations and Two case studies", Lahav, R. - Tillmanns, M. V. (eds.): *Essays on Philosophical Counselling*. University Press of America, Londres y Nueva York, 1995, 171-191.

- *Philosophical Practice*, New York, Academic Press, 2002.

- "Philosophical Practice during the pandemic", *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 14, 2023, 129-157.

Marinoff, L.- Ikeda, D., *El filósofo interior. Conversaciones sobre el poder transformador de la filosofía*, Barcelona, Ediciones B, 2014.

Mounier, E., *El personalismo. Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002.

O'Donaghue, D., "Catastrophic philosophy: Can philosophy speak or must it remain silent?", Barrientos Rastrojo, J. (ed.): *Philosophical Practice*, X-XI, Sevilla, 2006, pp. 117-126.

Pollastri, N., "From Hegel to Improvisation. On the Method Issue in Philosophical Consultation" en Barrientos Rastrojo, J. (ed.): *Entre Historia y Orientación Filosófica II*, Sevilla: X-XI, 2006, pp. 19-30.

- *Il pensiero e la vita*, Milán, Apogeo, 2004.

- "In consulenza da un filosofo, per dar senso al racconto dell'esistenza" en Montanari, M.: *La consulenza filosofica: ¿terapia o formazione?*, Roma, L'orecchio di Van Gogh, 2006, pp. 15-24.

- Pradas, J., “Autoayuda: ¿el futuro de la filosofía? Reflexiones a propósito de Lou Marinoff”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 5, 2007, 35-45.
- Robertson, D., *How to think like a roman emperor*, Londres, St. Martins Griffin, 2019.
- Raabe, P., *Issues in Philosophical counseling*, Westport, Praeger Publisher, 2002.
- *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Westport, Praeger Publisher, 2001.
- Ruiz Curiel, D., “Acción conejo” en Barrientos Rastrojo, J. – Ordóñez Gacía, J. – Macera Garfía, F., *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix, Sevilla, 2005, 127-133.
- “Filosofía-psicoanálisis versus asesores filosóficos-psicoterapeutas”, *Revista ETOR*, 1, 2003, 135-142.
- Sarmiento Aponte, V., “Repensar la formación carcelaria en Colombia desde una perspectiva filosófica”, *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 14, 2023, 17-40.
- Schefczyk, M., “Philosophical counseling as a critical examination of life-directing conceptions” en Lahav, R. - Tillmanns, M.V. (eds.), *Essays on Philosophical Counselling*, New York, University Press of America, 1995, 75-84.
- Schuster, S., *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Westport, Praeger Publisher, 1999.
- Scruton, R., “The Return of the Sophist”, *The Times*, 11/8/1997 Reimpreso en *Practical Philosophy*, 1.1 (6/6/1998). Disponible online en <http://www.society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/1-1%2006%20Scruton%20-%20Sophist.pdf>. Último acceso 18 de mayo de 2023.
- Shibles, W., “The philosophical practitioner and emotion”, Curnow, T. (ed): *Thinking through Dialogue*, Oxted, Practical Philosophy Press, 1999, 50-57.
- Sumiacher, D., “Prólogo” en Achenbach, G.: *La práctica filosófica*, Ciudad de México, Cecapfi, 2021, 5-30.
- Vidarte, F. J. - Rampérez, J. F., *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Síntesis, 2005.



*The Spanish penitentiary network in the XXI century:
therapeutic and educational intervention programs*

*La red penitenciaria española en
el siglo XXI: programas de
intervención terapéutica y educativa*

MARÍA DOLORES RIVEIRO LEMA

dolores.riveiro.lemma@urjc.es
Universidad Rey Juan Carlos

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.008>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 125-142



Recibido: 15/02/2023

Aprobado: 15/09/2024

Este artículo se ha realizado en el marco del contrato PREDOC20 de la Universidad Rey Juan Carlos y del Proyecto de Cooperación al Desarrollo «Filosofía en Prisión. Aprender a pensar, saber vivir. II Edición», coordinado por las profesoras Delia Manzanero y Marta Albert, que tuvo como precedente el Seminario sobre el concepto de Persona y Justicia celebrado en el Centro Penitenciario Madrid 6 (Aranjuez) en 2018-2020.

Resumen

Se ofrece en este artículo una revisión sucinta de los proyectos de intervención terapéutica y educativa que se están implementando en la red penitenciaria española, tanto acciones de protección del sujeto como acciones de protección social, para dar a conocer el alcance de esta intervención rehabilitadora y su adecuación en el cumplimiento de la normativa penitenciaria; con atención a las especificidades del contexto de aplicación (tipología de los presos e infraestructuras carcelarias).

Palabras clave: cárceles españolas, siglo XXI, intervención terapéutica y educativa

Abstract

This article offers a brief review of the therapeutic and educational intervention projects that are being implemented in the Spanish penitentiary network, both subject protection actions and social protection actions, in order to show the scope of this rehabilitative intervention and its adequacy in compliance with prison regulations; with attention to the specificities of the context of application (type of prisoners and prison infrastructures).

Keywords: Spanish prisons, XXI century, therapeutic and educational intervention..

Introducción

La que debería ser la línea vertebradora del funcionamiento del sistema penitenciario quedó ya establecida en la Constitución Española de 1978, en especial, en el artículo 25.2: «Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social». De modo que la ejecución del castigo se vincula ya en la Carta Magna al compromiso de favorecer la resocialización, para lo que se garantiza el derecho de los presos a un trabajo remunerado, «así como al acceso a la cultura y al desarrollo integral de su personalidad». En el resto de los documentos que completan la base reguladora del sistema carcelario español se reincide en este enfoque de la privación de libertad como un periodo punitivo y a la vez de tratamiento, en el que desde la Administración Penitenciaria se deben activar los mecanismos rehabilitadores necesarios para minimizar el riesgo de reincidencia.¹

La intervención terapéutica y educativa se propone, por tanto, ya en el marco jurídico español como la herramienta más efectiva no solo para garantizar una adecuada resocialización, sino también para preservar el orden de un microsistema tan regulado como la cárcel sin hacer uso de métodos coercitivos extremos. Un tratamiento pedagógico adecuado favorece la implantación de medidas disciplinarias y de hábitos saludables en las relaciones humanas y al tiempo, la consecución de avances estables en la autorregulación de la conducta.

Cierto es que en la literatura penitenciaria resulta controvertida en la misma jerarquización de las prioridades. No han faltado autores que han defendido que el sistema penitenciario español debería dedicar más recursos al tratamiento de los presos que al mantenimiento de la seguridad, aunque esto conllevara un aumento del índice de prófugos y de la violencia carcelaria; que podría revertirse, como suele defenderse desde esta misma línea doctrinal, a medida que se estabilizaran los pro-

¹ La Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (modificada por última vez el 1 de julio de 2003); el Real Decreto 190/1996, de 9 de febrero, por el que se aprueba el Reglamento Penitenciario y sus correspondientes modificaciones y el Real Decreto 840/2011, de 17 de junio, por el que se establecen las circunstancias de ejecución de las penas de trabajo en beneficio de la comunidad y de localización permanente en centro penitenciario, de determinadas medidas de seguridad, así como de la suspensión de la ejecución de las penas privativas de libertad y sustitución de penas.

gramas pedagógicos y empezaran a evidenciarse sus beneficios en la corrección de la conducta (González Sánchez 2012: 369).²

El preso siempre ha sido una figura muy estigmatizada socialmente y el alcance de este prejuicio poco ha mutado pese a los indudables avances que se han ido implementado en las últimas décadas en la modernización de las prisiones y la capacitación funcionarial, el incremento y diversidad de los planes formativos para la población reclusa y la mejora de la conectividad social, sobre todo a través de la acción del voluntariado. Sigue habiendo una fuerte reticencia a confiar en las posibilidades reales de reinserción de sujetos que han quebrado los vínculos con la sociedad de acuerdo con la disciplina penal, aunque hayan saldado su deuda jurídica con el sistema y el miedo y el escepticismo operan como factores discriminatorios.

La estigmatización de la figura del preso se ha convertido incluso en un problema terminológico. Algunos autores evitan el uso de léxico taburizado —‘preso’, ‘reo’, ‘condenado’, ‘presidiario’ o ‘recluso’— y optan por importar conceptos de otros campos, recurrir a la creación de neologismos o al uso de perífrasis, como ‘persona privada de libertad’, alternativas verbales con las que se busca poner el énfasis en la condición inherente de persona y no en la condición circunstancial de preso. Aunque también hay investigadores que se muestran contrarios a este intervencionismo lingüístico; como González Sánchez, por ejemplo, que desde las Ciencias Sociales reivindica priorizar la precisión comunicativa, supliendo la percepción de voz ‘despectiva’ por la percepción de voz simplemente ‘descriptiva’: los eufemismos «son palabras que claramente tienen su origen en la burocracia que gestiona las cárceles, y pueden ser apropiadas para esos fines, pero no parece que lo sean para fines científicos» (2012: 356).

Enfocando el problema con pragmatismo, no hay duda de que la salida de mayor rendimiento social no es la marginación, sino velar porque el tiempo que los penados estén prisión se cumplan las prescripciones normativas en materia penitenciaria en lo referente a tratamiento y reeducación. Como sociedad hemos de considerar que, si no se discriminan los factores que han conducido al encarcelamiento y se aplican las medidas rehabilitadoras adecuadas a cada caso, la corrección del comportamiento delictivo queda poco menos que en manos del azar y de la capacidad natural de arrepentimiento del sujeto.

Así pues, de acuerdo con el marco jurídico penitenciario, debería ser responsabilidad de los funcionarios no solo realizar acciones de vigilancia que garanticen la seguridad en las cárceles e impidan disturbios internos y fugas, sino también

² González Sánchez, Ignacio, «La cárcel en España: mediciones y condiciones del encarcelamiento en el siglo XXI», *Revista de Derecho Penal y Criminología*, n.º 8, 2012, pp. 351-402.

asumir el rol de agentes educativos y socializadores durante el periodo de custodia de los presos. Este rol comprende igualmente el compromiso de alentar al recluso a que se convierta en un sujeto activo durante su proceso de rehabilitación, es decir, a que asuma la culpa y coopere para que se obre la transformación, aprovechando todos los recursos que el sistema pone a su servicio. No obstante, la intervención socioeducativa carcelaria sigue arrastrando las deficiencias señaladas ya por Alejandro Ayuso a comienzos de este siglo: indefinición de los objetivos de los planes educativos, de los marcos de referencia y de los sistemas de evaluación; falta de compromiso y de motivación; «inercia y cansancio derivados de la ausencia de identidad laboral y de valoración positiva de que lo que se hace sirve para algo» y en general, falta de retroalimentación acerca de los resultados y de las expectativas entre los agentes implicados (2001: 95).³

La red penitenciaria española: tipología de los presos e infraestructuras carcelarias

Tipología de los presos

Según los datos estadísticos sobre población reclusa recogidos en el último informe de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (SGIP),⁴ fechado en enero de 2024, en las cárceles españolas⁵ cumplen condena un total de 56 979 presos: 52 972 (93 %) hombres y 4007 (7 %) mujeres. De esta cifra global, 17 791 son extranjeros. Atendiendo al grado de clasificación: 527 reclusos están en régimen de primer grado; 33 618, de segundo grado; 8567, de tercer grado y 3153, sin clasificar. En la distribución por edades, el grupo más numeroso lo constituyen los penados de 31 a 40 años (13 679), seguidos muy de cerca por los penados de 41 a 50 años (13 197), a una distancia cuantitativa ya significativa de los siguientes grupos de edad: los reclusos de 51 a 60 años (7298), de 26 a 30 (5243), de 21 a 25 (3263), de 61 a 70 (2200), de más de 70 (617) y de 18 a 20 años (368).

³ Ayuso, Alejandro, «La intervención socioeducativa en el tratamiento penitenciario», *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, n.º 6, 2001, pp. 73-99.

⁴ Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (SGIP), *Datos estadísticos de la población reclusa. Enero 2024*, 2024. Disponible en: «<https://www.institucionpenitenciaria.es/documents/20126/1167174/ENERO+2024.pdf/57fa8228-6ccc-81fa-18bc-ad64b54ebd0d?version=1.0>» [última consulta, 28/02/2024]

⁵ Se incluyen las cárceles bajo la Administración General del Estado y también las cárceles administradas por la Comunidad Autónoma de Cataluña y la Comunidad Autónoma del País Vasco, aunque tengan transferidas las competencias en materia penitenciaria desde diciembre de 1983 y octubre de 2021, respectivamente.

Los 84 presos condenados en aplicación del Código Penal derogado responden a la siguiente tipología delictiva: contra las personas (31), contra la propiedad (25), contra la seguridad interior (15), contra la libertad sexual (6), contra la seguridad del tráfico (3), contra la salud pública (2) y por faltas (2). En la población penada de acuerdo con la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de diciembre, del Código Penal, que afecta a un total de 45 781 presos, los delitos contra el patrimonio y el orden socioeconómico constituyen la principal fuente de criminalidad (17 425 casos), seguidos de los delitos contra la salud pública (7444) y los delitos y faltas de violencia de género (5113). El resto de los casos responden a muy diversa etiología: delitos contra la libertad sexual (4047), el homicidio y sus formas (3293), las lesiones (2008), los delitos contra el orden público (1983), contra la seguridad del tráfico (1447), resto de delitos (1052), contra la Administración de Justicia (911), contra la libertad (592), falsedades (476), contra la Administración y Hacienda Pública (235), no consta delito (173), contra las relaciones familiares (163) y por faltas (19). De modo que, cerca ya de dar término al primer cuarto siglo XXI, la mayor parte de las condenas son consecuencia de delitos contra el patrimonio (38 %), como ha venido sucediendo en las últimas décadas de acuerdo con los datos estadísticos recogidos en los informes de la SGIP.

Siguiendo el *Informe del Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes (CPT)* del año 2021,⁶ en 2011 había en las cárceles españolas 73 157 reclusos en unas infraestructuras penitenciarias con 65 077 plazas y en diciembre de 2020 la población penada, incluida la de Cataluña, que ya tenía transferidas en aquellos momentos las competencias en materia penitenciaria, se situaba en 47 300 presos en una red de cárceles con capacidad para albergar 73 794 reclusos. Sobre las razones de la disminución de la población penitenciaria, el CPT arguye que se debe a «los esfuerzos específicos invertidos en el aumento del uso de medidas no privativas de libertad, como las sanciones comunitarias y la vigilancia electrónica, así como las reformas legislativas que han reducido la duración de las penas para una serie de delitos penales» (*Informe CPT 2021*: 31).

El perfil mayoritario entre la población penada recluida en las cárceles españolas es el de los varones de entre 31 y 50 años, procedentes con frecuencia de ambientes deprimidos, con bajo nivel educativo y cualificación profesional y escasas habilidades sociales, entre los que hay una alta tasa drogodependencia y cada vez mayor número de extranjeros,⁷ a veces con la limitación añadida del desconocimiento del idioma.

⁶ *Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes (CPT), Informe al gobierno español sobre la visita realizada del 14 al 28 de septiembre de 2020*, 2021. Accesible en: «<https://rm.coe.int/1680a47a78>» [última consulta: 23/02/2024]

⁷ Entre el año 2016 y el año 2020 el número de presos extranjeros en las cárceles españolas se mantuvo alrededor del 28 % (*Informe del CPT 2021*), ahora alcanza el 32 %, según el cálculo extraído de los datos que se consignan en el informe del año en curso de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias.

Infraestructuras carcelarias

La red penitenciaria española está bajo la dirección de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (SGIP) y se compone en este momento de 69 prisiones ordinarias (que aglutinan el mayor número de presos), 33 centros de reinserción social (destinados al cumplimiento de penas en régimen abierto), 3 unidades materno-infantiles (donde las presas cohabitan con sus hijos, hasta que los menores cumplen los tres años) y 2 hospitales psiquiátricos penitenciarios.⁸

Incluso siendo el marco normativo general el mismo, las condiciones de vida de los internos pueden diferir sustancialmente de unas cárceles a otras: por la tradición y modernidad del centro penitenciario; la localización; los planes movilidad; la capacitación y compromiso de la dirección, el cuerpo jurídico, administrativo y de seguridad y del equipo educativo y terapéutico; el número de reclusos y su tipología; las dinámicas estructurales y de socialización; los programas de atención a los colectivos más vulnerables; el régimen de visitas; las medidas para el control de la violencia y tantos otros factores orgánicos, entre los que tienen un peso específico las medidas y recursos materiales y humanos destinados a la intervención educativa y terapéutica.

La población penitenciaria constituye un colectivo de salud precaria por la alta incidencia de la drogodependencia, mayor tasa de tabaquismo (asociado al incremento de los niveles de ansiedad), la falta de ejercicio y en general, por la dificultad para establecer en un estado de privación de libertad hábitos de vida saludables. Agudiza el problema que la atención sanitaria en las cárceles siga teniendo un carácter muy elemental: las consultas tienden a ser breves, hay una mayor restricción en el acceso a pruebas diagnósticas y a consultas de medicina especializada y un riesgo más alto de contagio de enfermedades infecciosas (González Sánchez 2012: 371-372).

La droga es el factor de mayor incidencia en los índices de criminalidad y también un factor desestabilizante para la vida en prisión, porque afecta a las condiciones sanitarias y de seguridad —propicia el estallido de conductas violentas y desencadena dinámicas que frenan los procesos de resocialización—. Aunque el consumo también es ilegal en prisión y desde el año 1996 se dispensa metadona en las cárceles españoles, la prevalencia sigue siendo demasiado alta.

La mayoría de las mujeres cumplen condena en uno de los 41 módulos específicos dentro de las cárceles ordinarias, pero las condiciones de vida suelen ser bastante más restrictivas que en las cárceles femeninas y en las unidades de madres, porque se

⁸ Incluidas las cárceles catalanas y vascas.

concede a los hombres, la población reclusa mayoritaria, prioridad en el uso de los espacios comunes donde se realizan las actividades deportivas y formativas e incluso en el acceso a la enfermería. Los mecanismos de control y la intervención pedagógica están orientados también preferentemente al perfil criminal masculino.⁹ Debido al reducido número de cárceles para mujeres, solo 4 en todo país, entre la población reclusa femenina se da también una mayor tasa de dispersión territorial, que tiene importantes consecuencias no solo en la misma preservación de los vínculos familiares, sino también jurídicamente, porque la situación de desarraigo a la que arrastra el traslado de unas comunidades a otras dificulta el acceso a la concesión del tercer grado. Por otro lado, la mayor responsabilidad de la mujer en el cuidado de los hijos, tan determinada culturalmente, sitúa a este colectivo en una situación afectiva y emocional de máxima vulnerabilidad. Según la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, el 80 % de las presas de las cárceles españolas son madres (25).¹⁰ Como señala Delia Manzanero, las mujeres privadas de libertad están sujetas no solo por ataduras físicas, sino también por ataduras heredadas, por las prisiones internas: «espacios privados de aislamiento y desamparo mucho más restrictivos que las propias cárceles» (2023: s. p.).¹¹

El objetivo de la SGIP es evolucionar hacia centros autosuficientes y adecuados a las exigencias funcionales del presente, lo que obliga a la red penitenciaria española a mantenerse abierta a un continuo reajuste de espacios, efectivos y recursos y a un diálogo vivo con la sociedad y con la población penada. La cárcel es un espacio de regulación extrema, también en lo que se refiere al reparto de roles y a la jerarquía de poder. En la legitimación del discurso, cuando se dan visiones equidistantes, tiene mucho más predicamento la palabra de los funcionarios, en tanto representantes institucionales de la ley y la justicia, que la palabra del preso, cuya veracidad se cuestiona por defecto. No obstante, no parece posible mejorar el sistema penitenciario sin dar voz a los internos, de ahí que el CPT incluya como parte elemental de su metodología entrevistas personales con la población penitenciaria.

Con frecuencia se reincide en la idea de que la cárcel es una sociedad dentro de otra sociedad, donde operan reglas específicas y a veces con un alto grado de opacidad. Por esta razón, las posibilidades de que se implementen las mejoras propuestas

⁹ En el último informe del CPT se cuestiona incluso la adecuación pedagógica y profesional de los programas de educativos de las cárceles de mujeres, como en el caso del Centro Penitenciario de Mujeres de Ávila: «las autoridades españolas deberían ofrecer a las mujeres reclusas un mayor acceso a actividades y cursos de valor profesional en la comunidad y no solo cursos estereotipados de género como costura y cocina» (2021: 89).

¹⁰ APDHA, *Informe sobre la situación de las mujeres presas. Tratamiento y derechos de las mujeres privadas de libertad en los centros penitenciarios de España y Andalucía*, Sevilla, Comunicación APDHA, 2020.

¹¹ Manzanero Fernández, Delia, *Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023.

por agentes no vinculados intrínsecamente al sistema carcelario poco dependen de la rigurosidad de las investigaciones. Si bien es cierto que algunos trabajos constituyen una llamada de atención necesaria, la capacidad de respuesta a esa llamada obedece a un complejo entramado burocrático que trasciende los límites operativos de la investigación científica. Otro problema es la lentitud jurídico-administrativa en el ámbito penitenciario, el tiempo que transcurre desde que se valida una propuesta de mejora hasta que se implementa: por falta de recursos, desidia institucional o la simple preocupación que acarrea introducir cambios en un sistema en el que prevalecen tan altos estándares de seguridad hasta que no se descarta cualquier factor de riesgo emergente.

Los acción educativa y terapéutica en las cárceles españolas

Las iniciativas educativas y terapéuticas orientadas a revertir las conductas disruptivas y favorecer una resocialización efectiva revisten en el entorno penitenciario de sus propias especificidades. A través de la acción reeducadora debe perseguirse un cambio profundo en el individuo, no solo en su capacitación intelectual y profesional, sino también moral, emocional y social. De forma que, de manera crítica y libre, abrace los valores cívicos y éticos como dogma de vida y la única alternativa consolidable a largo plazo para su redignificación personal y social. El cumplimiento de la pena no redignifica al sujeto socialmente, ni siquiera frente a sí mismo, simplemente pone fin al periodo de castigo. Pero si solo ha operado la función punitiva, si no se ha alcanzado el objetivo de la acción reeducadora, al otro lado de los muros de la cárcel el exconvicto seguirá preso de un autoconcepto pernicioso y, en el peor de los casos, se habrá reforzado también la inclinación a perpetuar la conducta delictiva: «La libertad requiere esfuerzo y conflicto. La libertad a veces puede ser aterradora, porque podemos transitar por ideas que no germinan nunca» (Manzanero Fernández 2023: 137).

Al margen de la compleja red de variables susceptibles de entorpecer el proceso de reinserción, no hay duda de que el obstáculo de mayor calado es la negativa del convicto a superar la condición delincuente: el estancamiento en el estado de victimización. No reincidir requiere, necesariamente, de voluntariedad. Pero también la voluntad puede trabajarse, mostrándole al preso alternativas vitales que le devuelvan la esperanza de alcanzar una imagen más humana y esperanzadora de sí mismo. El proceso educativo debe comenzar siempre con una profunda reflexión que conduzca a discriminar los factores que condujeron al acto delictivo y al reconocimiento de la responsabilidad individual, sin paliativos.

La extrema regulación de la vida en prisión, orientada a garantizar la seguridad y eludir los conflictos internos, no estimula sin embargo la participación y la voluntariedad del sujeto: «En contra de lo que habitualmente se piensa en el ámbito jurídico y criminológico, este proceso de desocupación e inactividad desemboca, lamentablemente, en una situación de dependencia creciente, despersonalización, baja autoestima y alta labilidad emocional» (Gil Cantero 2010: 55).¹² Como dijo Arnanz Villalta, a pesar de las muchas «declaraciones políticas y formulaciones legales» en favor de la resocialización a través del tratamiento terapéutico y educativo, en muchos casos el tiempo en prisión es «un tiempo de nihilismo y de cierto destrozo personal» (2005: 7).¹³

El conocido como estado de ‘prisonalización’, provocado por la pérdida de control sobre las acciones más elementales, conduce a una dependencia aguda de las consignas del sistema que se traduce en una progresiva aniquilación de la voluntad: «La falta de asunción de responsabilidades por parte de los presos, continuada, sistemática y durante años termina por provocar sujetos inmaduros, con nulas iniciativas, apáticos, sin capacidad para valerse por sí mismos» (Gil Cantero 2010: 55). La falta de motivación para el estudio se asocia también frecuentemente a la incapacidad de los presos para convertirse en agentes responsables de su proceso rehabilitador. Situación que solo podría revertirse con un seguimiento pedagógico individual y sistemático.

Sabemos que la reeducación más efectiva a largo plazo pasa por retomar el contacto con la propia vida y dar a los esfuerzos educativos proyección fuera de la cárcel. En esta dirección, desde la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias se promueven diferentes acciones educativas y planes de captación entre la población reclusa menos motivada, que se reseñan en la tabla siguiente:

¹² Gil Cantero, Fernando, «La acción pedagógica en prisiones: posibilidades y límites», *Revista Española de Pedagogía*, vol. 68, n.º 245, enero-abril 2010, pp. 49-64. <https://doi.org/10.22550/2174-0909.2462>

¹³ Arnanz Villalta, Enrique (coord.), *Jóvenes y prisión*, *Revista de Estudios de Juventud*, n.º 69, 2005, p. 7.

LÍNEA DE ACTUACIÓN	ACTIVIDADES	CURSO 2021/2022					
		HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%
			36767		2429		39196
ENSEÑANZAS NO UNIVERSITARIAS	ENSEÑANZAS INICIALES DE ED. BÁSICA P. A.	6956	18,9	745	30,6	7701	19,6
	EDUCACIÓN SECUNDARIA	2589	7,0	244	10,0	2833	7,2
	OTRAS: Bachiller, FP, EOI	1231	3,3	138	5,6	1369	3,4
	TOTAL ENSEÑANZAS ESCOLARES	10776	29,3	1127	46,4	11903	30,3
ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS	ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS	837	2,2	71	2,9	908	2,3
OTRAS ENSEÑANZAS	OTRAS ENSEÑANZAS	976	2,6	110	4,5	1086	2,7
TOTAL MATRICULADOS		12589	34,2	1308	53,8	13897	35,4

Datos de la población reclusa matriculada en el curso escolar 2021/2022

Fuente: Secretaría General de Instituciones Penitenciarias

En las cárceles españolas se imparten en este momento diferentes programas educativos de alfabetización, consolidación de conocimientos, Educación Secundaria, programas de alfabetización y castellano dirigidos a los reclusos extranjeros, Bachillerato, ciclos formativos de Grado Medio y Superior y enseñanzas de la Escuela Oficial de Idiomas. La coordinación de la acción educativa entre la Administración Penitenciaria y las Administraciones Educativas Autonómicas se lleva a cabo a través de convenios de colaboración y de las Comisiones Mixtas de Coordinación y Seguimiento, que tienen por objetivo adecuar el servicio educativo a las necesidades de cada establecimiento penitenciario.

Como pauta ordinaria, a su ingreso en prisión, se evalúa el nivel de instrucción y el perfil educativo de los penados sin titulación y se determina a qué ciclo de enseñanza obligatoria deben ser adscritos. La Formación Profesional, gestionada por la entidad estatal de ‘Trabajo Penitenciario y Formación para el Empleo’, se postula también en el ámbito carcelario como una de las alternativas más idóneas para mejorar la cualificación profesional y las posibilidades de empleabilidad —aunque

el número de familias profesionales ofertado es amplio, se orienta la elección hacia aquellas que ofrecen mejores expectativas de inserción sociolaboral—. Igualmente, desde prisión los reclusos que reúnen los requisitos pueden acceder, en las mismas condiciones que el resto de los ciudadanos, a la enseñanza reglada universitaria y a cursos formativos de verano a través del convenio de colaboración de Administraciones Penitenciarias con la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y la Secretaría General de Universidades.

Algunos centros penitenciarios cuentan con módulos específicos de estudio en los que conviven, preferentemente, internos que cursan enseñanzas oficiales de Secundaria, Bachillerato o estudios universitarios. Se procura que estos módulos dispongan de infraestructuras y de una regulación interna adecuadas al nivel de exigencia (como, por ejemplo, el acceso a la «Plataforma educativa ALF-ÁGORA» de la UNED para los estudiantes de grado). La permanencia en estos módulos está supeditada por lo común al rendimiento académico y al cumplimiento de unas normas regimentales más estrictas. En las unidades de madres, donde conviven los menores de tres años con sus progenitoras, la Administración Penitenciaria también garantiza la formación infantil en unidades educativas específicas, aunque se prioriza la incorporación de los menores a la red de escuelas públicas.

Además de formación reglada, en las cárceles españolas se imparten enseñanzas complementarias, diferentes cursos y programas de enseñanza no formal destinados en su mayoría a mejorar la capacitación profesional de la población reclusa:

- Programa Aula Mentor: no exige una titulación mínima de acceso y el trabajo con medios telemáticos permite al interno adecuar el ritmo de estudio a su nivel y disponibilidad.
- Cursos de idiomas no reglados: se ofertan tanto lenguas extranjeras, preferentemente inglés, como las lenguas cooficiales de las comunidades autónomas correspondientes.
- Campañas de educación vial: se persigue incrementar la sensibilidad hacia la preservación de los valores cívicos y las consecuencias de la conducción temeraria y favorecer la consecución del permiso de conducir o la recuperación del permiso por pérdida de puntos. La Ley de Seguridad Vial del año 2009 transfiere a la categoría de delito penado con cárcel lo que antes se consideraba una falta administrativa.

- Acciones para la Igualdad de Derechos entre Hombres y Mujeres: orientadas a fomentar la corresponsabilidad y a la superación de las barreras que lastran la inserción social femenina.
- Programa Ciberaulas Solidarias de la Fundación La Caixa: dirigido a la alfabetización digital de la población reclusa.
- Programa de Fomento de la Lectura: orientado a afianzar el hábito lector. Todos los centros penitenciarios españoles disponen de una biblioteca, donde además de libros de diversa tipología genérica y escritos o traducidos a diferentes lenguas, se ofrecen materiales audiovisuales y diversas publicaciones periódicas.

Buena parte de la actividad rehabilitadora en prisión se gestiona y lleva a término a través de la colaboración de la Administración Penitenciaria y las llamadas Entidades del Tercer Sector, canalizada por medio del Consejo Social Penitenciario. Este Consejo, además de órgano proveedor de recursos materiales y humanos, funciona como enlace operativo con las familias de los presos y la sociedad a través de diferentes campañas de sensibilización. El último Consejo Social Penitenciario, constituido en 2021 y vigente hasta 2025, está conformado en tanto entidades representantes del Tercer Sector por: UNAD (Unión Española de Asociaciones y Entidades de Atención al Drogodependiente), la Fundación Horizontes Abiertos —da auxilio a personas sin recursos con enfermedades crónicas o terminales y a otros colectivos en riesgo de exclusión social severa—, Cruz Roja Española, Caritas Española, Proyecto Hombre —ayuda al tratamiento y reinserción de personas adictas y da soporte a sus familias—, Fundación ADSIS —coordina varios programas de acción social, cooperación al desarrollo y comercio justo—, Plena Inclusión —lucha por los derechos de la población con discapacidad intelectual—, Fundación ATENEA —promueve la mejora de la calidad de vida de las personas en riesgo de exclusión severa—, Confederación Salud Mental España y la Fundación Diagrama — que orienta la intervención psicosocial a los colectivos vulnerables—.

Según los datos de la SGIP, entre 2022 y 2023 se dieron de alta 1007 ONG y otras entidades colaboradoras para llevar a prisión 1438 programas de intervención en las diferentes áreas de colaboración —inserción laboral, integración social, acciones dirigidas a colectivos vulnerables, programas sanitarios y con drogodependientes, programas educativo-formativos, etc.— en los que participan 7418 voluntarios y profesionales de diversos ámbitos. Sirva de ejemplo el proyecto «Filosofía en Prisión», financiado por el Servicio de Cooperación al Desarrollo y Voluntariado de la Univer-

sidad Rey Juan Carlos, coordinado por Delia Manzanero y Marta Albert, que opera en centros penitenciarios de Madrid y Toledo: con estos talleres de filosofía aplicada se persigue mejorar la calidad de vida de los reclusos a través de un trabajo de prospección intelectual y emocional, que hace emerger la vulnerabilidad humana y refuerza la confianza en la educación como matriz del cambio personal y social —«trabajar en lo que significa volver a empezar» (Manzanero Fernández 2023: 134)—.¹⁴

Los programas de tratamiento comprenden un amplio catálogo de intervenciones de carácter socioeducativo y/o terapéutico, aunque el grado de relevancia o adecuación tiene mucho que ver con la evaluación diagnóstica inicial y el seguimiento del Programa Individualizado de Tratamiento (PIT). Hay programas integrales adscritos a un módulo o departamento concreto, otros centrados en colectivos con necesidades específicas y otros focalizados en el tratamiento de determinadas conductas delictivas, además de intervenciones específicas con las que se trata de dar respuesta a las necesidades de cada centro.

Según el último *Informe General de Instituciones Penitenciarias* del Ministerio del Interior, publicado en 2021,¹⁵ los principales programas de tratamiento en los centros penitenciarios españoles se vinculan a la acción de los módulos de respeto; las unidades terapéuticas; la atención a la discapacidad física, sensorial, psicosocial o intelectual; la prevención de suicidios; al programa de régimen cerrado; al programa Ser Mujer;¹⁶ a la intervención con jóvenes; al programa para la población penitenciaria extranjera; a la atención a la violencia de género (PRIA); al control de la agresión sexual (PCAS); a los programas de intervención en delitos económicos (PIDECO); a los programas para combatir la pornografía infantil; a la terapia asistida con animales (TACA); a la resolución dialogada de conflictos; a la preparación de permisos de salida; a la deshabitación al alcohol y al programa de juego patológico, destinado al tratamiento de la ludopatía.

La historia de los módulos de respeto comienza en el Centro Penitenciario de León en el año 2001. El reglamento prohíbe expresamente cualquier manifestación de violencia y es más severo con el consumo de drogas que en los módulos ordina-

¹⁴ En los documentales «Filosofía en Prisión I», «Filosofía en Prisión II» y «Filosofía en Prisión III» se van entretejiendo, a través de diferentes voces y perspectivas, las líneas maestras del proyecto.

¹⁵ Ministerio del Interior, *Informe General de Instituciones Penitenciarias*, Madrid, Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado, 2021.

¹⁶ En su último informe, el CPT advierte a las autoridades españolas de que la excesiva formalidad burocrática está impidiendo una implementación racional de este programa: «La delegación del CPT [...] se sorprendió al saber que en una prisión exclusivamente de mujeres no era posible llevar a cabo el programa estructurado “Ser mujer”, que pretendía abarcar, entre otras cosas, cuestiones de independencia económica, autoestima, asertividad, anticoncepción y salud mental. La razón fue la dificultad de encontrar un grupo cerrado de hasta 15 mujeres que pudieran inscribirse juntas en el programa durante 18 meses. Este enfoque parece bastante formalista y el CPT considera que debería haber un grado de flexibilidad para poder llevar a cabo el programa con un grupo ligeramente más pequeño y quizás de forma modular en segmentos de seis o nueve meses, si es factible» (2021: 90).

rios; como su nombre indica, el objetivo prioritario de estos espacios es despertar la conciencia ciudadana educando en valores positivos. La adscripción a un módulo de respeto exige al interno la firma de un contrato de ingreso y el compromiso de cumplimiento del Programa Individualizado de Tratamiento (PIT), al que queda supeditada su permanencia. El preso se convierte así en el agente fundamental del cambio y en el principal responsable de la preservación de la calidad de vida del módulo, a través de un ejercicio conductual de colaboración y responsabilidad. Se procura, al tiempo, que los funcionarios se alejen del viejo estereotipo de carcelero y se conviertan en guías en el proceso de recuperación.

En los módulos terapéuticos se persigue alejar al recluso del universo de comportamientos disruptivos al que conducen las drogas. Se diferencian tres tipos de módulos terapéuticos en función de la naturaleza del equipo multidisciplinar, la tipología de los presos y la selección metodológica: la unidad terapéutica y educativa, la comunidad terapéutica y el módulo terapéutico. Aunque en el primer caso se da entrada también a internos sin problemas de dependencia, el perfil mayoritario es el de drogodependiente y la tendencia en los últimos años ha sido creación de espacios terapéuticos mixtos en los que hombres y mujeres trabajan conjuntamente sus problemas de adicción, para garantizar la igualdad de derechos y favorecer la convivencia.

En las investigaciones sobre el estado de la educación en las cárceles españolas, no pocas veces se ha reseñado, tomando las palabras de Ligerio Lasa, que «las actividades dentro de prisión son esporádicas, puntuales, con pocos medios, con pocas plazas, poco útiles y, en ocasiones, sacadas adelante más por voluntad de terceras personas o entidades independientes que por la gestión de la administración» (2002: 92).¹⁷ El voluntariado plantea el problema de que el acercamiento pedagógico recae con frecuencia más sobre la buena voluntad que sobre una adecuada capacitación teórica y metodológica. Para solventar esta grieta del sistema, Gil Cantero propone profesionalizar la acción del voluntariado y al tiempo, priorizar los programas específicamente educativos frente a los programas terapéuticos —«A nuestro juicio, lo que hay que humanizar es al sujeto, no solo al castigo. Pero para ello hay que creer en sus posibilidades de cambio» (2010: 52).

El Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Humanos y Degradantes, creado en virtud del Convenio del mismo nombre (CEPT),¹⁸ ratificado por los Estados miembros del Consejo de Europa, incluye entre las múltiples recomendaciones que dirige al gobierno español en su informe del 2021, tras la visita realizada a nuestra red carcelaria entre el 14 y el 28 de septiembre del año

¹⁷ Ligerio Lasa, Juan Andrés, *La identidad robada. Análisis del discurso de los usuarios de programas de atención a drogodependientes dentro de las prisiones*, Madrid, Fundación CREFAT, 2002.

¹⁸ Firmado en Estrasburgo (Francia) el 26/11/1987 y ratificado por España el 02/05/1989.

2020,¹⁹ algunas que atañen directamente a la intervención pedagógica: redoblar los esfuerzos para mejorar la oferta de actividades dentro de cada módulo (52); considerar las aportaciones del preso en la elaboración y revisión de los PIT, para orientarlos con efectividad hacia actividades que faciliten su reinserción (54); dotar cada módulo de régimen cerrado y departamento especial de un equipo multidisciplinar a tiempo completo (educadores, psicólogos y trabajador social), intensificar su interacción con los reclusos y las acciones motivacionales (58); optimizar los procedimientos para identificar a los presos con problemas de aprendizaje (75); mejorar las competencias comunicativas de los funcionarios de prisiones (76); introducir medidas compensatorias para las reclusas desde un enfoque de género (85) y diversificar la oferta formativa (90), entre otras.

Conclusiones

Según los principios normativos que rigen en el ámbito penitenciario, el encarcelamiento además un tiempo punitivo debe ser un tiempo rehabilitador que devuelva al sujeto privado de libertad a la sociedad en condiciones de reinsertarse. La reconstrucción ha de comenzar con el reconocimiento del daño y la voluntad de asumir los pilares de la convivencia como una responsabilidad individual. Pero este trabajo de prospección debe acompañarse de una alternativa vital que permita *de facto* tomar otra dirección. Corresponde también al sistema penitenciario equilibrar las inercias carcelarias para que la prisionalización de los hábitos y de la capacidad de elección, necesarias para mantener la seguridad y el orden, no provoquen una despersonalización del sujeto que le incapacite para asumir su parte de responsabilidad en el proceso de rehabilitación.

Una buena parte de la población penitenciaria viene de lugares oscuros donde el sentimiento de humanidad se ha degradado y presenta carencias en la gestión de las emociones y en las habilidades comunicativas y sociales, además de bajo nivel cultural y cualificación profesional. A través de una adecuada intervención terapéutica y educativa se modulan habilidades y competencias, actitudes y valores; el preso aprende qué debe perder y qué debe ganar. Cuando se devuelve el sujeto a la sociedad sin que haya operado debidamente la intervención pedagógica, fracasa el sistema y muy probablemente, fracasará el sujeto: solo la educación puede inducir a una reestructuración vital mucho más profunda que la renuncia temporal a la libertad física.

¹⁹ Informe del Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes (CPT).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, *Informe sobre la situación de las mujeres presas. Tratamiento y derechos de las mujeres privadas de libertad en los centros penitenciarios de España y Andalucía*, Sevilla, Comunicación APDHA, 2020.

Arnanz Villalta, Enrique (coord.), *Jóvenes y prisión*, *Revista de Estudios de Juventud*, n.º 69, 2005. Accesible en: «<https://www.injuve.es/observatorio/economia-consumo-y-estilos-de-vida/no-69-jovenes-y-prision>» [última consulta: 19/02/2024]

Ayuso, Alejandro, «La intervención socioeducativa en el tratamiento penitenciario», *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, n.º 6, 2001, pp. 73-99.

Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes (CPT), *Informe al gobierno español sobre la visita realizada del 14 al 28 de septiembre de 2020*, 2021. Accesible en: «<https://rm.coe.int/1680a47a78>» [última consulta: 23/02/2024]

Gil Cantero, Fernando, «La acción pedagógica en prisiones: posibilidades y límites», *Revista Española de Pedagogía*, vol. 68, n.º 245, enero-abril 2010, pp. 49-64. <https://doi.org/10.22550/2174-0909.2462>

González Sánchez, Ignacio, «La cárcel en España: mediciones y condiciones del encarcelamiento en el siglo XXI», *Revista de Derecho Penal y Criminología*, n.º 8, 2012, pp. 351-402.

Ligero Lasa, Juan Andrés, *La identidad robada. Análisis del discurso de los usuarios de programas de atención a drogodependientes dentro de las prisiones*, Madrid, Fundación CREFAT, 2002.

Manzanero Fernández, Delia, *Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023.

Ministerio del Interior, *Informe General de Instituciones Penitenciarias*, Madrid, Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado, 2021.

Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (SGIP), *Datos estadísticos de la población reclusa. Enero 2024*, 2024. Accesible en: «<https://bit.ly/3VkJmVhD>» [última consulta, 28/02/2024]



Observaciones críticas sobre el capitalismo neoliberal, el sujeto político y las crisis sociopolíticas del siglo XXI. Una cartografía general del presente y el futuro de América Latina, Europa, África y Asia.

Critical observations on neoliberal capitalism, the political subject and the socio-political crises of the 21st century. A general cartography of the present and future of Latin America, Europe, Africa and Asia.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.042>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 143-172



1- NICOL A, BARRIA-ASENJO

Directora de la colección "Estudios Críticos Contemporáneos", Púrpura Ediciones, México.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>.

Corresponsal Author: E-mail: nicol.barriaasenjo99@gmail.com

2- FLORIAN MAIWALD.

Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn. E-Mail: flomai1@gmx.de

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-7738-4433>

3- JAVIER CAMARGO CASTILLO

Tecnológico de Monterrey, México.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8484-8273>.

E-Mail: javier.camargo@tec.mx

4- BRIAN DANIEL WILLEMS

Faculty of Humanities and Social Sciences,

University of Split, Croatia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2141-3854>

E-mail: bwillems@ffst.hr

5- FERNANDO A. T. XIMENES

Peace Center, UNTL, Dili, Timor-Leste

Email: fernandoximenes87@gmail.com

6- SIMONE A. MEDINA POLO.

Global Center for Advanced Studies.

E-mail: simone.polo@gcas.ie

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4029-1474>

7- GONZALO SALAS.

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0707-8188>.

E-mail: gsalas@ucm.cl

8- KRZYSZTOF KATKOWSKI

University of Warsaw. Orcid: 0000-0001-6816-5125.
e-mail: krzysztof.l.katkowski@gmail.com

9- JESÚS AYALA-COLQUI.

Universidad Científica del Sur, Lima, Perú.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

10- ANDREA PERUNOVIĆ

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1144-3088>.
perunovic.andrea@gmail.com



Recibido: 28/03/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

El presente texto tiene por objetivo rastrear, a través de la filosofía moral de Adorno, la posibilidad de actuar éticamente en un mundo falso, injusto y lleno de contradicciones. Con miras a ello, analizaremos primeramente las características de dicho mundo; acto seguido, presentaremos la necesidad de los individuos de proyectar sus actos en un mundo indeterminado para poder subjetivarse a través del acierto. Posteriormente, plantearemos que en una sociedad administrada con todas las variables fijadas no es posible que el individuo se subjetive. Por último, trazaremos las coordenadas para la emergencia del sujeto moral en un contexto de inmoralidad.

Palabras clave: Adorno, filosofía moral, individuo, ética, integración, subjetivación, mediación-

Abstract

The purpose of this text is to trace, through Adorno's moral philosophy, the possibility of acting ethically in a false, unfair and full of contradictions world. With a view to this, we will first analyze the characteristics of said world; Immediately afterwards, we will present the need for individuals to project their actions in an indeterminate world in order to be able to subject themselves through success. Subsequently, we will state that in a society managed with all the variables fixed it is not possible for the individual to subject himself. Finally, we will trace the coordinates for the emergence of the moral subject in a context of immorality.

Keywords: Adorno, moral philosophy, individual, ethics, integration, subjectivation, mediation.

I. Introduction

No country is an island. No war, crises, or ecological disaster is limited by national borders. Everything spills over. Nothing is contained. Firstly, this essay examined the various ways that crises “spill over” national, political, and financial boundaries, both in terms of past influence and future effect, paying special attention to the differences in the European, Latin American, and Asian contexts. Yet another step is also taken, as different theories of extra-territorial influence are themselves taken to task, showing how the way we understand the influence of one country on another illuminates preconceptions held about both national and international contexts. For example, Felwine Sarr’s idea of *Afrotopia* addresses how one issue facing understandings of Africa is that the continent is trapped in a double-bind between oppression and freedom: “The current debates about Africa are dominated by this double movement: a faith in a brilliant future and a consternation when confronted with a seemingly chaotic present fraught with a number of different convulsions” (Sarr xi). What is needed is a new metaphor for Africa’s different situations in the present and future, since “Africa lacks an autonomous and endogenous teleonomy resulting from its own reflection on its present situation, fate, and the future it will provide itself” (xii). The three main sections of this essay also attempt to develop specific metaphors to describe the effects of crises on different areas of the world.

For example, in the European context, an understanding of the post-political subject is seen to explain the dire lack of political will. On the other hand, for Latin America, focus is given to the double-influence of both inward of migration flows and disabling violence. In Asia, with a special focus on China, finance is seen as a key player, using the ideas of an unequal exchange and overexploitation in order to posit the question of whether China is actually a model socialist country. Yet, at the same time, the essay suggests that any differentiation between an “authentic” autochthonous metaphor for internal struggle and taking a metaphor from outside one’s self is a false one, and this too must be interrogated.

As Slavoj Žižek has argued in his essay “Sublimation and Dislocation: A False Choice,” the choice between seeing world-historical events in terms of others (the Haitian Revolution as the “fulfillment” of the French Revolution, or the “sublimation” of the French Revolution in the Haitian one) and seeing such events in

their “own” terms, in which historical “elements are thoroughly re-contextualized, integrated into a new symbolic and social space which confers on them a new meaning unrelated to the original meaning one can in no way ‘deduce’ this new meaning from the original one” (2024, 10) (the *dislocation* of his title) is not fruitful to peruse, since revolution actually arises from the conflict between one type of metaphor and the other. This is the “double-bind” that Farr mentions in relation to his *Afrotopia*, in which, as Žižek says, the tension between overdetermination and self-determination is “inscribed into the very heart of the revolutionary process” (11). All three sections of this essay develop this tension in its true revolutionary potential, rather than making the false choice of one type of understanding over another.

II. The Double Political Negation, or The Fall of the Political Subject. The Crises of the 21st Century in Europe

There seems to be no shortage of crises at the moment. What is interesting about the phenomenon that is commonly described under the term *crisis* is that it cannot usually be regarded as separate and isolated from other critical phenomena. For example, climate change cannot be understood as a phenomenon with clear territorial boundaries, as it is — to put it somewhat boldly — cosmopolitan in its own structural nature (albeit not in the positive connotation by which the term cosmopolitanism is commonly used). The COVID-19 pandemic also provides an apt example of this, not to mention the current wars in Ukraine and the Middle East. It is obviously true — and indeed empirically proven — that different nations are affected by the aforementioned crises to varying degrees. For example, as María Ramírez recently pointed out in an article in the *Guardian*, Catalonia is already struggling with severe periods of drought (Ramírez, 2024). During the COVID-19 pandemic, it also became clear that different countries were affected by the consequences of the pandemic to different degrees due to a differential distribution of relevant resources, which could have been organized differently. For example, Mike Ryan, one of the WHO’s top crisis managers, repeatedly denounced at the height of vaccine production that developing countries had not received the necessary vaccines (Schumann and Arzt, 2021). Nevertheless, many of the crises that humanity is currently facing are united by the fact that they are interrelated and cannot be viewed as isolated from one another — an aspect that economic historian Adam Tooze recently drew attention to with the term “poly-crisis” (Tooze, 2022).

If one intends to analyse the extent to which the European situation is shaped by the critical trends of the 21st century, it seems worthwhile to start from three historical turning points, which in turn go beyond the territorial coordinates of the European continent, but, according to our central thesis, are formative for the ideological foundations that characterize the 21st century in concrete terms: 9/11 in 2001, the COVID-19 pandemic that began in 2020, and Russia's war of aggression against Ukraine, which began in 2022. According to the thesis to be presented below, these cornerstones also mark the negation of the political subject. Even if the impression may initially appear that in 2020 a re-politicization of social issues took place primarily during the pandemic, it will be argued that we have now entered a state of *hyperpolitics*, to use a term coined by Belgian historian Anton Jäger (Jäger, 2023), especially in many EU countries. While the post-political subject is to be understood as a clear negation of the critical subject in Kant's sense, the *hyperpolitical subject* also represents a clear negation of the political subject — with the paradox that it is highly political in its activities.

Post-Politics and the Death of the Responsible Subject

Against the backdrop of the election of the right-wing conservative Austrian politician Jörg Haider, Žižek pointedly drew attention to what specifically characterizes the post-political subject as early as 2000. According to Žižek's analysis, the unanimous rejection of Haider's election at EU level showed that the terrain of the political in the form of a false democratic consensus had been abandoned:

The message of this relief was: finally the enemy we can all really hate together, whom we can sacrifice — excommunicate — to demonstrate our democratic consensus! This relief must be read against the backdrop of what is usually called the emerging “post-political consensus” (Žižek, 2000).

According to Žižek, the consensus-democratic attitude that characterizes post-political subjectivity leads to the *political* being sacrificed in favour of an administrative mentality characterized by pragmatism. Whereas the political takes the form of an insight-led and practical fight against social antagonisms, administrative pragmatism ignores areas of political conflict and treats all antagonistic sides as pragmatically indifferent. Consequently, pragmatism only deals with questions of pragmatic differences to be made around multicultural openness and tolerance, thus expressing a feigned “us-them” opposition (i.e., are you now for the conservatives or do you count yourself among the progressive liberals?). According to Žižek's apt analysis, this ignores the fact that this “us-them” opposition is only expressed on a cultural level, as both modern left-liberals and conservatives start from the economic material premise that neoliberalism is a system without alternatives (ibid.).

b. 9/11 and the Emergence of Post-Political Subjectivity

Bülent Diken and Carsten Bagge Lausten (2004) accurately point out that 9/11 represents a historical moment in which the primacy of post-political subjectivity is clearly instrumentalized on a political level, which is why it seems logical to define the beginning of the 21st century as an important momentum of post-political subjectivity. According to Diken and Lausten, the *War on Terror* was based on the fundamental obscuration of the Kantian primacy of thinking for oneself, that one has the autonomy to self-legislate moral principles on the basis of reason and the understanding. In place of Kantian moral autonomy, a post-political discourse that assumes an us/them opposition constructed by the Bush administration is favoured at the expense of the antagonisms (sub)urban, (2024) that could be used as an explanation for the emergence of terrorist acts that are, therefore, neglected:

It is however central also to insist that the Western tradition is a tradition for democracy and criticism. Rather than undermining democracy in the war against terrorism, we must support it; and rather than keeping away from criticizing Bush's international policies in the name of patriotism and unity of the nation, we must criticize it mercilessly. Independence could refer to independence in the classical Kantian sense; namely, as *selbstdenken*: independent thinking. The ultimate catastrophe is the simple and simplifying distinction between the good and the evil, a rhetoric that basically copies the terrorist rhetoric and makes it impossible to think independently (Diken and Bagge Lausten 2004, 109).

This example clearly shows an aspect that is characteristic of post-political subjectivity: the ideology of democratic consensus does not necessarily mean that political antagonisms have completely disappeared from public political discourse. Rather, in the best Freudian sense, a projection (Freud 1940, 79) of political antagonisms onto ideologically fictitious and culturalized antagonisms is taking place. To return to Žižek's example: with regard to far-right politicians, the antagonism consists only in the fact that there is the left-liberal consensus, which stands for pluralism and tolerance (at least judging by their rhetoric), and the right, which stands outside this consensus as in the case of the AfD (Alternative for Germany). The *War on Terror* initiated by the Bush administration made use of similar discursive mechanisms: a genuine individualization of deeply political areas of conflict took place by suggesting that the Muslim represents the cultural stranger against whom the Western subject must position itself in a feeling of deepest mistrust, according to the prevailing consensus. The numerous acts of racist violence against Muslims and mosques immediately after 9/11 illustrate this development (Diken and Bagge Lausten 2004, 107).

The emergence of post-political subjectivation processes in the EU countries in the 21st century can of course only be outlined in broad strokes and incompletely. There are two key dates that are undoubtedly significant in this context. First, the “Agenda 2010” adopted from 2003 onwards by the SPD (the German Social Democratic Party) and the Greens, which led to the betrayal of the basic social democratic idea by none other than the social democrats themselves. The neoliberal reforms of the “Agenda 2010” policy hit those hardest whom social democracy had previously claimed to represent: the working class itself, which was now forced to take any job it could get in order to prove its own willingness to work (Heinrich 2004, 482). Numerous German TV programs that construct the image of the “lazy unemployed” bear witness to the fact that the logic of post-political thinking is also expressed here. However, the neoliberal undermining of the European welfare state was not only shown by the agenda reforms, but also by the European debt crisis of 2010, which hit Greece particularly hard. Instead of standing by Greece in solidarity, Germany confronted it with a massive form of austerity policy under the leadership of CDU politician Wolfgang Schäuble and thwarted the principle of European solidarity as a consequence — an aspect that former Greek finance minister Yanis Varoufakis repeatedly and quite rightly pointed out in the context of his disputes with Schäuble (Varoufakis, 2015). Here, too, the post-political discourse in Germany reached its full effect, with the Greeks constantly being put in a bad light by claiming that they are simply not working hard enough to pay off their debts (Dückers, 2010).

c. The Age of Hyperpolitics

Since the COVID-19 pandemic, the primacy of politicization seems to have returned to the agenda — a development that the Belgian author Anton Jäger summarizes under the term “*hyperpolitics*”. According to Jäger’s thesis, hyperpolitics initially indicates that many areas of life are experiencing a re-politicization in contrast to the post-political state and that consensus-democratic subjectivity is in danger of eroding. What unites the post-political and hyperpolitical states, however, is the fact that *the political* (sub\urban, 2024) in itself remains neglected in both forms of political subjectivity. Jäger writes that, although the primacy of political debate has returned to social discourse, it is now focused on interpersonal and individual phenomena. The consensual apathy of post-politics is not being replaced by new political battles fought on a party-political basis, but rather by a moralization of every conceivable area of life (Jäger, 2022). Global phenomena such as climate

change, the COVID-19 pandemic, and the current geopolitical situation that was triggered by Russia's attack on Ukraine are being addressed politically, but — and here lies the decisive difference — the political itself is being ignored (sub\urban, 2024). To return to the example of the COVID-19 pandemic, the German debate was often only about how people felt about the vaccination itself in the form of statements on social media, Facebook profile picture frames, etc. without taking into account the larger political structural contexts, such as the unfair distribution of vaccines on a global level (Ryan, 2021). Similar apolitical forms of politicization are also appearing in relation to the war in Ukraine and the current Middle East conflict with many social media users adorning their profile pictures with Ukrainian, Israeli, or Palestinian flags. Alfe Bown (2018, 323) pointed out with great insight that the function of the emoticon is to relieve the subject of the obligation to react actively to a political grievance (which would be a deeply political gesture) in line with the concept of “interpassivity” (2018) coined by Robert Pfaller. At the same time, the emoticon expresses one's own attitude with regard to political issues, which makes it a profoundly hyper-political phenomenon. Such apolitical forms of politicization, which are characteristic of the phenomenon of hyperpolitics, can also be observed in the case of climate change. In this context, Slavoj Žižek pointedly explains why hyperpolitical subjectivity is inevitably always dependent on a form of political superego:

A series of situations that characterize today's society perfectly exemplify this type of superego-individualization: ecology, political correctness, poverty, up to indebtedness in general. Does the predominant ecological discourse not address us as a priori guilty, indebted to Mother Nature, under the constant pressure of the ecological superego-agency which addresses us in our individuality: [...] The ideological stakes of such individualization are easily discernible: I get lost in my own self-examination instead of raising much more pertinent global questions about our entire industrial civilization. This is why it is in a way quite justified that I feel guilty: following the injunctions to recycle etc. ultimately means that I follow rituals which allow me to postpone doing something that would really address the causes of ecological crisis (Žižek 2022, 249).

Hyperpolitical subjectivity is apolitical precisely because it ignores the genuinely *political* which, according to Mouffe, describes the conflict-laden/antagonistic structure of socio-political issues (Mouffe 1993, 2). Instead, hyperpolitical subjectivity favours socio-political individualization and makes neoliberalism appear to have no alternative. A return to the genuinely political would mean that, in the words of Nicol A. Barria-Asenjo (2021), people are capable of imagining and constructing a new normalcy subsequently by taking themselves as political subjects.

III. Crisis and Transitions in Latin America

To address the continental situation in Latin America while considering some of the most significant crises and transitions, it is relevant to focus on three key axes: migration and its human consequences, violence and the urgency for peace, and the ecological crisis.

Latin America has historically been characterized by intense migration flows. One constant within this complex phenomenon is that “facing power structures represents a moment of great vulnerability” (Nolán and Muñoz, 2021, 8). According to the Inter-American Development Bank, the region has shifted from “being a region of emigration where historically most people moved to Europe or North America, to a region of much more complex internal migration flows” (Muñoz, 2023). Notably, the migration of millions of Venezuelans who have been displaced with the majority remaining in the region (6,538,756 out of 7,722,579) (Harris, 2021, 32) (R4V, 2023); the Haitian diaspora which drove millions of Haitians to the United States following the 2010 earthquake and which have sought refuge in other countries such as Brazil and Chile because of the difficulties in reaching the United States (Harris 2023, 9) (Merola 2022); the significant value of remittances for the countries of origin (Muñoz, 2023); and the humanitarian crises in strategic areas for migration flows such as Necolí, Iquique, Tapachula, Tijuana (BBC, 2021).

According to some authors, the responses to migration flows generally favor controlling instead of protecting migrants (Ceja et al., 2021, 12-13). The strategies employed include deterring policies and increased militarization. Cárdenas (2003) outlines different types of deterrence: repressive, generally preventing the settling and residence of the migrants; coercive, controlling the entry and transit of migrants in a territory; and preventive, discouraging migrants from leaving their countries (5). Militarization can manifest itself in various aspects: designation of men in the Military to Government positions, military practices, transfer of functions, and transfer of resources (6). Mexico’s migration policy during the 2018-2024 government serves as an example of the effects of the externalization of the United States’ border throughout the continent (Ceja et al, 2021, 12), particularly the militarization since 2019 when, under pressure to impose taxes on Mexican exports, a security policy was agreed upon and implemented through the National Guard (Cárdenas, 12).

The “Migrations and Human Mobility” platform of CLACSO points out that the prevailing perspective regarding migrants has been to “differentiate between nationals and non-nationals, with the latter seen as a threat that deepens—or causes—different problems” (CLACSO, 2023). However, migration in the continent

goes beyond economic aspects, as it involves practices of discrimination, xenophobia, aporophobia, human rights violations in detention and confinement centers, exploitation, and hostility along the routes they traverse (Herrera, 2023, 14-16). The migratory experience implies a transformation of subjectivities that were traditionally tied to a territory or culture, becoming now border subjectivities not only at the crossroads of different borders and cultures but also in the “agreement and disagreement between various forms of oppression and belonging that are often perceived more as contradictions and ambiguities than as certainties” (26).

The second key axis which accounts for the most significant crises and transitions on the continent is violence. According to Carlos Felipe Jaramillo, Vice President of the World Bank, “Latin America and the Caribbean are the most violent regions in the world, and violence is on the rise.” (Jaramillo, 2024) The Global Organized Crime Index 2023, in comparison to the 2021 edition, also indicates that all indicators related to criminal actors are increasing (Global Initiative Against Transnational Organized Crime. (2023, 111).

This violence has many aspects and impacts various social spheres. It is one of the main factors influencing people’s decision to migrate, it has significant consequences for economic growth (Jaramillo, 2024), but above all, it reflects inequality, the vulnerability of individuals, and also the governments’ inability to manage such violence — a dystopia of capitalism (Valencia, 2018) and a manifestation of necropower (Jaitman, 2017), (Estévez, 2018).

According to Nilia Viscardi and Gabriel Tenenbaum:

The main causes of the radicalization of violence (settling scores, contract killings, cruelty in causing death, etc.) in the region are legal and illegal protection networks, prohibitionist drug policies, and the territorial governance of criminal groups. This tragedy is closely linked to the issue of missing persons, unidentified bodies, families displaced from their homes and communities, and the deportation of migrants from the United States. However, it is also intimately connected to agricultural production, the international value of raw materials, market opening, financial deregulation, the development of communications and transportation, and the overall process of globalization (2023, 7).

The crises of violence in the region are linked to the ways of governing and democracy. On the one hand, the politicians promise to address during their campaigns the social demands for peace and justice; however, the money and territorial dominance of organized crime, along with its political pressure, limit the scope for social transformation once in power. There is a wide range of responses to tackle the issue of violence ranging from strengthening social policies to dissuade the most vulnerable population from viewing drug trafficking as an option, “Abrazos, no ba-

lazos” (García-Kobeh and Mariscal 2023); advocating for a long-term strategy with results yet to be seen and with a discreet role for the armed forces; to more radical strategies like the “Territorial Control Plan” focusing on penal facility control, disrupting organized crime financing, and bolstering security forces. The latter offers short-term results but with reservations regarding human rights respect (Salmon, 2023).

There is no clear horizon for solving the multifaceted problem of violence in the region, as homicides, missing persons, human trafficking, and forced recruitment, especially of youths, are the most alarming and visible symptoms of massive structural violence within the countries. Addressing this would require extensive public policies for peace (Galtung, 2014, XIV) and the ability to confront structural violence in the global system (Tortosa, 2010, 41-52), going beyond normalized violence within a neoliberal peace (Martínez, 2024), particularly against women (Sánchez-Hernández, et al., 2023).

Migration and violence in the region are closely related to the ecological crisis. The former is exacerbated by the effects of climate change, natural disasters, deforestation, and water scarcity. Regarding the latter, organized crime has diversified its interests and forms of revenue and found significant income sources in environmental crimes (Jones, 2021). Furthermore, the increasing murders of environmental defenders in recent years are particularly severe (Yañez, 2023). In 2022, Latin America accounted for 88% of global cases of these murders (Global Witness, 2023).

According to CEPAL (Gligo et al, 2020), the ecological crisis in the region is part of a global and civilizational crossroads that requires structural, paradigmatic, and cultural change to enable life sustainability and put a stop to the capitalist development model. Some data reflecting the magnitude of the problem in Latin America and the Caribbean include the following: by 2010, 40% of the forests, corresponding to 650 million hectares, had been completely stripped or were severely degraded (20), impacting poverty and increasing the population’s vulnerability. Concerning water, about 25% of the population, 150.6 million people, live in countries with high water stress (70). Regarding biodiversity loss, the *Living Planet Report 2022* reports that among researched populations Latin America experiences the greatest regional decline (WWF, 2022, 4).

We consider that migration, violence, and environmental deterioration are crises that impact the present and future of the region in material terms, but they also transform the subjectivity of individuals in terms of their vulnerability, contingency, and fragility. People are constantly exposed to harm in their daily lives, a harm that arises not from something transcendent or monstrous but from the way indi-

viduals relate to each other. It requires an effort, a commitment, to avoid causing unnecessary harm to ourselves (Yébenes, 2022, e556).

IV. Crisis of globalized financial neoliberal capitalism: Asia a New Master?

In this section, we divide it into three parts: first, we discuss the crisis of globalized neoliberal financial capitalism, noting also the predicament of Euro-Atlantic modernity. Second, we review and briefly discuss unequal exchange, underdevelopment and how the periphery and semi-periphery of Asian countries continue to be exploited by the North; third, we discuss China's model of socialist political economy as an alternative political project for the Global South, what constitutes a new alternative modernity and its relevance for a "long transition" to world socialism. The third part allows us to answer whether China is seeking its place as a new Master.

a. Financial Neoliberal Capitalism: Inequality, Austerity and Scarcity

The crisis of Euro-Atlantic modernity today means the crisis of the Euro-American-Japanese finance capital bloc. This "collective imperialism of the triad" is a hegemonic world historical bloc, in which, finance capital plutocracies and the advance capitalist states control and monopolizing strategic sectors and resources on a global scale: natural resources, financial flows, new technologies, communications and weapons of mass destruction (Amin, 2021, p.17). The finance capital today is a merging between centralization and concentration of money, industrial and commercial capital (François Chesnais, 2016).

Today crisis is a condensation of previous historical crises and impasse of capitalism, one of the premises is that world capitalism has not fully recovered from the inevitable and periodic crisis of 2008-09, where the advance capitalist states of the North has persistently stand still in the long depression economy (Michael Roberts, 2016). Despite that, the continuous market access, capital circulation and massive surplus value transfer from Global South to the North allows the metropolis to overcome the stagnation and control inflation.

However, the bourgeois economists foster their dogmatism and illusion that there was always a happy-ending economic recovery, boom and prosperity after the crisis, or recession. Consequently, global capitalist imperialism dragged itself into another trap of its own creation, derived from decades since the end of long golden

era of capitalism (1945-1975) and five decades of neoliberalism (1970s-present): the excessive spending, growth and moving the capital beyond the 'actual existing capitalism' into a non-productive, non-real, ecologically destructive and parasitic sectors of the capitalist economy than ever before in world history: financialization, militarism and rentier digital capitalism.

In addition, these three sectors are currently the dominant strategies of the collective imperialism of the triad and their finance plutocracies to maintain the accumulation and domination amidst its long depression. Instead of boom and prosperity after the crisis, we have more war, crisis, apartheidism, not to count the drained wealth and precarious economic formation of digital "neofeudalism" (Jodi Dean 2020). Today, global capitalist imperialism exploits and oppresses the working masses and threatening the foundation of ecological reproduction mostly in terms of financial-military-rent nexus (See Hudson 2003 & 2016).

In effect, the world has encountered the extreme rise of wealth inequality at the unprecedented global levels, and even within nations of the North and South. The Oxfam Report 2022 shows the top ten richest men of the earth own more than 3.1 billion people combined, and 1% richest people account 70% global wealth. The wealth of the richest 1% doubled since the pandemic, and from 2020-2021, a billionaire appeared every 30 hours, while the incomes of the 99% were declining and one million people pushed into poverty every 33 hours (Oxfam 2022). Almost same, the World Inequality Report (2022) reveal that the bottom 50% people share 2% global wealth, while the plutocracies 1% shows a faster growing of wealth comparing to 10% middle class in the North and rich of Global South is growing slower. For three decades, the top 1% captured 38% of global wealth, socializing 2% to the 50% people at the bottom, and this makes the wealth of 0.1% richest people on earth rise from 7% to 11% in the past thirty years. In addition, the richest in North America and Western Europe collect 35% of national wealth and income while the bottom 50% receive only 19% of national wealth. More extreme is in the Global South, where the richest 10% gains 45-58% of national income, while the poor 50% share only 9-12% of national wealth (Chancel et.al 2022). And the fact is, most of the plutocracies based in the West are coming from the financial, digital and military industrial sectors that coalesce in what we referred above as the most beneficial in our current financial neoliberal capitalism.

Thus, the acute growth of wealth for minority 1% accompanied with stagnant and wealth drain of the majority 99% is a problem of cycle of capitalist underdevelopment and austerity-debt trap that imposed to people and government all over the world, specially the South by financial neoliberal capitalism and the imperialist economic apparatus such as IMF, World Bank and WTO. At least, hundreds of sta-

tes are being neoliberalized, and persistently follows the western dictate of austerity since the 2008 crisis (Ortiz, Isabel, Cummins et.al, 2015).

These swing of antagonism between the collective imperialism of the triad and its outskirts, within the plutocracies, and the monopolies with their junior national bourgeoisie of the Global South, and between both against the majority popular class and working masses, can be articulated as a battle between contradictory projects and desires of progress and modernity (Tricontinental, 2023). It manifested that, capitalism deepened multiple crises, war, and sustained a transfer of gigantic wealth flowing in colossal amounts into a minority financial-military-rentier complex plutocracies in the North and their junior subordination in the South. In contrast to it, socialist experimentation in the twenty-first century is aimed at the success of material development, productive capacity, and well-being of the majority. At national level, the majority popular class faces scarcity and austerity amidst the transfer of national wealth and abundance to the tiny and oligarchic.

b. Asia: Unequal Exchange, Over-Exploited and Development

Since the crisis of Asian Tigers during the 1990s, people continue to be amazed with another successful history of capitalist triumphalism in Asia, and the name was converted into what some have misappropriated as 'Chinese Miracle'. Regardless, the world turned attention to Asia, US imperialism redefining the strategy of 'Asia Rebalance' and their 'Indo-Pacific Strategy', signaled a new cold war targeting China that, even, our Western leftist denounce it. Some, continued, referred to this centuries to come as the Asia Century, signaling the shift of center of global political power from Europe to Asia, and reduced the confrontation in Asia simply into the geographical-deterministic fault-line of the clash of civilization (Kaplan 2012 & 2015). Thus, we are dictated to believe that, the oriental despotic autocracies from the continent of rebellion and revolution, has fully embrace the capitalism of the West, set to be the next successor hegemonies of world capitalism, stabilizer power that prevented the monstrous capitalist civilization to collapse.

These ideas are almost legitimate the following erroneous leftist positions: the Asian emerging power, and the capitalist states of the periphery are standing equal with the West, and are about to catch up the North, the emerging power such as China shared the prosperity by extracted and expropriated massive profits with the West from their less, undeveloped neighbor of the South. Second, it permits the idea that the inter-imperialist rivalry is now between Asian Capitalism and Western Capitalism, or Chinese imperialism and North imperialism. Third, it prevented the

idea that we are not living in a new cold war of US-led western imperialist alliance to weaken and destroy Chinese socialist alternatives.

Asia was once united, with the African continent, for a common project of decolonization, democracy and auto-centric development demonstrated in the third world initiatives such as Bandung Movement (1950s-80s), that succeeding with the continuous creation of Non-Alignment Movement (NAM) and G77. Today, Asia is a region of diverse, complex, and uneven. The people in it are fragile and encircled and weakened by imperialism, superstitious and religious fanaticism, cultural resurgence, and rising right populism with peculiar backward-looking. Former crony members and family dynasties of previous dictators are reelected in major Southeast Asian countries that self-proclaimed as the biggest democracy of Muslim and catholic dominated archipelagic states such as Indonesia to Philippines.

The major question facing today in Asia is underdevelopment and over-exploitation, rent monopoly and deepening financialization and neofeudalism of economy, and on the other, destruction of land, agriculture and ecology in general. And the West, the North imperialism alone, must bear the full responsibility.

Asia, despite rapid growth, modernization, and overseas expansion through trade and a significant share of global production output, the massive hidden surplus values have relentlessly transferred to the North. Through the asymmetric, unequal international trade exchanges between 1990-2015, the North high income countries appropriated resources and values that sustain their high income and mass consumption from the net exports of ecological resources such as cheap raw materials, labor to energy from the South, in Asia's most lumpen-development states except China and India (Christian Dorninger et.al. 2021).

We may see a massive number of industries previously in the metropolis are reallocating to Asia due to low wages, and rollback of protective regulatory policies from the state over the labor and resources. However, the final extraction and appropriation of value produced in Asia including the semi-periphery country such as China, or extra-periphery such as India consistently lost by being transferred to the North until nowadays.

In a not long past report from a global south economist, indicated that the South losses more than it can benefit from the North. Two socialist market economies in Asia such as China and Vietnam suffered greater losses due to unequal exchange with the North. China's absolute loss 2% of its GDP output equivalent to \$357 billion are transferred to the North, while Vietnam losses 17% from its output. Despite this, China's transfer to the North declined from 42% from total value transfer from the South to the North in 2005, and by 2017 it accounted for only 16% of the total. This decline of losses is due China's strong bargaining

role in the global economy by resisting the neoliberalization and structural adjustment attempted by the North. Although, removing China from the list, the transfer from the rest of the south is still the same. Thus from 1960-2018, the global south lost \$160 trillion to the North, now, each year, the South loses 2.2 trillion USD to the North, an amount that could end massive extreme poverty in the globe. From this number, Asia including China, Southeast Asia to Pacific, from Central Asia to the Middle East are the most exploited regions that *developing* the North by contributing to the growth, high income and consumption styles of the North. And that exploitation increased exponentially since a period of deepening of neoliberal policies reform and ascendancy of financialisation across the Global South in the 1980s-1990s until the present (Jason Hickel, et.al, 2021).

With these numbers, it is ironic to say that, the North is developing the South, or the bourgeoisie of the North, imperialism is making Asia like the other, in its own image. Because, some still say that, us, the colonized in Asia that now gained national independence was the sole European modern invention: *Euro-Atlantic capitalist imperialism with the agency of colonialism*. Does a socialist revolution and national liberation invent another modernity? – Doesn't nation and people were born from politics of social struggle, history and the modern subject itself that sovereignty proclaims themselves as a people and nations? – Independence from colonial and neocolonial modernity is a self-determined modern invention of the people of the rest and Asia, not a gift offered by their former colonial power. *To affirm that, Asia is not a product of the Cold War* (See Alex Taek-Gwang Lee; and Gustavo Oliveira).

These objective situations led us to conceive the vitality of the national-popular agenda of anti-neoliberal, financial imperialism in Asia, and toward the importance of sovereignty, development and modernization projects of the Asian periphery countries. That is to say, independence is just an initial stage for complete liberation of the people and human freedom – the name is *socialist-communist modernity*. In this initial stages, independence states and socialist in Asia either chose to build a new productive power and social relations, auto-centric development, and the intellectual and virtuous principles centered on abundance and wealth, or they are adjust and compromise to the demand of the capitalist imperialism that ended up with dancing nowhere with scarcity and dependency, ones that oppose to long complete break with capitalist-imperialism.

Today, Asia has been divided into three formations of nation-states, no matter what ideological representations are dominated in the states: first, is the emerging power seeking to complete break with capitalist imperialism, that is China

or Vietnam, using the market as organic component of the socialism to resist the imperialism and choose the path of development; second, is the emerging power of capitalist states of periphery that serving the needs of the center such as India or Indonesia, that is seemed to continue the Western-dictate subservient economy that still posed the elements of lumpen-development; and the last is, the underdeveloped, war-torn states, super-exploited periphery capitalist states of Asia such as Iraq, Afghanistan, Philippine, Timor-Leste, and so on that confine in the cycle of conflict, famine, polarization, mass impoverishment, to a dispossession, dependency, maldevelopment and cheap raw material suppliers. The last two forms of states are certain to fail and be controlled by the Western imperialism. Citizens living in those two forms of states confronted not only a question of building a popular and democratic sovereignty of masses, but the need to overthrow their national elites and oligarchic powers serve as vassals of the imperialist North. While in the former case such as China, what is needed is to repoliticized the masses through popular participation in political-economic governance.

China, as a “model” of socialist market economy, does not join all other emerging powers that serve imperialism, nor can they be categorized as lumpen-development (Cheng Enfu & Xin Xiangyang 2011). Which is why we need to further elaborate in the next final section.

c. China’s Socialist Development and Modernity

The question remains that, is China really not a socialist state, but an emerging global power seeking to replace the old Master as a new imperialist power? Is China doing a dirty imperialist politics of destruction, plundering and dispossessing the others, both people and nations?

China is a semi-periphery country, despite of undertake unequal exchange and exploitative relations with the poor third world of Asia, Africa and Latin America, however, the vast surplus values produced in the South and in China are mostly transferred to the North and their capital monopolies (Minqi Li 2021). Chinese socialist modernization is opposite to Western modernity that is “based on colonisation, plunder, slavery, and predatory exploitation of the natural resources and peoples in the Global South.” However, China has a distinct modernization path that being centered on “principles of shared prosperity among a massive population, material and ethical-cultural progress, harmony between humans and nature, and peaceful development” (Marco Fernandes, 2023, p.7).

On the another, it is right to ask the following questions that, is socialism with each characteristic rooted in social and historical formations of a nation's more democratic and diverse, potential for pluripolar modernity than a universe of scarcity and poverty standardized uniformly by the world financial-monetary-trading apparatus on behalf of 'bureaucratic Caesarism' (Keucheyan & Durand, 2015)' of the Empires and the financial plutocracies of the North – which is better served for humanity and ecology? Will China inspire and affect Asia as a whole to construct a common project of alternative modernity?

The first wave of socialism (Nineteenth century socialist working class movement) toward second socialist wave (Twenty century with socialist and national liberation), China is now, a leading country of third wave socialism, that characterized as socialist constructions in the twenty-first century marked with the use of market in socialist modernization and development. Yang Ping (2023) wrote:

“At a time when the contemporary capitalist world system is facing tremendous crises, the opportunity for a new global wave of socialism has once again emerged. Socialism with Chinese characteristics is likely to be a key factor in initiating this wave. As China continues to rise and becomes a leading global power, the Chinese path of development will attract more attention as a viable alternative mode of production and way of life, promoting the formation of a new global socialist system and value system that is increasingly accepted by people around the world” ... various forces of international capitalism are mobilising against China. Attacks and smears from liberal, nationalist, and populist political forces are endless. Even some international left-wing forces harshly criticise China on issues of democracy, human rights, and environmental protection, and even question whether China is truly socialist. Since the Biden administration came to power in the United States, alliance politics have ramped up on a global scale. A US-led bourgeois 'holy alliance' is rapidly coalescing under the pretext of containing China.”

The Chinese nation-state resists the internal enemies and imperialist powers, the CCP consolidated the power and managed the development in the unequal exchange and asymmetrical world formation, international division of labor and uneven development in the globe. Chinese geopolitical economic resistance against imperialist power is a class struggle of people and nations on a global scale. The sovereignty, territory and resources is a matter of resistance politics of people and nation. As Prabhat Patnaik wrote the route toward “internationalism lies in an anti-imperialist national agenda”, and “nation still remains the only practical point of intervention in the struggle against imperialism”.

Thus, instead of pointed to Chinese Communist Party as the Big Other, Asian Capitalism or Chinese totalitarian capitalism, or perhaps, we start asking different, right questions that, are we in the lumpen-development country of the South nor

we the people in the North, has a real choice to choose the genuine leadership and representations aside from right populist, oligarchic and disciple of free market neoliberalism dictated and appointed by the imperialist North? – Nations, people and states that resist the unilateral authoritarianism and totalitarianism of capitalist imperialism are contributing to a discontinuity and break, to genuine progress of real development and democracy, that is to say, objective historical tasks of building a long transition toward a complete liberation and world socialism.

The desire of each big national bourgeoisie in the South is to replace the foreign capital instead of simply becoming an intermediary class. However, the Chinese are not going to replace the foreign masters and Western monopolies as a new hegemonic imperialist power. The logic of Hegelian master-slave is operated, evident in concrete contradictions between China's new alternative project in the current established imperialist world. China did not seek domination and subordination of the West and the Rest. China is a facticity bound to the Global South in which China stands its destiny with (Yang Ping, 2023 p.12).

Unequal exchanges, and economic expansion of China into the Rest, while continuing to submit to the imperialist North and monopolies, doesn't make China join the established oppressor, or seem to be part of a new oppressor from now on. It was a formation that China posed in this interdependency relations with the master and their combined development project in the imperialist system, *where it needed to support the Rest, and at the same time, they needed to detach from the master, and to annihilate the master at the same trajectory*. This historical dilemma is described at the end of the Twenty Century that "if getting caught in the vortex of globalized finance is painful, getting out of it is equally painful" (Prabhat Patnaik 1999).

Certainly, the Chinese masses enjoyed considerable satisfaction, productivity, needs and peace since the "reform" (1970s), until the so-called "new era" of socialist modernization. The basis of Chinese existence, and socialist modernization are incompatible with the continuous preservation of the current imperialist system. Unite with imperialists means fatal self-destruction of China, and it required a further transformation of its projection to a higher stages of socialist modernization. As it shows in the 'delinking' project and socialist modernization in China today shows a path toward development and decolonization, not dependency nor even a domination (see Amin 1987).

We think that's what the Chinese communist sought to materialize and manage in the extremely barbarous, decadency time of ours. *The contradictory nature of socialist construction under the global capitalist imperialism is inevitable*. China is in the fight and resistance, development and modernization, consol-

idation and construction of socialism, to fulfill its own mission, and not to betray: *liberation*.

V. Conclusion

The aim of this essay was to characterise, at least in part, the crises that are currently paralysing the various regions operating - willingly or unwillingly - within the capitalist system-world. And even though these crises often resemble each other - recall: in South America it is, in our view, migration and its human consequences, violence and the urgency for peace, and the ecological crisis; in Asia, financial exploitation and the exacerbation of relations towards peripheral regions (being diverse, complex and uneven). It seems necessary to refer for a moment to the central and semiperipheral countries of the so-called Global North. They can be characterised, following Wallerstein and Ake (in the case of the latter, his analysis of the situation of a peripheral country such as Nigeria in his time), as characterised by greater commodification of individuals, but, at the same time, greater freedom understood in the bourgeois sense, that is, only the political one and given only to the few.

As was recently stated by Ness (2023), it is not always about simple North-South relations. Looking at migration flows, for example, one can see that the relationship is more complicated - with migration always functioning as abusive and exploitative (ibid: 18). The complexity of the process also shows the complexity of the relationship that currently exists between the countries. As Ness writes about it, we can speak about the fundamental division between rich countries of Global North and poor countries of Global South - but one must remember, that some variations create “greater complexity” (ibid: 14).

This leads to divisions that go beyond pre-imposed, fixed divisions. For example, Nicolas Verón in breugel (2023) pointed out that both Russia and Ukraine could - in economic terms - be considered countries of the Global South. This is why the important magazine of the Ukrainian left, Commons, wrote that “Ukraine is not a part of the Western world”, claiming that it has a peripheral status (2023).

In this sense, as we tend to think, it is important to refer to the division between centre and periphery, having its basis in the foundation texts for critical thought. Going beyond geographical divisions, it is possible to create new alliances, based on a chain of equivalences of different demands, as Laclau proposes in his theory of populism. In doing so, we should bear in mind that the aversion to alliances - associated by Laclau and Mouffe with the figure of Karl Kautsky - is “the centrepiece of

a fundamentally conservative strategy”, as his “radicalism relied on a process which did not require political initiatives, it could only lead to quietism and waiting” (2001: 22).

In a situation of polycrisis - usually one of the symptoms of a systemic interregnum, as Gramsci put it - it is necessary to forge new alliances. For, the problems presented in the above text, although seeming *regional*, are in fact universal, occurring simply in different places with different intensities. Financialisation, as can be seen from the work of Lapavistas (e.g. 2023), also affects the semiperipheries of Europe. Migration is a global problem, as presented, for example, by Ness (2023). The list could be endless.

Conclusions can be also drawn as to the regions described in the text. Asia is a good example - formerly united with Africa in a common struggle, it is now, as highlighted in the text, very diverse. This can be seen in the example of China, described like a place, to fulfil its own mission, and not to betray: liberation; but also an imperialist power, even though categorised as semiperipheral and not defending the socialist values. These are complex phenomena and require detailed class analysis and also recourse to theories of imperialism. What seems particularly relevant here is the demand to speak of hyperpolitics, often separated from the political, as Jäger, whom we have already quoted, wrote about. We may see now a highly politically engaged subject, but one that does not act politically par excellence. It therefore makes political action impossible. We are dealing with a post-political subject, as Žižek wrote about - and for that, impossible for activism. Hence, it is necessary to develop an appropriate theoretical practice to combat the hegemony of global post-capitalism.

Clearly that, socialism, is a project for new modernity that aims at creating more wealth abundance for many and annihilating the power of the few and corrupted representation. The capitalist imperialism with the face of financial, neoliberal and digital is antithetical to these, and entails a synonymy with a paramount inequality, austerity and scarcity. New socialist modernity shall be developed and built from the advancement and abundance.

So, what has been the response so far from the national, popular and socialist project outside the collective imperialism of the triad? The Rest opposes by launching varied initiatives to contribute to genuine auto-centric industrial development, dedollarized, and multipolar world of peaceful transition toward world socialism. We need a popular counter-hegemonic bloc internationally, and it won't be a working-class movement. It requires a massive composition balancing forces between the broad popular sectors of working people and class, nations, and states. That is why multipolar and internationalism are two sides of the same coin (Xi-

menes, 2023, p.343). The two sides of projections could advance the people and the working-class movement and states in resistance, for real development, decolonization but also for liberation from unilateral, monocultural and 'Whiteness' modernity of capitalist imperialism (Bolívar Echeverría, 2019).

In conclusion, it is certainly worth referring to the concept of Bolívar Echeverría that we have already mentioned. Through the 'dialogue of the periphery', it is possible to detect new forms of the hegemony of 'whiteness' of which he wrote. To go beyond the 'Americanisation' of modernity (2010: 53 etc.) and pay attention to its other forms, leading to a new project. In this sense, it is only possible to lead to a practice leading from the theory we have outlined in the text above.

REFERENCE

- “Postpolitik | Sub\urban. Zeitschrift Für Kritische Stadtforschung.” Accessed February 28, 2024. <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/catalog/category/postpolitik>.
- Amin, S. (1987) A Note on the Concept of Delinking, *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 10, No. 3, pp. 435-444
- Amin, S. (2017). *The Long Revolution of the Global South: Toward a New Anti-Imperialist International*. New York: Monthly Review Press.
- Barria- Asenjo, Nicol A. 2021. *Construcción de una nueva Normalidad. Notas sobre un Chile pandémico*. Madrid: Psimática.
- BBC. 2021. “3 lugares de América Latina que están en primera línea de la crisis migratoria”. BBC News Mundo. el 10 de julio de 2021. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-58770016>
- Bown, Alfie. 2018. “Interpassive Online: Outsourcing and Insourcing Enjoyment in Platform Capitalism”. <https://doi.org/10.26021/230>.
- Cárdenas Alaminos, Nuty. 2023. “La militarización de la política de disuasión migratoria en México”. *Estudios fronterizos* 24. <https://doi.org/10.21670/ref.2315126>.
- Ceja, Iréri, Álvarez Velasco, Soledad, D. Berg, Ulla. 2023. *Migración*. CLACSO UAM-CUAJIMALPA. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16933/1/Migracion.pdf>.
- Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., Zucman, G. et al. (2022) World Inequality Report, World Inequality Lab.
- Cheng Enfu and Xin Xiangyang, (2011) Fundamental Elements of the China Model, *International Critical Thought*, 1:1,2-10
- Chesnais, F. (2016). *Finance Capital Today*. Leiden: Brill.
- CLACSO. 2023. “Migraciones y movilidad humana”. CLACSO, Plataformas para el diálogo social. 2023. <https://www.clacso.org/pds-migraciones-y-movilidad-humana/>.
- Commons magazine. “Dialogues of the peripheries (open call)”. <https://commons.com.ua/en/dialogi-periferij/>

Dean, J. (2020) Neofeudalism: The End of Capitalism?, *Los Angeles Review of Book*, May 12.

Diken, Bülent, and Carsten Bagge Laustsen. 2004. “7-11, 9/11, and Postpolitics.” *Alternatives: Global, Local, Political* 29, no. 1, 89–113. <https://www.jstor.org/stable/40645106>.

Dorninger, C., Hornborg, A., Abson, D. J., Wehrden, H., Schaffartzik, A., Giljum, S., Engler, J., Feller, R., Hubacek, K. Wieland, H., (2021) Global patterns of ecologically unequal exchange: Implications for sustainability in the 21st century, *Ecological Economics*, Volume 179, 106824, ISSN 0921-8009, <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106824>

Dückers, Tanja. 2010. “Der liederliche Grieche.” *Die Zeit*, May 4, 2010. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2010-05/griechen-schulden>.

Echeverria, B. (2019). *Modernity and Whiteness*. Polity Press.

Enfu, C. and Xiangyang, X. (2011) Fundamental Elements of the China Model, *International Critical Thought*, 1:1,2-10.

Estévez, Ariadna. 2018. “El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México”. *Estudios fronterizos* 19. <https://doi.org/10.21670/ref.1810010>.

Fernandes, M., (2023) Editorial: How to Break the Vicious Cycle of Underdevelopment in the Global South. *Wenhua Zongheng*, Vol. 1, No. 4, December 2023.

Freud, Sigmund. 1940. *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Neunte Band. Totem und Tabu*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Galtung, Johan. 2014. “Prólogo”. En *Trascender la violencia: críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz*, editado por Dora Elvira García, XIII–XVI. Porrúa.

García-Kobeh, Alejandro and Mariscal, Jorge. 2023. “Más allá de abrazos y balazos: violencia, marginalidad y uso de la fuerza”. NEXOS, BLOG DE LA REDACCIÓN, ECONOMÍA, SEGURIDAD. NEXOS. el 30 de septiembre de 2023. <https://redaccion.nexos.com.mx/mas-alla-de-abrazos-y-balazos-violencia-marginalidad-y-uso-de-la-fuerza/>.

Gligo, Nicolo (ed). 2020. *La tragedia ambiental de América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas- CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/c32f500c-69ec-43e5-9b5b-c98cd82730d4/content>.

Global Initiative Against Transnational Organized Crime. 2023. "The Global Organized Crime Index 2023". <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2023/09/Global-organized-crime-index-2023-web-compressed-compressed.pdf>.

Global, Witness. 2023. "Standing firm The Land and Environmental Defenders on the frontlines of the climate crisis". Global Witness Org. 2023. <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/standing-firm/#:~:text=In%202022%2C%20the%20region%20accounted,dire%20year%20for%20the%20country.>

Harris, Jeremy. 2021. *Migration flows in Latin America and the Caribbean: Statistics on permits for migrants*. Inter-American Development Bank.

Heinrich, Michael. "Agenda 2010 und Hartz IV: Vom rot-grünen Neoliberalismus zum Protest." 2004. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 34, no. 136 (September 1, 477–83. <https://doi.org/10.32387/prokla.v34i136.627>.

Herrera, Gioconda. 2021. "Subjetividades". En *Migración*, editado por Iréri Ceja, Soledad Álvarez Velasco, Ulla D. Berg, 21–30. CLACSO UAM-CUAJIMALPA. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16933/1/Migracion.pdf>.

Hickel, J., Sullivan, D. & Zoomkawala, H., (2021) Plunder in the Post-Colonial Era: Quantifying Drain from the Global South Through Unequal Exchange, 1960–2018, *New Political Economy*, 26:6, 1030–1047, DOI: 10.1080/13563467.2021.1899153

Hudson, M. (2003). *Super-Imperialism: The Origin and Fundamentals of US World Dominance*. London: Pluto Press.

Hudson, M. (2016) *Killing the Host: How Financial Parasites and Debt Bondage Destroy the Global Economy*. California: Nation Books.

Jäger, Anton. 2022. "Von der Post-Politik zur Hyper-Politik," January 19, 2022. <https://jacobin.de/artikel/von-der-post-politik-zur-hyper-politik-annie-ernaux-moralismus-populismus-identitatspolitik-massenpartei>.

Jäger, Anton. 2023. *Hyperpolitik: extreme Politisierung ohne politische Folgen*. Translated by Daniela Janser, Thomas Zimmermann, and Heinrich Geiselberger. Erste Auflage, Originalausgabe. Edition suhrkamp 2797. Berlin: Suhrkamp.

Jaitman, Laura (ed). 2017. *Los costos del crimen y de la violencia Nueva evidencia y hallazgos en América Latina y el Caribe*. Banco Interamericano de Desarrollo. <https://doi.org/10.21670/ref.1810010>.

- Jaramillo, Carlos Felipe. 2024. "Violence and organized crime, the great challenges for development in Latin America and the Caribbean". World Bank Blogs. el 30 de enero de 2024. <https://blogs.worldbank.org/latinamerica/violence-organized-crime-development-latin-america-caribbean>.
- Jones, Katie. 2021. "Crimen organizado y medio ambiente en Latinoamérica: un encuentro fatal". Insightcrime.org. marzo de 2021. <https://insightcrime.org/es/noticias/crimen-organizado-medioambiente-latinoamerica-encuentro-fatal/>
- Kaplan, R. (2012). *The Revenge of Geography: What the Maps Tells Us About Coming Conflicts and the Battle Against Fate*. New York: Random House.
- Kaplan, R. (2015). *Asia's Cauldron: The South China Sea and the End of a Stable Pacific*. New York: Random House.
- Keucheyan, R., & Durand, C. (2015). Bureaucratic Caesarism: A Gramscian Outlook on the Crisis of Europe. *Historical Materialism*, 23(2), 23-51. <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341406>
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso Books, 2014.
- Lapavistas, Costas. *The State of Capitalism: Economy, Society, and Hegemony*. Verso Books, 2023.
- Lee, A. T., (2020) Marx, Asia and the history of the Present: Rethinking Asian Capitalism with Marx, *Episteme*, Issue 3, October.
- Li, M., (2021) China: Imperialism or Semi-Periphery?, *Monthly Review*, July 01.
- Martínez, Miguel Ángel. 2024. "Huellas en el agua: la extrañeza de la paz en la vida dañada". En *Llamadas a la paz. Voces y guiños filosóficos*, editado por García-González Dora Elvira y Camargo Javier. USLP.
- Merola, Felipe. 2022. "La migración haitiana baja la presión en las fronteras americanas tras un 2021 récord". Universidad de Navarra, Global Affairs and Strategic Studies. el 1 de primavera de 2022. <https://www.unav.edu/web/global-affairs/la-migracion-haitiana-baja-la-presion-en-las-fronteras-americanas-tras-un-2021-de-record>.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London/New York: Verso Books.
- Muñoz, Felipe. 2023. "Migración en América Latina y el Caribe". Blogs BID. primavera de 2023. <https://blogs.iadb.org/conocimiento-abierto/es/migracion-america-latina/>.

Ness, Immanuel. *Migration as Economic Imperialism: How International Labour Mobility Undermines Economic Development in Poor Countries*. John Wiley & Sons, 2023.

Nolan, Rachel, y Santiago Muñoz Arbeláez. 2021. “Intermediarios y Migraciones En América Latina”. *Historia Critica (Bogotá, Colombia)*, núm. 80: 3–10. <https://doi.org/10.7440/histcrit80.2021.01>.

Oliveira, G. de L. T., (2020) Brazilian Discourses on the “New Cold War” between the US and China, *Episteme*, Issue 5, April.

Ortiz, I., Cummins, M., Capaldo, J. and Karunanethy, K. (2015) *The Decade of Adjustment: A Review of Austerity Trends 2010-2020 in 187 Countries*. Geneva: International Labour Organization, Columbia University and The South Centre.

Oxfam, (2022) Profiting from Pain, *Oxfam Media Briefing*, 23 May.

Patnaik, P., (1999) Capitalism in Asia at the End of the Millennium, *Monthly Review*, July 01.

Pfaller, Robert. 2018. *Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ping, Y. (2021) Ukraine Crisis and the Building of a New International System, *Wenhua Zongheng*, Vol. 1, No. 1, March.

Ping, Y., (2021) Third Wave of Socialism, *Wenhua Zongheng*, Issue No. 3, June.

Ramírez, María. 2024. “What will Spain look like when it runs out of water? Barcelona is giving us a glimpse.” *The Guardian*, February 15, 2024, sec. Opinion. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2024/feb/15/spain-water-barcelona-farmers-tourism-catalonia-drought>.

Roberts, M., (2022) Three contradictions of the Long Depression, *Michael Roberts's Blog*, 13 March.

Saar, F. *Afrotopia*. Translated by Drew Burk and Sarah Jones-Boardman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Salmon, Lautaro. 2023. “Nayib Bukele y el ‘Plan Control Territorial’ (PCT) en El Salvador: que el árbol no tape el bosque”. Centro de Estudios de Política Internacional - UBA. el 20 de julio de 2023. <https://www.cepiuba.com/post/nayib-bukele-y-el-plan-control-territorial-pct-en-el-salvador-que-el-%C3%A1rbol-no-tape-el-bosque>.

Samir Amin, A Note on the Concept of Delinking, *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 10, No. 3 (Winter, 1987), pp. 435-444.

Sánchez Hernández, Ana Luisa, Miguel Angel Martínez Martínez, y Francisco Díaz Estrada, eds. 2023. *Gender-Based Violence in Mexico: Narratives, the State and Emancipations*. Londres, Inglaterra: Routledge.

Schumann, Dr Florian, and Ingo Arzt. 2021. "Weltgesundheitsorganisation: 'Die Pandemie wird enden, wenn wir es wollen.'" *Die Zeit*, November 15, 2021. <https://www.zeit.de/gesundheit/2021-11/who-mike-ryan-corona-pandemie-epidemiologe-corona-impfung/komplettansicht>.

Tooze, Adam. 2022. "Welcome to the World of the Polycrisis." Accessed February 28, 2024. <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33>.

Tortosa, José María. 2013. "Las nuevas violencias en la crisis global". *Íconos - Revista de Ciencias Sociales* 0 (36): 41. <https://doi.org/10.17141/iconos.36.2010.392>.

Tricontinental, (2023) Eight Contradictions in the Imperialist 'Rules-Based Order', *Studies on Contemporary Dilemma*, March.

Valencia, Sayak. 2018. *Gore Capitalism: Volume 24*. Traducido por John Pluecker. Brooklyn, NY, Estados Unidos de América: Semiotext (E).

Varoufakis, Yanis. 2015. "Germany won't spare Greek pain – it has an interest in breaking us." *The Guardian*, July 10, 2015, sec. Opinion. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jul/10/germany-greek-pain-debt-relief-grexit>.

Verón, Nicolas. 2023. "Much of the Global South is on Ukraine's Side". <https://www.bruegel.org/first-glance/much-global-south-ukraines-side>

Viscardi y Gabriel Tenenbaum, Nilia. 2023. "Violencias, territorios y tráfico de drogas en América". *Latina Revista de Ciencias Sociales* 36 (53): 7–14.

WWF. 2022. "Living Planet Report 2022 – Building a naturepositive society". https://wwfint.awsassets.panda.org/downloads/embargo_13_10_2022_lpr_2022_full_report_single_page_1.pdf.

Ximenes, F., 'For Politics and Psychoanalysis: Imperialist Eroticism, Nation, and Emancipatory Struggle', in N. A. Barria-Asenjo & S. Zizek (Eds). *Psychoanalysis Between Philosophy and Politics*. Croatia: LOOK Publications.

Yañez, Brenda. 2024. "31 defensores ambientalistas fueron asesinados en México en 2022". *Expansión*. el 13 de septiembre de 2024. <https://politica.expansion.mx/mexico/2023/09/13/defensores-ambientalistas-asesinados-mexico-2022>.

Yébenes Escardó, Zenia. 2022. “El fondo cotidiano del mal. Minima moralia”. *EN-CLAVES del pensamiento*, núm. 32: e556. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.556>.

Žižek, Slavoj. “Sublimation and Dislocation: A False Choice.” In *Global Manifestos for the Twenty-First Century*. Edited by Nicol Barria-Asenjo, Brian Willems, and Slavoj Žižek, 9-13. London: Routledge, 2024.

Žižek, Slavoj. 2000. “Warum lieben wir es alle, Haider zu hassen?,” October 3, 2000. <https://www.eurozine.com/why-do-we-all-love-to-hate-haider-3/>.

Žižek, Slavoj. 2022. *Surplus-Enjoyment - A Guide for the Non-Perplexed*. London: Bloomsbury.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.042>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 143-172



Animal protection in Spain: history, thought and culture

*La protección animal en España:
historia, pensamiento y cultura*

JUAN IGNACIO CODINA SEGOVIA

juanignacio.codina@gmail.com

Observatorio de Justicia y Defensa Animal

Licenciado en Ciencias de la Información, en la rama de Periodismo,
por la Universidad Complutense de Madrid y Doctor en Historia
Contemporánea por la Universitat de les Illes Balears (UIB).

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.029>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 175-194



Recibido: 14/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

En España ha existido históricamente una cultura de la protección animal que forma parte de nuestro acervo social, político, literario y artístico, una tradición que se fundamenta en que una sociedad civilizada y con sólidos principios morales no puede normalizar la crueldad ejercida hacia los animales. Si bien inicialmente, desde el siglo XVI, son los intelectuales los que abanderan esta centenaria cultura, llega un momento en el que la propia ciudadanía española se organiza y se asocia para combatir la crueldad hacia los animales. Este asunto sigue teniendo una gran vigencia en la actualidad.

Palabras clave: Animales, Derecho Animal, tauromaquia, antitaurinismo, protección animal, historia, España.

Abstract

In Spain, historically, there has been a culture of animal protection that is part of our social, political, literary and artistic heritage. This tradition is based on a clear issue: a civilized society with solid moral principles cannot allow itself to normalize cruelty towards animals. Although initially, since the beginning of the 16th century, it was intellectuals who defended this culture, there came a time when it was Spanish society that organizes itself horizontally and creates associations to demand from legislators and governments that cruelty to animals must be combated. This issue is still very relevant today.

Keywords: Animals, Animal Law, bullfighting, anti-bullfighting, animal protection, history, Spain.

1. Introducción

Si echamos la vista atrás en el tiempo y analizamos la historia de España desde el punto de vista de la evolución legal, política y social de la protección hacia los animales nos encontramos con una tendencia muy clara: en este país ha existido una centenaria y muy arraigada cultura de la defensa de los animales y en contra de la crueldad ejercida hacia ellos. Como trataremos de evidenciar a lo largo de las siguientes páginas, esta preocupación surge ya en los siglos XV y XVI, y será una constante en el devenir histórico de España, estando muy vigente en la actualidad.

En aquellos siglos iniciales, en los cuales el acceso al conocimiento tan solo estaba al alcance de algunas élites, destacados pensadores españoles ya comenzaron a defender que la crueldad hacia los animales suponía un mal que era necesario combatir. Más adelante, los principales representantes de la Ilustración española del siglo XVIII mantuvieron esta cuestión vigente y, en los siglos posteriores, esta misma preocupación fue en aumento. Con el paso de los años, y a medida que se fue produciendo —lentamente y de una manera poco homogénea— una cierta universalización del conocimiento, la cuestión de la protección animal, lejos de ser algo que tan solo concernía a intelectuales, escritores o políticos, arraigó también en la sociedad civil. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la sociedad española se organizó horizontalmente para reclamar a los gobernantes que incluyeran en las agendas políticas asuntos relacionados con la protección de los animales. Y, ya durante el siglo XX, de una manera intermitentemente debido a la Guerra Civil de 1936 y a la dictadura, la defensa de los animales no desapareció totalmente de nuestro escenario social, cultural y legal. En todo caso, y como trataremos de demostrar, desde aquellos primeros pensadores de los siglos XV y XVI hasta los movimientos sociales de finales del XIX y principios del XX, y hasta la actualidad, existe un hilo conductor en España que hilvana la existencia de una cultura de la protección animal, y que se fundamenta en defender una idea muy clara: una sociedad moralmente sana, civilizada y moderna debe tener mayor consideración hacia los animales, evitando la crueldad ejercida sobre ellos.

Se trata de una arraigada tradición que se ha plasmado en el derecho, en la sociedad y en la política, y que ha tenido entre sus grandes referentes a algunas de las mujeres y hombres más destacados de nuestra historia. Todos ellos convergieron en

la idea de que la crueldad hacia los animales suponía un lastre para el interés general de España, pues la violencia engendra violencia, y por eso debe ser combatida en todas sus formas. En este sentido, y de manera introductoria, rescatamos estas palabras del escritor gallego Wenceslao Fernández Flórez, autor entre otras obras de *El bosque animado*, académico de la Española de la Lengua y articulista de *ABC*, quien ya advertía de que:

[...] quien somete a pobres animales indefensos a monstruosas torturas [...], se revela ya como agente del mal [...] y nos avisa del riesgo que puede acarrear la convivencia con él. Cabe pensar que si aún no ejerció sus reprobables instintos con los hombres, fue por falta de ocasión o por cobardía, no porque le repugne el causar dolor.¹

Asimismo, conviene aclarar ya desde el principio que, en un país que se vanagloria en denominar *fiesta* a un espectáculo fundamentado en herir y matar animales —nos referimos, claro está, a la tauromaquia en todas sus variantes—, no es de extrañar que la defensa de los animales, desde tiempos muy remotos, se ciñera a argumentar contra este tipo de prácticas en las cuales, además, no solo morían toros, sino también caballos, vacas, mulos, asnos o perros.

Resulta interesante subrayar que estas críticas proceden de todo el espectro ideológico o político. Así, históricamente, condenaron la crueldad de la tauromaquia desde santos de la Iglesia Católica como Santo Tomás de Villanueva hasta escritores reformistas como Quevedo, pasando por políticos socialistas como Matías Gómez Latorre, republicanos como Emilio Castelar o Francesc Pi y Margall, conservadores como Francisco Silvela y, como veremos, todos los integrantes del Regeneracionismo del XIX, con Francisco Giner de los Ríos y Joaquín Costa a la cabeza.²

Precisamente, en cuanto a la política, y para cerrar esta introducción, debemos citar al marqués de San Carlos. Este hombre, llamado Cayo Quiñones de León y Santalla, VI marqués de Montevirgen y VI marqués de San Carlos (León, 1818-Segovia, 1898), diputado al Congreso por León en varias legislaturas y senador vitalicio desde 1877, compartió estas mismas preocupaciones. Así, en la sesión plenaria de la Cámara Alta del 16 de mayo de 1882 presentó ante sus señorías “una exposición que dirige a las Cortes la Sociedad protectora de los animales y de las plantas” reclamando que se creara una ley que impusiera castigos a los que maltratan a los animales.³ El extracto de la intervención del marqués evidencia su postura en defensa de los animales, llegando incluso a calificarlos como amigos de los hombres:

¹ Fernández Flórez, W., *Perros, gatos y otras amistades*, Biblioteca de El Sol, Madrid, 1991, p. 54.

² Para profundizar en esta cuestión, consultar Codina Segovia, J. I., *Antitauropedia. Diccionario histórico del pensamiento antiitaurino*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2024.

³ *Diario de las sesiones de Cortes*, Senado, N° 100, sesión del martes, 16 de mayo de 1882, p. 2031.

No pudiendo extenderme ahora en consideraciones respecto al fin verdaderamente civilizador de esta sociedad, me limito a recordar al Senado que si las Naciones son grandes por sus ejércitos y por sus presupuestos, lo son también por las ideas que difunden y por las virtudes que practican. Para que un pueblo sea virtuoso, es preciso educarle, suavizar sus costumbres, hacerle comprender la relación que existe entre todos los seres, y el sentimiento de simpatía que merecen principalmente aquellos que el hombre asocia al trabajo y utiliza para sus placeres, convirtiéndolos en una especie de compañeros suyos, y hasta casi pudiera decirse de amigos.⁴

2. Los animales durante el Renacimiento español

Para comprender el importante arraigo que esta cultura de la protección animal tiene en nuestro país debemos remontarnos hasta finales del siglo XV y comienzos del XVI. En aquel momento, en pleno desarrollo del Renacimiento español, en un tiempo en el que la historia empezaba un lento y dificultoso camino hacia la modernidad, ya hallamos pensadores que dedican parte de su obra a objetar el maltrato que sufren los animales en algunos festejos públicos, como las corridas de toros. Caballos, perros, burros y toros —y algunos otros animales utilizados en estos espectáculos, como vacas— ya entonces son defendidos alegando que su sufrimiento no puede ser tenido como mera diversión.

Así, ilustres personajes como el talaverano Gabriel Alonso de Herrera, destacado representante del humanismo renacentista español, ya en 1513, en su monumental libro *Obra de Agricultura*, expone su incompreensión y rechazo más profundo a la crueldad ejercida sobre los animales en algunos espectáculos públicos españoles cuando dice que “yo no lo alcanzo a saber, qué placer se puede haber de matar a lanzadas y cuchilladas una res, de quien ningún mal se espera, antes mucho provecho; y si mal allí hacen [los toros durante el festejo], la necesidad y desesperación les fuerza a lo hacer”. Alonso de Herrera termina diciendo: “Quien hiciere por ganado vacuno, débelo bien tratar que es de mucha ganancia y honra. Y antes procure tener cien cabezas bien tratadas, y de buena casta, y más provecho dará que doscientas mal regidas y miradas”.⁵

Para este autor, los animales de los que el hombre saca provecho, y aunque solo fuera por eso, deben tratarse bien. En esta misma línea de proteccionismo animal, Alonso de Herrera critica a aquellos pastores que no cuidan bien de su ganado,

⁴ Ídem.

⁵ Alonso de Herrera, G., *Agricultura general: que trata de la labranza del campo y sus particularidades, crianza de animales, propiedades de las plantas que en ella se contienen, y virtudes provechosas a la salud humana*, Josef de Urrutia (editor), Madrid, 1790, pp. 294-295.

que no lo sacan a pacer cuando lo necesita, o que no buscan buenos pastos para sus animales. Asimismo, también condena al pastor que “por pereza no cuida lo herido ni sarnoso”, o a aquel “que se come el cordero, y dice que se lo llevó el lobo”, concluyendo que el buen pastor es aquel que, como responsable del ganado, cuida de él, da su vida por defenderlo, busca a la oveja perdida, ayuda a la cansada y cura a la enferma.⁶

Pero Alonso de Herrera no es el único autor de este periodo que muestra esta preocupación por el cuidado y la protección de los animales. Así, Fray Luis de Escobar, un relevante religioso y erudito nacido en la provincia de León hacia 1475, también compartía esta visión, denunciando el abuso que se comete sobre algunos animales en determinados festejos, como los taurinos, denunciando que es una “muy torpe crueldad, un animal inocente [como es el toro], matarlo tan cruelmente, por pura vanidad”.⁷

Siguiendo en esta misma línea, debemos hacer referencia a Fray Hernando de Talavera, confesor y persona de confianza de los Reyes Católicos. En una carta dirigida, precisamente, a Isabel la Católica, este importante personaje condena la cruel muerte de animales en determinadas diversiones populares.⁸ La propia reina, por su parte, le contesta en otra misiva revelando a su confesor que coincide con él en condenar las corridas y que, si por ella fuera, estos sangrientos espectáculos serían prohibidos.

En este recorrido histórico llegamos a la figura del jurista y humanista Francisco de Amaya, nacido en Antequera hacia 1587 y que, entre otros méritos, llegó a ser rector de la antigua Universidad de Osuna. En una de sus obras se pregunta retóricamente que cuál puede ser el placer que proporciona el acuchillar y herir animales en algunos festejos populares, y hacerlo todo por mera diversión.⁹ Una opinión muy similar es la del doctor Frey Damián de Vegas, relevante poeta y dramaturgo religioso del XVI, quien plantea esta misma cuestión al denunciar que la crueldad ejercida sobre los animales no se puede convertir en un mero entretenimiento.¹⁰

Otros autores de esta misma época, como los jesuitas Juan de Mariana o Pedro de Guzmán, comparten estas mismas inquietudes que, como veremos, serán una constante en la historia de nuestro país.

⁶ *Ibíd.*, p. 251.

⁷ Escobar, L., «Respuesta a la pregunta clxxviii», en *Las quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas...*, Casa de Francisco Fernandez de Cordova, Valladolid, 1550.

⁸ Alcántara Suárez y Muñano, P., *Vida del venerable D. Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada...*, Imprenta de Eusebio Aguado, Madrid, 1866, pp. 136-137.

⁹ Amaya, F., *Desengaños de los bienes humanos*, Oficina de Melchor Álvarez, Madrid, 1681, pp. 239-240.

¹⁰ Vegas, D., «Poesías de Damián de Vegas, trasladadas de su libro de ellas, intitulado: 'Poesía cristiana, moral y divina', impreso en Toledo, en casa de Pedro Rodríguez, año de 1590, en 8º», en Sancha, J., *Biblioteca de Autores Españoles...*, M. Rivadeneyra, Impresor-editor, Madrid, 1872, pp. 490-491.

3. La Ilustración

Así, más adelante, ya en los siglos XVII y XVIII, cuando las ideas de la Ilustración penetran lentamente en España, numerosos autores —de Jovellanos a Cadalso, de Blanco White a Clavijo y Fajardo pasando por Benito Feijoo, Martín Sarmiento o Vargas Ponce— plantean una y otra vez la misma consternación ante la crueldad ejercida sobre los animales.

De este modo, y por citar al mayor exponente de este periodo en lo que a nuestro estudio concierne, debemos recurrir al padre Martín Sarmiento (1695-1772), uno de los más destacados representantes religiosos de la Ilustración española. En su libro *Obra de 660 pliegos. De historia natural y de todo género de erudición* (escrito entre 1762 y 1766), este erudito fraile benedictino evidencia que, en aquella época, en España ya existía una importante preocupación por el bienestar de los animales. Así, Sarmiento critica el maltrato que comúnmente se da, por ejemplo, a los asnos o burros. Asegura que, siendo el asno el primer animal que por su “mansedumbre, docilidad y sufrimiento” el hombre se atrevió a cabalgar, “Muy mal se lo pagan los hombres ingratos, que le corresponden con palos y más palos y con garrotazos crueles y repetidos en su cabeza [...]”. A continuación, su denuncia va incluso más allá: “¿Quién podrá ver sin indignarse a un bárbaro yesero que, porque a su borrico se le cayó un costal de yeso mal equilibrado, descarga sobre el infeliz animal una furiosa nube de golpes, apaleándole con el varapalo y apaleando al mismo tiempo el nombre de Dios con juramentos y blasfemias? Vi a uno de esos cómitres de pollinos tan desalmadamente cruel que le juzgué más estólido y estúpido que el mismo jumento. Por esas y por otras, formé el dictamen de no mirar jamás con buenos ojos a los que a sangre fría hacen daño grave a los animales inocentes y domésticos”.¹¹

En esta misma obra, y condenando a los maltratadores de animales, este religioso sentencia: “Por mí, jamás tendré amistad con ese género de brutos, con la corteza de hombres. A uno de esos, que tenía mortal tirria contra los perritos, y que pacíficamente había echado uno por una ventana, le hice saltar las lágrimas, con la eficacia de la reprehensión que le di; pero se enmendó; y desde entonces se moría por un perrito. En vista de esto, qué juicio haré de los que, a sangre fría, ven matar a un animal, sea el toro, perro, y caballo”.¹²

¹¹ Sarmiento, M., *De Historia Natural y de todo género de erudición. Obra de 660 pliegos, volumen II*, edición a cargo de Henrique Monteagudo Romero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2008, p. 40.

¹² Ferro Ruibal, X., «Lingua, vida cotiá e corridas de touros: Miscelánea inédita de Fr. Martín Sarmiento», en *Boletín da Real Academia Galega*, Nº 363, 2002, pp. 84-85.

Por otra parte, el ya referido Benito Jerónimo Feijoo (Ourense, 1676-Oviedo, 1764), religioso, poeta, filósofo, escritor y profesor considerado como uno de los grandes representantes del pensamiento ilustrado español, también evidencia la existencia de una cultura de preocupación ante el bienestar de los animales en el siglo XVIII. Este fraile benedictino, que llegó a ser vicerrector de la Universidad de Oviedo, defiende rotundamente que los animales no solo son seres sintientes sino que, además, poseen entendimiento. Por ambos motivos, en su obra *Teatro crítico universal* Feijoo condena el maltrato hacia los animales señalando que estos seres han de ser dignos de un trato piadoso y, en ningún caso, cruel.¹³ El interés de este autor por la defensa de los animales le hizo oponerse públicamente a la teoría cartesiana del automatismo de las bestias, según la cual los animales serían simples máquinas inanimadas, mecanismos autómatas sin sentimientos como si fueran, por ejemplo, un simple reloj, algo que, como decimos, Feijoo cuestionó desde el razonamiento empírico y, por tanto, científico.

Avanzado ya el siglo XIX, numerosos autores españoles prosiguen mostrando esta preocupación con respecto al trato que se da a los animales, de Larra a Mesonero Romanos, de Eugenio de Tapia a Vicente Blasco Ibáñez, de Armando Palacio Valdés a Darío de Regoyos, entre muchos otros.

4. Sociedades protectoras de animales

En el último tercio del siglo XIX la propia sociedad civil española comienza a organizarse horizontalmente para combatir la crueldad hacia los animales. Así, surgen en España las primeras sociedades protectoras de animales y plantas. La de Cádiz fue la primera que se creó en nuestro país, constituyéndose en 1872. A partir de aquí, y a medida que la sociedad española en su conjunto va accediendo, aunque todavía y durante años de una manera muy lenta, a la educación y el conocimiento, la ciudadanía organizada comienza a tomar conciencia sobre las ideas proteccionistas hacia los animales que ya se habían asentado con fuerza en otros países de nuestro entorno europeo. Así, tras la de Cádiz, se funda la Sociedad Protectora de Animales de Madrid (en 1875), luego la de Sevilla (en 1876), la de Barcelona (en 1878) o la de Soria (en 1879). Nuevamente, y dada la crueldad animal institucionalizada que en nuestro país suponen los festejos taurinos, estas sociedades enfocaron mayoritariamente sus actividades proteccionistas a combatir estos espectáculos. Conviene entender que la prin-

¹³ Feijoo y Montenegro, B. G., *Teatro crítico universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo tercero, Joachin Ibarra, Real Compañía de Impresores, y Libreros, Madrid, 1773.

cial urgencia para aquellas primeras sociedades protectoras de los animales residía en la necesidad de combatir la crueldad animal inherente a las diversiones taurinas.

Pero, por supuesto, su labor se ampliaba a otras tareas relacionadas con la protección y defensa de los animales. Por ejemplo, la Protectora de Animales de Cádiz ya incluye en sus principios fundacionales, y entre otros asuntos, la necesidad de la conservación de animales y plantas, la inculcación de estas doctrinas protectoras a los más pequeños desde la primera educación, y la condena y lucha contra las corridas de toros, peleas de gallos y cuantas otras prácticas conllevaran desprecio, maltrato y crueldad hacia los animales. Por todo ello, y desde sus comienzos, esta sociedad gaditana llevó a cabo una copiosa labor en defensa de los animales “con la publicación de boletines, folletos, asambleas, anuarios, así como de certámenes en el espíritu proteccionista [...]”.¹⁴

De especial relevancia será su intento de servirse de la educación, sobre todo orientada hacia los más pequeños, como herramienta de transmisión de la necesaria lucha contra el maltrato animal. Para ello, la Protectora de Cádiz creó una biblioteca propia, proyectó crear una sección infantil y, además, editó un Boletín destinado a convertirse en la “herramienta más eficaz de comunicación y divulgación de sus doctrinas”.¹⁵ Este boletín contaba con artículos y escritos de todo tipo que perseguían dos objetivos: por un lado, inculcar en el público la necesidad de proteger a los animales y combatir la crueldad hacia ellos y, por el otro, la lucha específica contra las corridas de toros. Asimismo, la Sociedad Protectora de Animales de Cádiz mantuvo socios corresponsales en otras sociedades de protección animal que iban surgiendo, a imagen y semejanza de la gaditana, en otras capitales españolas, tales como las ya citadas de Barcelona, Madrid, Sevilla o Soria. Igualmente, también estrechó lazos de colaboración y de contacto con sociedades protectoras de animales europeas y americanas. Entre muchas otras, la Protectora de Cádiz mantuvo relaciones con la de Roma, Londres, Nueva York, Lisboa, Viena, Turín, Lyon, Bruselas, Hamburgo, Copenhague o Cracovia.

5. Sociedades económicas de Amigos del País

Por otra parte, un papel muy relevante en la transmisión y la divulgación del conocimiento lo tuvieron en España las Sociedades Económicas de Amigos del País, que

¹⁴ Marchena Domínguez, J., «El proteccionismo hacia los animales: interpretación histórica y visión nacional», en Morgado García, A. y Rodríguez Moreno, J. J. (eds.), *Los animales en la historia y en la cultura*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2011, pp. 191-219.

¹⁵ Ídem.

surgieron a partir de la expansión de las ideas ilustradas de la Europa del siglo XVIII, y que a lo largo del reinado de Carlos III fueron promovidas desde el Gobierno con el objeto de modernizar nuestro país fomentando la industria, el comercio y las artes. La especial trascendencia que estas sociedades tuvieron en España se aprecia en su empeño por hacer de la educación la herramienta necesaria para reformar el país destacando, entre muchos otros logros, la creación de centros gratuitos de educación primaria. Precisamente en el marco de los principios fundacionales de estas sociedades debe encuadrarse su afán por combatir los festejos públicos que convertían el sufrimiento animal en un entretenimiento. Así, Sociedades Económicas de Amigos del País como las de Cádiz, Madrid o Barcelona, entre otras, alzaron sus voces contra este tipo de festejos, aprobando una serie de documentos mediante los cuales elevaron a las Cortes diversas peticiones reclamando la supresión de los espectáculos tauromáquicos.

No es de extrañar que a estas instituciones, que tenían como uno de sus objetivos fundacionales el fomento de la educación y la cultura del país, las corridas les parecieran una afrenta a cualquier atisbo de progreso y de civilización. Y, en este sentido, nuevamente nos debemos trasladar a Cádiz, ya que la Sociedad Económica Gaditana de Amigos del País pidió en 1877 la abolición de las corridas de toros. Lo hizo tras aprobar, en junio de 1877, un informe redactado y presentado por José Rivas y García, a la sazón vice-bibliotecario de esta Sociedad gaditana, y en el que se reclamaba, elevando una petición a las Cortes, la abolición de las corridas de toros.

La postura antitaurina de la Gaditana de Amigos del País no supuso un fenómeno aislado entre este tipo de instituciones. Muy al contrario, otras sociedades de similar índole ya habían tomado o acabaron tomando la misma iniciativa, solicitando solemnemente a las Cortes la supresión de las corridas. Es el caso de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, que en marzo de 1877, incluso unos meses antes que la gaditana, ya había aprobado un documento en el que se reclamaba al Parlamento español la abolición de las diversiones taurinas.

6. Asociaciones ciudadanas

Además de las campañas que contra las corridas de toros se promovieron desde las sociedades protectoras de animales o desde las económicas de amigos del país, también la ciudadanía se organizó, a finales del siglo XIX y principios del XX, para prestar su apoyo a las iniciativas antitaurinas. Fue entonces cuando se desarrollaron las primeras manifestaciones antitaurinas de la historia.¹⁶

¹⁶ Codina Segovia, J. I., *Pan y Toros. Breve historia del pensamiento antitaurino español*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2018, pp. 173-189.

Uno de los primeros actos multitudinariamente antitaurinos de los que tenemos constancia se celebró en Barcelona en 1901. El 14 de enero de aquel año la prensa pública una noticia en la que se detallaba que el día anterior había tenido lugar un mitin “mitin contra las corridas de toros” en el Teatro Principal de la Ciudad Condal.¹⁷

Asimismo, a comienzos del siglo XX *La Vanguardia* informa acerca de la celebración de numerosos actos y mítines antitaurinos. El de 1905 fue un año especialmente activo, pero también lo fueron 1907 y 1908, así como los años posteriores, en los que sobre todo Barcelona acogió infinidad de eventos antitaurinos. También otros puntos de España se sumaron a estas iniciativas sociales en contra de la tauromaquia. Así, por ejemplo, la Sociedad Antiflamenquista Cultural y Protectora de Animales y Plantas de Gijón celebró, el 15 de agosto de 1914, una multitudinaria fiesta cultural y antitaurina a la que, según algunas fuentes, asistieron hasta cuatro mil personas.¹⁸ Aparte de las ya mencionadas, Barcelona también acogió otra de las primeras manifestaciones antitaurinas de las que tenemos conocimiento. Tuvo lugar el 18 de julio de 1909, y de ella *La Vanguardia* informaba de la siguiente manera:

Ayer mañana se verificó la anunciada manifestación contra las corridas de toros. Cerca de las once salieron los manifestantes de la calle de Vergara, que era el punto de reunión, dirigiéndose por la Ronda de San Pedro, Salón de San Juan y paseos de la Industria y de la Aduana al Gobierno civil, donde fueron recibidos por el secretario, señor Die (sic), a quien hicieron entrega del mensaje que elevan al gobierno pidiendo la abolición de las corridas. Los individuos de la comisión organizadora de la manifestación iban en un coche de punto, llevando el estandarte de la sociedad. Después de entregado el mensaje, la manifestación se disolvió ordenadamente.¹⁹

En el marco de este movimiento asociativo antitaurino cobra especial relevancia la Comisión Abolicionista de las corridas de toros de Barcelona. Hay noticias de su existencia desde 1901, y jugó un importante papel en los primeros años del siglo XX.

7. El Regeneracionismo

Por su parte, a finales del siglo XIX surge en España el Regeneracionismo, una corriente de pensamiento que planteó la necesidad de una profunda renovación

¹⁷ *La Vanguardia*, Barcelona, 14 de enero de 1901, edición de la tarde, p. 1.

¹⁸ Sánchez Collantes, S., «Gijoneses contra la tauromaquia: precedentes históricos», en *El Comercio*, Gijón, 13 de septiembre de 2015, p. 11.

¹⁹ *La Vanguardia*, Barcelona, 19 de julio de 1909, p. 1.

social, política, educativa y cultural para una, a su juicio, decadente España, sumida en graves crisis y, según se postulaba, muy retrasada frente al progreso europeo. Para este movimiento y para sus más destacados representantes, el trato que se daba a los animales en nuestro país fue una de sus preocupaciones. Esto se aprecia, por ejemplo, en la figura del insigne Joaquín Costa, doctor en Derecho y en Filosofía y Letras, diputado, notario, abogado, miembro de la Real Academia de la Historia, profesor de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Costa, considerado uno de los padres del Regeneracionismo, fue un gran defensor de los animales. Así, en algunos de sus artículos, el autor oscense denuncia que los animales deben ser tratados sin crueldad:

El hombre es rey de los seres inferiores, mas no debe ser su tirano. El justo toma a su cuidado la vida de sus animales; pero el malvado no tiene entrañas para ellos. La crueldad hacia los irracionales hace el corazón insensible a los sufrimientos de los hombres.²⁰

Asimismo, conviene hablar, entre otros, de Blas Infante, otro gran regeneracionista y otro gran defensor de los animales. Infante, que hoy en día está considerado como el padre de la patria andaluza, creó de su puño y letra *Los mandamientos de Dios en favor de los animales*, un decálogo en el que este jurista y político malagueño evidencia el enorme respeto y amor que siente por los animales. Entre estos mandamientos, que instaban a la sociedad española a no maltratar a los animales, destaca aquel que prohíbe, por ejemplo, atormentar a los animales porque, sostiene Infante, son seres que, como nosotros, sufren. Otro de los mandamientos sentencia que “el hombre cruel con los animales lo será también con los mismos hombres. La crueldad es siempre una cosa misma, aun cuando cambie su objeto”.

8. Generaciones del 98 y del 14

Siguiendo con esta recopilación histórica debemos referirnos ahora a la generación del 98. Todos sus miembros, de Azorín a Baroja y de Unamuno a Antonio Machado, también denunciaron, de una u otra forma, que una sociedad que se divierte contemplando el sufrimiento de animales no es una sociedad sana.

La siguiente generación literaria y artística, la del 14, cuenta del mismo modo con destacados defensores de los animales. Figuras mundialmente reconocidas como la de Juan Ramón Jiménez, premio Nobel de Literatura en 1956, fueron grandes

²⁰ Costa, J., «La fiesta nacional», en *Costa contra los toros. Costa por el Árbol. Costa y el Desastre. Primera colección de artículos del Gran-Hombre*, Ateneo Costista, Zaragoza, 1915, p. 7.

defensores de los animales. Junto al autor de *Platero y Yo*, también podemos hablar de Gabriel Miró, quien sin ningún ápice de dudas censura y condena la crueldad hacia los animales en algunas de sus obras, especialmente en su *Libro de Sigüenza*.

Otro representante de esta generación fue el ya citado académico gallego Wenceslao Fernández Flórez. A comienzos del siglo XX narra en uno de sus libros que, en cierta ocasión, le pidieron que acudiera a visitar un refugio de animales abandonados, lo cual aceptó gustosamente. Así lo cuenta él mismo: “Cuando me invitaron a visitarlo fui alegremente, llevando conmigo al periodista portugués señor Ferreira, con la patriótica intención de que hubiese ante Europa un testigo imparcial de que España no es tan solo el país de los caballos despanzurrados cruelmente [en las corridas de toros]”.²¹

9. Otros personajes históricos

Existen otros relevantes personajes históricos que merece la pena mencionar. Por ejemplo, el Premio Nobel de Medicina de 1906, Santiago Ramón y Cajal, considerado el padre de la neurociencia moderna. Este ilustre médico manifiesta una especial compasión ante el sufrimiento de los animales, apoyándose, precisamente, en sus estudios científicos. Así, escribe que, al ser lesionados, tanto los animales como los seres humanos “muestran las mismas heridas, y al morir presentan los mismos síntomas: bañados en sangre, ya no corren, ni respiran, ni sienten, ni piensan... Puesto que todos poseen un corazón y un sistema nervioso complicado [...]”.²²

También debemos citar aquí a autoras como Emilia Pardo Bazán, Carolina Coronado o Cecilia Böhl de Faber (Fernán Caballero), quienes, del mismo modo, denunciaron en sus obras la crueldad cometida sobre los animales, por mera diversión y entretenimiento, en algunos festejos populares españoles.²³

10. Legislación: el derecho también protege a los animales

Esta histórica tradición de defensa y protección de los animales tuvo, por supuesto, reflejo en la legislación española a lo largo de los siglos, creándose diferentes norma-

²¹ Fernández Flórez, W., op. cit., p. 9.

²² Ramón y Cajal, S., *Charlas de café, pensamientos, anécdotas y confidencias*, novena edición, Espasa Calpe, Madrid, 1966, pp. 85-86.

²³ Para profundizar en esta cuestión, consultar Codina Segovia, J. I., *El pensamiento antitaurino en España, de la Ilustración del XVIII hasta la actualidad*. Tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea, Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma de Mallorca, 2018.

tivas orientadas a reducir, minimizar e incluso eliminar el sufrimiento animal en la vida social y en las costumbres españolas. De hecho, las primeras normas históricas de protección animal son textos legales que prohíben los festejos taurinos. Entre las más importantes cabe citar la Pragmática Sanción de 9 de noviembre de 1785, promulgada por Carlos III y en la que, con algunas excepciones, se prohibían las fiestas de toros de muerte en todo el Reino de España.²⁴

Su hijo y sucesor, Carlos IV, promulga, asimismo, una Real Pragmática con fecha de 10 de febrero de 1805 en la que este monarca proscribe, en esta ocasión sin ninguna excepción, las corridas de toros.²⁵ Esta Pragmática suponía una legislación mucho más dura que la de Carlos III ya que, como decimos, no planteaba ningún tipo de excepción. En esta norma, Carlos IV anuncia que “He tenido a bien prohibir absolutamente en todo el Reino, sin excepción de la Corte, las fiestas de toros y novillos de muerte”.²⁶

En este listado de normas protectoras de los animales también merecen ser mencionadas la Circular del Gobernador Civil de Cádiz, Santiago Dupuy, de 23 de mayo de 1875 —que incitaba a los alcaldes a incluir en sus Ordenanzas y Bandos la protección animal—, la Real Orden de 29 de julio de 1883, en la que se establecía que los maestros inculcasen a sus alumnos sentimientos de benevolencia hacia toda clase de animales, y la Ordenanza de Madrid de 12 de mayo de 1892, que prohibía todo acto violento que pudiera ocasionar sufrimiento a los animales.²⁷ Del mismo modo, conviene traer a colación que la Real Orden de 12 de marzo de 1924 estableció la prohibición del uso del pincho o aguijón con el ganado, siendo estos instrumentos sustituidos por otros métodos de control del ganado en la Orden de 24 de junio de 1933.

Especial trascendencia tiene la Real Orden Circular de 26 de diciembre de 1925²⁸ que establecía la obligación general de proteger a los animales y las plantas, y declaraba de utilidad pública a las asociaciones constituidas con la finalidad de divulgar esta obligación. Además, el reglamento de desarrollo de esta norma, aprobado por el Real Decreto 684/1928, otorgaba a los asociados una suerte de condición de agentes de la autoridad (“efectivos”) para poder denunciar ellos mismos las infracciones cometidas.

La Real Orden Circular de 1 de julio de 1927 prohibió, asimismo, los espectáculos en los que se obligaba a perros a dar muerte a otros animales y, además, re-

²⁴ *Novísima recopilación de las leyes de España*, Tomo III, Libros VI y VII, pp. 663-664.

²⁵ *Ibíd.*, p. 664.

²⁶ *Ídem.*

²⁷ Menéndez de Llano Rodríguez, N., «Evolución de la sanción penal por maltrato animal: el caso español», en *Diario La Ley*, N° 9038, Sección Tribuna, Madrid, 11 de Septiembre de 2017, Editorial Wolters Kluwer.

²⁸ *Gaceta de Madrid*, N° 363, Año CCLXIV, Tomo IV, martes, 29 de diciembre de 1925, p. 1677.

gulaba la recogida municipal de perros abandonados.²⁹ Por su parte, la Real Orden 241/1929, de 28 de marzo, prohibió las llamadas “carreras de gallos”, unos festejos populares que consistían en colgar a estos animales por las patas para ser luego ser violentamente descabezados. Por su parte, la Real Orden Circular 868/1929 también protege a los animales de ganadería o de trabajo frente a la obligación de ser sometidos a trabajar en exceso o sobrecargados. De especial trascendencia resulta la Orden de 3 mayo de 1935³⁰ por la que se aprueba el Reglamento de Espectáculos Públicos que, en su artículo 8, establecía: “Quedan prohibidos los espectáculos o diversiones públicas que puedan turbar el orden o que sean contrarios a la moral o a las buenas costumbres; asimismo, las peleas entre animales y el uso de animales vivos en las cucañas o como tiro al blanco y otros similares, manteniéndose sujetos, y en general, los que impliquen maltrato o crueldad para los animales”.³¹

Y, referido al ámbito tauromáquico, el 13 de junio de 1928 se dicta una Real Orden por la que se obliga a hacer extensivo y obligatorio el uso de los petos protectores para los caballos en las corridas de toros —hasta entonces, los caballos eran sacados al ruedo sin ningún tipo de protección, y morían unos diez o doce caballos por corrida—. Asimismo, en esta misma normativa se prohibían espectáculos como las capeas.³²

Desde el punto de vista penal, el Código Penal de 1928 fue el primero en regular el maltrato animal, considerándolo como una falta contra los intereses generales. En concreto, en el punto 4º de su artículo 810 se podía leer: “serán castigados con las penas de 50 a 500 pts. de multa: los que públicamente maltraten a los animales domésticos o los obliguen a una fatiga excesiva”.³³ Por otra parte, en este recorrido histórico legal, cabe destacar la Real Orden Circular número 868 de 31 de julio de 1929,³⁴ cuyo artículo 6 sancionaba todas aquellas acciones que implicasen un daño o sufrimiento gratuito a los animales. Ya con la llegada del Estado de las Autonomías, durante las décadas de los 80 y 90 del pasado siglo, cada Comunidad legisló, a través de sus correspondientes Parlamentos Autonómicos, normativas propias en materia de protección animal. La primera en hacerlo fue Cataluña, que en 1988 promulgó la que, a la postre, sería la primera ley autonómica de protección animal del país. Le siguieron el resto de Comunidades Autónomas y, ya más recientemente, las Cortes españolas aprobaron, en 2023, la Ley 7/2023, de 28 de marzo, de protección de los derechos y el bienestar de los animales, de ámbito nacional.

²⁹ *Gaceta de Madrid*, N° 183, Año CCLXVI, Tomo III, sábado, 2 de julio de 1927, p. 45.

³⁰ *Gaceta de Madrid*, N° 125, Año CCLXXIV, Tomo II, domingo, 5 de mayo de 1935, pp. 1055-1070.

³¹ *Ibid.*, p. 1056.

³² *Gaceta de Madrid*, N° 166, Año CCLXVII, jueves, 14 de junio de 1928, Tomo II, pp. 1499-1500.

³³ Menéndez de Llano Rodríguez, N., op. cit.

³⁴ *Gaceta de Madrid*, N° 218, Año CCLXVIII, Tomo III, martes, 6 de agosto de 1929, pp. 1035-1036.

11. A finales del siglo XX y comienzos del XXI

Desde el punto de vista social y cultural, esta tradición de protección y defensa de los animales sigue vigente hoy en día. Así, a finales del siglo XX y comienzos del XXI numerosos autores continúan denunciando el maltrato animal. El filósofo José Ferrater Mora, por ejemplo, consideraba que a “los animales, como criaturas vivas que tienen preferencias, y que pueden sufrir y experimentar placer y dolor, se les tenía que permitir vivir su vida libremente, libres de la explotación y el control humanos”.³⁵ Otro filósofo, Jesús Mosterín, dedicó gran parte de su trabajo a reflexionar acerca de la relación entre los seres humanos y el resto de animales, siendo un gran defensor de estos y posicionándose claramente contra el maltrato animal.³⁶ Asimismo, nombres como los de Rosa Montero, Eduard Punset, Espido Freire, Elvira Lindo, Antonio Muñoz Molina o Manuel Vicent, entre muchos otros, han recogido el testigo y, más recientemente, han seguido defendiendo en nuestro país esta cultura histórica de la protección de los animales.

Y a todos ellos se les ha de sumar la labor de la propia sociedad civil española, de la ciudadanía, que ha continuado organizándose horizontalmente para combatir de distintas maneras la crueldad hacia los animales. Así, en la actualidad, en España existen alrededor de 2.500 entidades legalmente constituidas, sean asociaciones o fundaciones, cuya misión primordial es la promoción de la defensa de los animales y la salvaguarda de sus derechos.

Por otra parte, dentro de los Colegios de Abogados también se han ido creando Comisiones especializadas en Derecho Animal. Su labor consiste en divulgar, fomentar y formar a los operadores jurídicos en esta materia. Cabe citar, entre otras, las de Alcalá de Henares, Alicante, Badajoz, Baleares, Barcelona, Bizkaia, Córdoba, Girona, Granada, Granollers, Jaén, Las Palmas de Gran Canaria, León, Madrid, Málaga, Manresa, Mataró, Murcia, Oviedo, Reus, Sabadell, Sant Feliú de Llobregat, Santa Cruz de Tenerife, Sevilla, Tarragona, Terrassa, Tortosa, Valencia o Zaragoza.³⁷

³⁵ Ferrater Mora, J., *Mariposas y supercuerdas*, *Diccionario para nuestro tiempo*, presentación de Priscilla Cohn, Edicions 62, Barcelona, 1994, p. 10.

³⁶ Véase Mosterín, J., *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

³⁷ Visto el 4 de abril de 2024 en la p. web del Consejo General de la Abogacía Española: <https://www.abogacia.es/publicaciones/blogs/blog-de-derecho-de-los-animales/>

12. Conclusiones

A la vista de esta exposición podemos concluir que en nuestro país ha existido, histórica y tradicionalmente, una cultura de protección de los animales que ha llegado hasta nuestros días. Desde los siglos XV y XVI, escritores, intelectuales, pensadores, artistas, políticos y, llegado el momento, también organizaciones surgidas de la propia sociedad civil, han evidenciado, siglo tras siglo, generación tras generación, la necesidad de que una nación civilizada, instruida y responsable debe combatir la crueldad hacia los animales y debe promover su respeto. Y así, en numerosas ocasiones, se ha plasmado en la propia legislación española.

Por tanto, la historia de nuestro país es también la historia de todos estos hombres y mujeres que, cada uno en su época y durante siglos, alzaron su voz para denunciar que los animales son seres vivos, compañeros sociales, e incluso “amigos”, que merecen ser protegidos contra la crueldad y el maltrato. Y que defendieron esta histórica y tradicional cultura de la defensa y protección de los animales.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

Alcántara Suárez y Muñano, P., *Vida del venerable D. Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada...*, Imprenta de Eusebio Aguado, Madrid, 1866.

Alonso de Herrera, G., *Agricultura general: que trata de la labranza del campo y sus particularidades, crianza de animales, propiedades de las plantas que en ella se contienen, y virtudes provechosas a la salud humana*, Josef de Urrutia (editor), Madrid, 1790.

Amaya, F., *Desengaños de los bienes humanos*, Oficina de Melchor Álvarez, Madrid, 1681.

Codina Segovia, J. I., *Antitauropedia. Diccionario histórico del pensamiento antitaurino*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2024.

Codina Segovia, J. I., *El pensamiento antitaurino en España, de la Ilustración del XVIII hasta la actualidad*. Tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea, Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma de Mallorca, 2018.

Codina Segovia, J. I., *Pan y Toros. Breve historia del pensamiento antitaurino español*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2018.

Costa, J., “La fiesta nacional”, en *Costa contra los toros. Costa por el Árbol. Costa y el Desastre. Primera colección de artículos del Gran-Hombre*, Ateneo Costista, Zaragoza, 1915.

Escobar, L., “Respuesta a la pregunta clxxviii”, en *Las quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas...*, Casa de Francisco Fernandez de Cordova, Valladolid, 1550.

Fernández Flórez, W., *Perros, gatos y otras amistades*, Biblioteca de El Sol, Madrid, 1991.

Ferrater Mora, J., *Mariposas y supercuerdas, Diccionario para nuestro tiempo*, presentación de Priscilla Cohn, Edicions 62, Barcelona, 1994.

Ferro Ruibal, X., “Lingua, vida cotiá e corridas de touros: Miscelánea inédita de Fr. Martín Sarmiento”, en *Boletín da Real Academia Galega*, Nº 363, 2002.

Feyjoo y Montenegro, B. G., *Teatro crítico universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo tercero, Joachin Ibarra, Real Compañía de Impresores, y Libreros, Madrid, 1773.

Marchena Domínguez, J., “El proteccionismo hacia los animales: interpretación histórica y visión nacional”, en Morgado García, A. y Rodríguez Moreno, J. J. (eds.), *Los animales en la historia y en la cultura*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2011.

Menéndez de Llano Rodríguez, N., “Evolución de la sanción penal por maltrato animal: el caso español”, en *Diario La Ley*, Nº 9038, Sección Tribuna, Madrid, 11 de Septiembre de 2017, Editorial Wolters Kluwer.

Mosterín, J., *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

Ramón y Cajal, S., *Charlas de café, pensamientos, anécdotas y confidencias*, novena edición, Espasa Calpe, Madrid, 1966.

Sánchez Collantes, S., “Gijoneses contra la tauromaquia: precedentes históricos”, en *El Comercio*, Gijón, 13 de septiembre de 2015.

Sarmiento, M., *De Historia Natural y de todo género de erudición. Obra de 660 pliegos, volumen II*, edición a cargo de Henrique Monteagudo Romero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2008.

Vegas, D., “Poesías de Damián de Vegas, trasladadas de su libro de ellas, intitulado: ‘Poesía cristiana, moral y divina’, impreso en Toledo, en casa de Pedro Rodríguez, año de 1590, en 8^o”, en Sancha, J., *Biblioteca de Autores Españoles...*, M. Rivadeneyra, Impresor-editor, Madrid, 1872.

FUENTES

Consejo General de la Abogacía Española: <https://www.abogacia.es/publicaciones/blogs/blog-de-derecho-de-los-animales/> (Consultado el 15 de mayo de 2024).

Diario de las sesiones de Cortes, Senado, Nº 100, sesión del martes, 16 de mayo de 1882.

Gaceta de Madrid, Nº 363, Año CCLXIV, Tomo IV, martes, 29 de diciembre de 1925.

Gaceta de Madrid, Nº 183, Año CCLXVI, Tomo III, sábado, 2 de julio de 1927.

Gaceta de Madrid, N° 166, Año CCLXVII, Tomo II, jueves, 14 de junio de 1928.

Gaceta de Madrid, N° 218, Año CCLXVIII, Tomo III, martes, 6 de agosto de 1929.

Gaceta de Madrid, N° 125, Año CCLXXIV, Tomo II, domingo, 5 de mayo de 1935.

La Vanguardia, Barcelona, 14 de enero de 1901.

La Vanguardia, Barcelona, 19 de julio de 1909.

Novísima recopilación de las leyes de España, Tomo III, Libros VI y VII.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.029>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 175-194



The knowledge by connaturality of what is just.

*El conocimiento por
connaturalidad de lo justo.*

IAN HENRÍQUEZ HERRERA

ian.henriquez@uautonoma.cl

Instituto de Investigación en Derecho Universidad Autónoma de Chile

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.037>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 195-212



Recibido: 30/01/2024

Aprobado: 15/09/2024

Este artículo ha contado con el apoyo de la Comunidad Olga Wojtyla y del proyecto Intact de la Università degli Studi di Perugia. El autor lo dedica al maestro Jorge Streeter Prieto, profesor honorario de la Universidad de Chile.

Resumen

El conocimiento por connaturalidad es una realidad profusamente estudiada en gnoseología, pero que, paradójicamente, ha solido ignorarse en las teorías contemporáneas de la argumentación jurídica, marcadas muy fuertemente por la influencia de la analítica y de la hermenéutica. El presente trabajo procura mostrar la aplicabilidad de aquel tipo de conocimiento –el connatural– a la solución de los casos jurídicos, su pertinencia, su prevalencia y mayor grado de perfección, al punto de poder afirmar que constituye la forma más propia de acceso a la solución correcta o justa del caso.

Palabras clave: Conocimiento por connaturalidad – argumentación jurídica – solución justa

Abstract

Knowledge by connaturality is a reality that has been profusely studied in epistemology, but which, paradoxically, has tended to be ignored in contemporary theories of legal argumentation, which are very strongly influenced by analytics and hermeneutics. The present work seeks to show the applicability of that type of knowledge to the solution of legal cases, its relevance, its prevalence and greater degree of perfection, to the point of being able to affirm that it constitutes the most appropriate form of access to the correct or fair solution of the case.

Keywords: Knowledge by connaturality – legal argumentation – fair solution

I. Introducción

El conocimiento por connaturalidad es una realidad profusamente estudiada en gno-seología, sobre el que existe una abundante, nutrida y robusta literatura, con una tradición secular y que llega hasta autores contemporáneos. Paradójicamente, esta forma de conocimiento ha permanecido más bien ignota entre las teorías contemporáneas de la argumentación jurídica, marcadas muy fuertemente por la influencia de la analítica y de la hermenéutica. El presente trabajo procura mostrar la aplicabilidad de aquel tipo de conocimiento –el connatural– a la solución de los casos jurídicos, su pertinencia, su prevalencia y mayor grado de perfección, al punto de poder afirmar que constituye la forma más propia de acceso a la solución correcta o justa del caso. Este esfuerzo tiene antecedentes en la literatura reciente, pero con alcances aun circunscritos en las órbitas estrictamente filosóficas, sin permear de un modo suficiente ni a las teorías del derecho ni de la argumentación jurídicas¹. En la primera parte, abordaremos el conocimiento por connaturalidad, desde sus antecedentes remotos y su explicitación en el siglo XIII hasta autores contemporáneos, mostrando su relación con el silogismo práctico. Seguidamente, haremos revisión de autores chilenos del siglo XX que han explicitado cómo el derecho se conoce primordialmente por esta vía.

II. El conocimiento por connaturalidad

1. Una primera aproximación

El conocimiento por connaturalidad, también llamado conocimiento por inclinación o conocimiento afectivo, implica una forma de acceso a la realidad de las cosas que viene dada por la habitualidad en el trato con las mismas. Un músico maduro y experimentado en la ejecución e interpretación de un instrumento, sabe al escuchar una pieza si éste se encuentra o no debidamente afinado. Es una realidad que se le aparece al entendimiento de un modo inmediato, a fuerza de haber realizado la mis-

¹ Rivas, Pedro. “Conocimiento por connaturalidad y conocimiento jurídico”. En: *Acta philosophica: revista internazionale di filosofia*: 30, 2, 2021, p. 377.

ma operación –escuchar el instrumento afinado– multiplicidad de veces previamente. Asimismo, una bailarina maestra de danza advierte de golpe si un movimiento de la coreografía que visualiza es coordinado y armonioso o viceversa. De igual modo, un artista plástico –un pintor, por ejemplo– avezado ya en su arte y oficio, puede percatarse con tan sólo mirar un cuadro si éste se encuentra proporcionado y equilibrado, sin necesidad de medir el pantom de cada color ni el tamaño de cada figura; como el músico sabrá sobre a afinación sin necesidad de medir los Hertz, o la bailarina advertir el movimiento incorrecto sin requerir aludir al desplazamiento muscular específico.

Los ejemplos pueden extenderse a cualquier ámbito de la praxis humana: un jugador de palín conoce sobre la relación fuerza, peso, velocidad sin necesidad de haber estudiado intelectualmente física, como un cocinero sabe de los tiempos de cocción sin haber leído siquiera sobre la relación temperatura y masa. Un doctor en filosofía moral puede saber sobre la probidad y la honestidad en tanto abstracciones. Pero la persona proba y honesta sabe también, en concreto, lo que todo ello significa. Lo sabe porque se ha hecho uno con la cosa sabida.

Para Schmidt: «El conocimiento por connaturalidad es un juicio cognoscitivo no racional, utilizando como medio una inclinación apetitiva del sujeto que conoce fijo sobre el objeto y experimenta inmediatamente la apetibilidad del objeto mismo. El primer conocimiento que mueve la inclinación va seguido de un juicio que une el conocimiento del objeto y la inclinación presente en el alma. Este conocimiento es superior al del simple intelecto»². En consonancia, para Acosta López: «El conocimiento por connaturalidad es una forma de aprehensión de la realidad de manera experimental, intuitiva e impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y a los actos de la voluntad»³.

Los antecedentes explícitos sobre este tipo de conocimiento pueden rastrearse a lo menos hasta el siglo XIII, sin perjuicio de sus fundamentos remotos e implícitos, que se retrotraen circa 2.500 años *coram* presente.

2. Formulación medieval

Como se ha dicho, los antecedentes explícitos sobre el conocimiento por connaturalidad pueden rastrearse a lo menos hasta el siglo XIII. En efecto, en Tomás de Aquino se encuentra la primera formulación expresa, seguida de una descripción con pretensión de completitud y una explicación plausible sobre este tipo de cono-

² Schmidt, Ciro. “Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad”. En: *Sapientia*. 2001, 209, p. 56.

³ Acosta López, Miguel. “La función integradora del conocimiento por connaturalidad”. Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis & Società Internazionale Tommaso D’Aquino. 2004, p. 243.

cimiento. En el «Tratado de la caridad», en la segunda división de la segunda parte de la Suma de Teología (*Summa Theologica, secunda secundae*), en la cuestión 45, Tomás de Aquino trata sobre la sabiduría, y se pregunta, al modo escolástico, si ella radica en el entendimiento. Luego de la usual identificación de los argumentos en pro, las posibles objeciones y las respectivas refutaciones, a la usanza de su método, el autor concluye:

«[esta] rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad, con ella el que tiene el hábito de la castidad».

Esta cita tiene importancia desde el punto de vista historiográfico, porque, hasta donde nuestro saber alcanza, constituye la primera formulación expresa y explícita del conocimiento por connaturalidad. En otro pasaje, distingue entre modos de adquisición del conocimiento: “El conocimiento de la verdad puede ser doble: uno puramente especulativo...y otro afectivo” (STh, 2-2, q. 162, a.2, ad 1).

Comentando al Aquinate, señala Maritain:

“Esta noción del conocimiento por connaturalidad es clásica en la escuela tomista. A este respecto, Tomás de Aquino se remite al pseudo Dionisio (Sobre los nombres divinos, capítulo II) y a la *Ética a Nicómaco*, libro X, capítulo V, donde Aristóteles establece que el hombre virtuoso es la regla y la medida de las acciones humanas. No abrigo duda alguna de que esta noción (o nociones equivalentes) tuvo una larga historia en el pensamiento humano antes de Tomás de Aquino”⁴.

Desde luego, su reconocimiento y basamentos pueden hallarse en textos clásicos del pensamiento griego, con ocasión de la distinción entre razón práctica y razón especulativa, y con la elaboración temprana de sus respectivos silogismos, según pasamos a mostrar en el apartado siguiente.

3. Bases y fundamentos clásicos

En efecto, *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece la distinción entre los modos en que puede operar la razón, que es una sola, en función del tipo de objeto hacia

⁴ Maritain, Jacques. “Sobre el conocimiento por connaturalidad”. Conferencia en la Society of Metaphysics of America, 1951, disponible en: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/03_epi/07_ep_conconna.pdf

el cual se dirige y del fin al que se orienta. Así, el Estagirita distingue entre razón especulativa, que está dirigida hacia entes de razón o meras abstracciones, y la razón práctica, cuyo fin es guiar la acción. Ambos modos, propios de una misma razón, no están escindidos, aunque son distinguibles. Los saberes de la física o de la matemática, son propios de la razón especulativa, en los que opera de una manera principal y privilegiada. Los saberes, en cambio, de la ética, la política, el derecho o la economía, que están orientados hacia la acción, son campo de la razón práctica.

El silogismo especulativo, hoy de conocimiento común, tiene una estructura tripartita, configurada por la premisa mayor, premisa menor, y una conclusión cuyas notas distintivas son la unicidad, la necesidad y la inequívocidad. Dada una premisa mayor y una premisa menor, sólo se sigue de ellas de modo necesario una única conclusión correcta (cuya verdad o falsedad dependerá de si esas notas concurren en las respectivas premisas). Sin embargo, tal tipo de silogismo no resulta útil ni aplicable a los saberes prácticos. Para un político o para un economista de recta intención, no parece de gran ayuda pensar: “Hay que acabar con la pobreza”. “Aquí hay pobres”. “Acabo con esta pobreza”. No funciona.

Con un brillante sentido común, Aristóteles se percata de que nuestras acciones con pretensión de bondad, en lo usual, general y cotidiano, no están precedidas de un proceso deliberativo abstracto, sino de inclinaciones primeras que nos vienen dadas por nuestros hábitos y costumbres, adquiridos, a su vez, por la educación y formación recibidas. En *De motu animalium* (7, 701a 32-33), Aristóteles reformula la estructura silogística para adecuarla a los saberes prácticos. Mantiene la estructura tripartita, pero la premisa mayor ahora es desiderativa. Lo que da origen a la acción es un deseo —en sentido clásico, no psicológico moderno—, que podríamos traducir como intención. La premisa menor es descriptiva y proporciona información sobre objetos idóneos para la satisfacción del fin. La conclusión es la elección de una acción. Aquí la conclusión no es ni necesaria ni única ni inequívoca, sino prudencial. Habrá diversos cursos de acción posibles, y entre ellos, habrá de elegirse uno. El prudente estará en mejor posición y condición para tal elección, la cual, sin embargo, no estará exenta de la posibilidad de otras decisiones razonables posibles. El ejemplo aristotélico es pedagógico y básico: premisa mayor, deseo beber; premisa menor, esto es agua; conclusión, acción de beber.

Despejemos desde ya un aspecto que, por elemental que sea, suele desatenderse. Que el derecho constituye un arte práctico y no un saber especulativo, se muestra a las claras con la mera descripción de lo más propio de su contenido: dar a cada cual lo suyo. Es decir, lo que está a la base es una acción (“dar”) y no un mero conocer. Esta obviedad es relevante para el adecuado engarce con lo que sigue. Toda acción

jurídica ha de comenzar con la intención de hacer justicia en el caso concreto. Si eso está ausente, ya no hay derecho sino corrupción. En todo arte ocurre análogo. Quien ejerce el arte médico ha de procurar primeramente sanar a su paciente, y no incrementar su propio patrimonio o las utilidades de la clínica. Quien se desempeña en el arte de la pedagogía, ha de tener como su primera intención enseñar o guiar a quien educa, y no su fracaso vital, etc. El saber meramente abstracto cobra relevancia recién en la premisa menor, dado que nos permite mirar la complejidad del mundo y las distintas variables implicadas en la decisión. Dado que orienta una decisión transformadora, el silogismo práctico incorpora la dimensión temporal, puesto que se conduce necesariamente hacia el futuro.

Por consiguiente, la razón, siendo una sola y no dos distintas, se modula y moldea en su quehacer, en la complejidad del ser humano, a lo menos de dos modos diferentes, dependiendo del objeto al cual se dirige y del fin al cual se orienta. Esta distinción el mundo clásico la explicitó en dos términos diversos: razón especulativa y razón práctica, y en su operatoria diferenció, asimismo, dos silogismos subsecuentes. Ambos son tripartitos, pero sus diferencias son manifiestas y vienen dadas por sus materias implicadas.

Desde luego, esta relevante consideración, ha solido ser desatendida por las corrientes jurídicas dominantes en la modernidad. Tanto el positivismo como el así llamado derecho natural racionalista, han mirado el objeto jurídico como si fuere propio de un saber especulativo y no práctico. En un mundo de abstracciones, al átomo, la célula, y el número, ha sido añadida la norma. Con ello, se ha invisibilizado, primero, y desvanecido, después, el clásico *ius o dikaion*: lo justo, con la pérdida consiguiente de su búsqueda, realización y concreción.

4. El conocimiento por connaturalidad en la gnoseología contemporánea.

A partir del siglo XX, por la convergencia de distintas escuelas sobre formas de conocimiento pre, alter o meta racionales –como las escuelas intuicionistas o emotivistas–, el conocimiento por connaturalidad ha sido objeto de un refluorecimiento y renacimiento, muy especialmente en el campo del así llamado neotomismo francés, con la persona de Jacques Maritain a la cabeza. Este pensador, en 1951 dictó una conferencia en la *Society of Metaphysics of America*, precisamente intitulada “Sobre el conocimiento por connaturalidad”. En ella, Maritain sostiene:

“La noción de conocimiento por connaturalidad – es decir, de una clase de conocimiento que se realiza en el intelecto, pero no en virtud de relaciones conceptuales y por vía de

demostración – tiene, a mi entender, particular importancia, tanto porque esta especie de conocimiento desempeña un considerable papel en la existencia humana, como porque él nos obliga a comprender de manera más profunda el carácter análogo del concepto de conocimiento”⁵ (1951:1).

Asimismo, comentando y recreando el pensamiento del Aquinate, señala Maritain que hay una distinción básica hecha por Santo Tomás de Aquino, respecto de que hay dos maneras diferentes de juzgar sobre lo concerniente a una virtud moral. Por una parte, podemos ser dueños de una ciencia moral, poseyendo el conocimiento conceptual y racional de las virtudes, que determina una conformidad meramente intelectual con las verdades implicadas. Por otra parte, podemos poseer la virtud de que se trate –el ejemplo de Maritain es la fortaleza y el de Tomás la castidad–, de modo tal de estar connaturalizados con ella en nuestro propio ser. En este punto, afirma Maritain:

“En tal caso, si se nos formulara una pregunta sobre la fortaleza moral podríamos dar la respuesta correcta, no ya en virtud de la ciencia, sino en virtud de nuestra inclinación, es decir, atendiendo a lo que somos y a las íntimas inclinaciones y propensiones de nuestro propio ser y consultándolas. Un hombre virtuoso puede muy bien ser extremadamente ignorante en materia de filosofía moral, y saber empero – y probablemente mejor – todo lo referente a las virtudes, por obra de la connaturalidad. En este conocimiento por unión o inclinación, por connaturalidad o congenialidad, el intelecto no obra solo, sino que lo hace conjuntamente con tendencias afectivas y disposiciones de la voluntad que lo guían y dirigen. No se trata aquí de un conocimiento racional, obtenido por el ejercicio conceptual, lógico y discursivo de la razón, sino que es real y genuinamente conocimiento, si bien oscuro y acaso incapaz de dar cuenta de sí mismo o de traducirse en palabras”⁶.

Por consiguiente, sobre la base de la connaturalidad, una persona paciente sabe lo que es la paciencia, una prudente, lo que es la prudencia, y una justa, lo que es justo.

Maritain distingue tres ámbitos en los cuales esta vía distinta del saber tiene especiales aplicaciones e implicancias: el conocimiento místico, el conocimiento poético y el conocimiento moral. Sin perjuicio de la relevancia de los dos primeros, para el objeto de estas líneas es el tercero el que ha de ocupar principalmente nuestra atención.

El filósofo francés que ahora glosamos, afirma que los juicios en los cuales se manifiesta a la razón práctica aquello que constituye un bien para lo humano, no derivan

⁵ Maritain, Jacques. “Sobre el conocimiento por connaturalidad”, o.c., p. 1.

⁶ Ibid, pp 2-3.

de un ejercicio conceptual, discursivo, abstracto, sino que proceden de la connaturalidad o congenialidad, en cuya virtud “la inteligencia aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas”⁷. Para Maritain, una consecuencia de lo anterior es que tales preceptos se perciben en forma indemostrable. Ello explica por qué las personas, en lo usual, no pueden dar cuenta de sus creencias morales más fundamentales ni justificarlas racionalmente. Este hecho constituye, para él, lejos de una muestra de irracionalidad de estas creencias, una prueba de su esencial naturalidad, y por lo tanto de su mayor validez. Con posterioridad, Maritain tuvo ocasión de desarrollar con mayor extensión y profundidad esta vía de conocimiento, en *Distinguir para unir o los grados del saber* (1968), probablemente su tratado de gnoseología más importante, y en *La intuición creadora en el arte y en la poesía* (2004). A su luz, la connaturalidad ocupa una muy alta jerarquía en los grados de perfección del conocimiento. En un reciente estudio, Turner, en línea con la tesis maritainiana, sostiene la compatibilidad de la connaturalidad con el conocimiento derivado de la razón⁸.

Como una derivación y maduración del aserto medieval, de que no se ama lo que no se conoce, el conocimiento por connaturalidad, en su máxima expresión, implica que amar es la forma más perfecta de conocer, dado que el amante se hace uno con lo amado. En esta tradición de pensamiento, la mística española del Siglo de Oro, con esas cumbres de la lengua castellana que son San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, constituyen un cénit, precedidos por Eckart en la órbita germana. Más recientemente, Simone Weil constituye una expresión selecta de esta línea doctrinaria, reflexiva y discursiva. En lengua española y ya entrado este siglo, Alejandro Llano ha dicho:

“El recto saber requiere unas disposiciones morales que ayudan al acto bueno de la voluntad. Se conoce mejor aquello que se ama, porque el amor connaturaliza al que ama con lo amado. Y como lo semejante se conoce por lo semejante –en virtud de la asimilación cognoscitiva, que es de orden intencional–, la connaturalidad afectiva y amorosa hace posible un conocimiento cada vez más profundo, estable y progresivo.

Lo propio de la sabiduría es dar un juicio, y no sólo percibir. El juicio se da porque se tiene ese conocimiento –el juicio expresa el conocimiento–, y también por una inclinación, pues aquél que vive en una determinada virtud, está naturalmente bien dispuesto para juzgar bien de todo lo que se refiere a esa virtud, aunque no se haya dedicado a estudiarla científicamente [...] De ahí la importancia de la vida recta para el conocimiento verdadero”⁹.

⁷ Ibid, p. 7.

⁸ Turner C. Nevitt. “Connatural Knowledge of the Natural Law”. *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 41, 2023, pp. 21-43.

⁹ Llano, Alejandro. *Gnoseología*. Eunsa, Navarra, 2003, p. 50.

En interesante consignar que, con estas líneas, Llano concluye su curso de gnoseología. Dietrich Von Hildebrand es otro autor del siglo XX cuyas aportaciones en esta materia conviene tener en vista. Para introducirnos en él, debe considerarse previamente su antropología, en cuya virtud la metáfora del corazón ocupa un lugar central. Es dicho *locus* donde reside la esencialidad de la persona y allí radica el núcleo aglutinador de sus diversas facultades. En consonancia con lo anterior, el amor constituye el culmen de las posibilidades humanas, el más alto grado de perfección en su quehacer, que, por consiguiente, traspasa los límites de la cogitativa. Para Hildebrand, la afectividad, engoznada en el corazón, cumple una función de intelección del valor de las cosas con inmediatez cognoscitiva¹⁰.

Aunque meritariamente un estudio aparte y distinto, es inevitable hacer la conexión entre las tesis cognoscitivas hildebrandianas y el aserto de Pascal en sus *Pensamientos*, en orden a que “el corazón tiene razones que la razón no conoce”. Por lo demás, en la citada obra de Pascal encontramos la muy interesante y sugerente distinción entre aquello que se conoce por espíritu de fineza, y aquello que se alcanza con espíritu de geometría.

En la gnoseología anglosajona contemporánea también podemos encontrar desarrollos sobre el conocimiento por connaturalidad. J. Budziszewski, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Notre Dame en el año 2004, partiendo de la antigua y clásica tesis platónica de los hábitos como una segunda naturaleza, concatena con la tesis tomista del conocimiento intuitivo –o por connaturalidad–. Sostiene el autor: “La realidad parece requerir tales poderes ‘intuitivos’; a pesar de lo importantes que son las manifestaciones, hay algo en su estructura que las manifestaciones nunca pueden agotar”¹¹. De manera muy aguda, observa Budziszewski que, en este aspecto, ocurre con la realidad numérica lo mismo que con la moral. Refiere el autor que, a principios del siglo XX, el matemático Hilbert propuso a sus colegas que desarrollaran un algoritmo que pudiera demostrar la verdad o falsedad de cualquier teorema. Gödel mostró su imposibilidad. Dado cualquier conjunto de axiomas, resultará haber algún teorema que sea verdadero, pero que no pueda demostrarse a partir de los axiomas mismos. Para Budziszewski, “el significado de este resultado es que la verdad no es lo mismo que la demostrabilidad”¹². A partir de lo anterior, Budziszewski

¹⁰ Sierra, J. *Preguntando por el corazón. El mundo de la afectividad*. Universidad de La Sabana, Colombia, 2009, p. 161.

¹¹ Budziszewski, J. “The natural, the connatural and the unnatural”. Conferencia en University of Notre Dame, 2004, p. 4, disponible en: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9691>.

¹² *Ibid*, pp. 4-5.

concluye “la intuición de la verdad, por la que se guían todos los esfuerzos por demostrar, es algo más que un sentido de cómo podría demostrarse la verdad en cuestión; En el dominio del intelecto, la intuición resulta tener ciertos derechos propios. Si la segunda naturaleza es lo que hace que las intuiciones sean confiables, entonces la segunda naturaleza es aún más importante de lo que pensábamos”¹³.

Sobre este punto específico de cómo nos moldea nuestra segunda naturaleza, y las consecuencias en nuestra capacidad de conocer, Huzarek, redescubriendo el pensamiento del Aquinate, y poniéndolo en diálogo con Rawls, ha señalado que Tomás distingue el conocimiento por connaturalidad del conocimiento *per usum rationis*. En el conocimiento por connaturalidad o, como también dice Tomás, *per modum inclinationis*, el entendimiento sigue a la inclinación afectiva. En otras palabras, el intelecto juzga como bueno lo que está de acuerdo con la inclinación de una persona y como malo lo que es disonante. Sucede porque una persona puede poseer la virtud como sujeto de la potencia apetitiva y, por lo tanto, estar de acuerdo con ella, o ser co-natural con ella, en su propio ser. Entonces, si se les hace una pregunta sobre el tema de la virtud, darán la respuesta correcta, ya no por medio de la ciencia, sino por la inclinación, por la disposición interior de su propia naturaleza dispuesta por la virtud. Ello ocurre porque características tales como las disposiciones y virtudes, entendidas como *accidentia propria*, son atributos inmanentes en quien conoce, al punto que le modifican, lo moldean y lo actualizan a una cierta forma¹⁴.

En un intento de depurar al máximo la tesis de la connaturalidad, habría que mostrar la íntima relación entre amar y conocer, o, si se prefiere, entre el amor y la verdad. Dicha relación es, con alta probabilidad, un tema muy de fondo, que nos conecta nuevamente con la tradición del pensamiento occidental. Desde luego, es ineludible la referencia a un poema escrito en hebreo, *circa* 2.700 años coram presente, en uno de cuyos versos leemos: “*El amor y la verdad se encontrarán, la justicia y la paz se besarán*” (Salmo 84). El contexto semántico nos autoriza a pensar que el referido encuentro es de naturaleza erótica, íntima. Es un verso de gran belleza y carga expresiva. Quién sabe si este tipo de conocimiento connatural, cual es el poético, nos brinde una especial ayuda en el entendimiento de la cuestión. El que ama, conoce. Con este bagaje conceptual a cuestas, podemos ahora adentrarnos en la posibilidad del conocimiento jurídico por la vía de la connaturalidad.

¹³ Ibid, p. 5.

¹⁴ Huzarek, Tomasz. “Thomas Aquinas’ Theory of Knowledge through Connaturalty in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls”. *Espíritu* LXVII (2018) n.º 156, p.415.

III. El conocimiento jurídico por vía de connaturalidad

1. La poética y la experiencia sobre la connaturalidad de lo jurídico

El escritor chileno Pedro Prado –Premio Nacional de Literatura en el año 1949–, relata el siguiente monólogo interior de un juez –Esteban Solaguren– en una pequeña y pobre localidad al poniente de la ciudad de Santiago:

“Pensar, derivar, obtener una conclusión ¡Oh! Sócrates...–murmuraba para sí Solaguren–. El pensamiento es como el agua: dame un ligero desnivel, y llevo el pensamiento donde tú quieras. Creemos juzgar por riguroso razonamiento lógico y no hacemos sino rellenar a posteriori el espacio que media entre el caso que se nos presenta a examen y nuestra intuición inmediata sobre él. Se engaña o miente quien cree construir razonamientos como algo ajeno a la conclusión espontánea que entrevió desde el primer instante. No por quedar oculta a los que no saben observarse, desde el primer momento, ella deja de estar menos presente. Después, para fingir una aparente continuidad que dé vigor a lo que decimos, o que nos libre de culpa por las consecuencias al parecer deducidas, rellenamos el espacio en blanco con huecas trabazones lógicas”¹⁵.

Solaguren es un personaje entrañable. Juez iletrado, pero con una notable y espontánea sabiduría, es reconocido entre los lugareños por la justicia de sus decisiones. Era un hombre sencillo, culto, y probo. Diríamos, estaba connaturalizado con lo justo. No deja de sorprender que la intuición poética de Prado –que es una de las formas de la connaturalidad– sea tan preclara para observar el conocimiento por intuición, inclinación, afectividad o connaturalidad en el ámbito de lo jurídico.

Ahora bien, el autor del presente ensayo tuvo la oportunidad de dictar clases por más de una década en la Academia Judicial de Chile, en su programa de perfeccionamiento, y puede testimoniar la, en principio sorpresa y ya luego habitualidad, en recoger relatos de jueces que afirmaban haber experimentado lo descrito por Prado. Una vez conocidos los hechos, se formaban de inmediato una impresión sobre la justicia de la solución –es decir, por intuición, inclinación, afectividad, connaturalidad– para luego tan sólo proceder a fundamentar con base en las reglas vigentes la decisión, y no al revés. A mayor abundamiento, ese proceder se hacía más común y frecuente entre jueces de mayor edad y experiencia.

¹⁵ Prado, Pedro. *Un juez rural*. Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1924, pp. 25-26.

2. La explicitación del conocimiento jurídico por connaturalidad.

Jorge Streeter Prieto, profesor emérito de la Universidad de Chile, ha escrito unas formidables líneas en relación con lo anterior. Ha dicho este maestro de generaciones que el saber y el conocer jurídicos no quedan agotados por el razonamiento discursivo, sino que hacen uso de la facultad de inteligir, de intuir, de discernir, que es propia de la sensibilidad espiritual, en cuya virtud el jurisprudente se encamina desde la retórica de las partes, que pone énfasis en las apariencias, hacia la verdad y el bien de lo justo¹⁶. Profundizando en este aspecto, señala:

“El artista escultor, y también el jurisprudente es artista, tiene la sensibilidad espiritual que le permite recibir de la madera no sólo la materia de su escultura, sino que también el develamiento de su forma. Y quienes atienden a la verdad como develamiento de la forma del ser, a la manera de Martin Heidegger o de Hans Urs von Balthasar, en los bellos libros que han dedicado al tema, podrán dar ahora todo su rico significado a la frase, tan conocida de nosotros, que reclama para el juicio jurídico afinado la propiedad de ser verdadero, *pro veritate habetur*. El camino a la verdad supone una inclinación amorosa del sujeto que conoce hacia el ser que frente a él mostrándose, se le devela. El develamiento, el mostrarse del ser de las cosas (en lo que a nosotros nos interesa, el mostrarse el ser de lo justo) exige una actitud del ser humano que está lejos de agotarse en el ejercicio de la facultad discursiva. Quien medite los escritos que Heidegger y von Balthasar han dedicado al tema de la verdad, podrá convenir conmigo que, sin desmerecer en nada a la razón como facultad discursiva, sería amputar a la persona de lo más digno que tiene en la esfera del conocimiento, pretender privarlo de la facultad de inteligir, de comprender mediante la captación de la esencia de la cosa, de intuir aquello que aprehende su sensibilidad espiritual”¹⁷.

Streeter, que, por lo demás, junto con ser titular de las cátedras de Derecho Económico y de Filosofía del Derecho, ha sido un reconocido abogado en el ejercicio forense, dice con cuanta claridad como profundidad:

“El ver, oír, gustar, tocar y oler del espíritu que ama la justicia son la expresión de la experiencia de la oculta presencia de lo justo, que se devela en el sabor de la *sapientia*. La *mens* es la facultad íntima y central con que podemos tocar y sentir lo justo, tocarlo en la inmediatez de su sabor (adaptado de H. U. von Balthasar).

La sabiduría implica rectitud de juicio, la que puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, juzga rectamente por cierta connaturalidad con lo justo quien tiene el hábito de la justicia. Juicio significa propiamente el acto del juez en cuanto es tal, que es decir el derecho (*ius dicens*). Así, la acepción básica del juicio es la recta determinación de las cosas justas. Y esta determinación requiere el uso exacto de la razón

¹⁶ Streeter Prieto, Jorge. “Ciencia del derecho”. Estudios Públicos, 86, otoño, 2002, p. 302.

¹⁷ Ibid, pp. 303-304.

y la idoneidad para juzgar rectamente. Así pues, el juicio es en verdad acto de la justicia como de quien inclina a juzgar rectamente, y de la prudencia de quien pronuncia el juicio (adaptado de Tomás de Aquino)”¹⁸.

En consonancia, José Joaquín Ugarte, titular de Derecho Civil de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor honorario de la misma casa, enseña que para el obrar “es indispensable el conocimiento por connaturalidad, pues las acciones se dan respecto de las cosas singulares; no caben acciones universales: no basta, entonces, con el conocimiento puramente abstracto propio de los conceptos [...]. Es necesario conocer la bondad moral o la perfección artística o técnica en concreto. De ahí la importancia de este conocimiento en la vida moral y jurídica. Así, el que ama la justicia, y está habituado a ella, será quien podrá juzgar rectamente acerca de si una acción concreta en cuanto tal es justa o no; y no podrá hacerlo el que tiene un ánimo injusto, aunque sea un jurista eximio”¹⁹. Ugarte ha señalado públicamente que el conocimiento de lo justo por connaturalidad es un aprendizaje que obtuvo por medio de su profesor de derecho civil, don Julio Phillipi Izquierdo, quien, lastimosamente, no dejó texto escrito a ese respecto.

Como fuere, es de notar que dos eximios maestros, reconocidos como profesores honorarios en dos casas rivales en múltiples materias, coincidan en este aspecto: lo justo se conoce por connaturalidad, y el que ama lo justo está en mejor posición para develarlo. Llegado a este punto, se vislumbra la radicalidad de un tema lastimosamente descuidado en la reflexión jurídica de la Modernidad, que dice relación con la centralidad del amor. De manera esperanzadora, poco a poco aparece de manera más frecuente y explícita en textos contemporáneos, como en las plumas de Ricoeur²⁰ o de Cortina²¹.

En noviembre de 2023, Frölich dirigió un seminario sobre analítica del derecho justo, en la Pontificia Universidad Católica de Chile, en el que De Campos sostuvo:

“El amor es un valor moral descuidado en el discurso ético y jurídico contemporáneo. Y, sin embargo, uno central. Así que lo que me gustaría hacer aquí es invitarnos a discutir [...] la relevancia del amor para la ley y el razonamiento legal. Por amor entiendo el amor al prójimo, del latín *caritas* y del griego *agape*. El amor no solo *tiene* razón, como dicen Shakespeare y Finnis. Más bien, quiero sugerir que el amor *es* la razón”²².

¹⁸ Ibid, pp. 306.

¹⁹ Ugarte Godoy, José Joaquín. *Curso de filosofía del derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016, pp. 162-163.

²⁰ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1994.

²¹ Cortina, Adela. *Justicia cordial*. Trotta, Madrid, 2010.

²² De Campos, Thana. “The possibilities of a global ethics of a natural law and its relevance to legal philosophy”. Comentario en Seminario Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre 2023.

IV. Conclusiones

El conocimiento por connaturalidad, también llamado conocimiento por inclinación, intuición o afectividad, es un modo de intelección de las cosas por vía de la habitualidad para con ellas. Dicha habitualidad puede alcanzar el mayor grado de perfección en la relación propiamente amorosa –quien ama conoce–, perfección que se alcanza, asimismo, en el grado de conocimiento –quien ama conoce del modo más perfecto–.

Esta forma de conocimiento tiene un amplio, vasto, profundo y riguroso tratamiento en la gnoseología, tanto clásica como contemporánea. No obstante ello, ha permanecido más bien ignota en la reflexión jurídica de las doctrinas más influyentes en la Modernidad, tales como el derecho natural iusracionalista y los positivismos jurídicos.

Sin perjuicio de lo anterior, tanto porque el derecho es un saber práctico, y no especulativo, cuanto porque la controversia jurídica siempre versa sobre lo singular y concreto, y no sobre lo universal y abstracto, hay razones fuertes y robustas para considerar no sólo la funcionalidad, sino la preeminencia del conocimiento por connaturalidad respecto de lo justo. La experiencia común de prácticos en el ejercicio del derecho avala este aserto.

En el caso chileno, en particular, el conocimiento de lo jurídico por vía de la connaturalidad tiene respaldo expreso y explícito en la obra de, a lo menos, dos autores de reconocido prestigio, que tributan a tradiciones diversas pero que convergen en sus conclusiones.

A la base de esta forma privilegiada de conocimiento, se vislumbra la relación entre amor y derecho, filón que amerita un estudio detenido y particularizado.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta López, Miguel (2004). “La función integradora del conocimiento por connaturalidad”. Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis & Società Internazionale Tommaso D’Aquino. pp. 243-255.
- Aristóteles. *Obra biológica*. Luarna, Madrid, 2010.
- Budziszewski, J. (2004). “The natural, the connatural and the unnatural”. Conferencia en University of Notre Dame, disponible en: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9691>
- Cortina, Adela. *Justicia cordial*. Trotta, Madrid, 2010.
- De Aquino, Tomás. *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.
- De Campos, Thana (2023). “The possibilities of a global ethics of a natural law and its relevance to legal philosophy”. Comentario en Seminario Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre 2023.
- Huzarek, Tomasz (2018). “Thomas Aquinas’ Theory of Knowledge through Connaturality in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls”. *Espíritu* LXVII (2018) · n.º 156 · 403-417.
- Llano, Alejandro (2003). *Gnoseología*. Eunsa, Navarra.
- Maritain, Jacques (2003). *La intuición creadora en el arte y la poesía*. Palabra, Madrid.
- Maritain, Jacques (1968). *Distinguir para unir o los grados del saber*. Club de Lectores, Buenos Aires.
- Maritain, Jacques (1951). “Sobre el conocimiento por connaturalidad”. Conferencia en la Society of Metaphysics of America, disponible en: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/03_epi/07_ep_conconna.pdf
- Prado, Pedro (1924). *Un juez rural*. Editorial Nascimento, Sntiago de Chile.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1994.
- Rivas, Pedro (2021). “Conocimiento por connaturalidad y conocimiento jurídico”. En: *Acta philosophica: revista internazionale di filosofia*: 30, 2, 2021, pp. 377-395.
- Schmidt, Ciro (2001). “Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad”. En: *Sapientia*. 2001, 56 (209).

Sierra, J. (2009). *Preguntando por el corazón. El mundo de la afectividad*. Universidad de La Sabana, Colombia.

Streeter Prieto, Jorge (2002). “Ciencia del derecho”. *Estudios Públicos*, 86, otoño.

Turner C. Nevitt (2023). “Connatural Knowledge of the Natural Law”. *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 41, pp. 21-43. <https://doi.org/10.2478/ejsta-2023-0002>

Ugarte Godoy, José Joaquín (2016). *Curso de filosofía del derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.037>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 195-212



*The Imprint of Catholic Religion in Tocqueville's
Conception of American Democracy*

*La impronta de la religión católica
en la concepción de la democracia
norteamericana según Tocqueville*

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA

Universidad del País Vasco UPV/EHU
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-7305>
esteban.antxustegi@ehu.eus

MANUEL LÁZARO PULIDO

Universidad Internacional de La Rioja, España
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile
manuel.lazaro@unir.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0064-5293>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.090>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 213-234



Recibido: 12/11/2023

Aprobado: 15/09/2024

Este trabajo ha sido elaborado en el marco de la actividad del Grupo de Investigación consolidado tipo A del Gobierno Vasco Biography & Parliament (IT-1441-22) y del Proyecto de investigación “No nos representan”. La transformación de la representación parlamentaria en el periodo democrático (1979-2022) del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2022-136603NB-100).

Resumen

La actual historiografía sobre el papel de la religión en el pensamiento sobre la democracia de Tocqueville han tenido diversas lecturas especialmente a partir de la década de los sesenta del siglo XX. El tema es complejo y lleno de matices, entre ellos el papel de la religión católica en la mentalidad de Tocqueville, a veces, olvidados en forma de lecturas centradas en el mero cristianismo o en su papel dentro de un cristianismo liberal. Señalamos algunas notas que puedan ayudar a apuntar a una lectura del catolicismo democrático en el pensamiento de Tocqueville.

Palabras clave: Tocqueville, cristianismo, democracia, catolicismo, pensamiento político

Abstract

The current historiography on the role of religion in Tocqueville's thinking on democracy has had various readings, especially since the 1960s. The subject is complex and full of nuances, including the role of the Catholic religion in Tocqueville's mentality, sometimes forgotten in the form of readings centred on mere Christianity or its role within a liberal Christianity. Here are some notes that may help to point to a reading of democratic Catholicism in Tocqueville's thought.

Keywords: ocqueville, Christianity, Democracy, Catholicism, Political thought.

“El pasado (ya) no alumbra el porvenir,
el espíritu camina entre tinieblas”.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE¹

1. Status quaestionis

El magistrado Alexis de Tocqueville (1805-1859) ha sido, sin duda, uno de los pensadores que de forma más penetrante ha pensado la democracia. Hijo de una familia noble de Normandía que había conocido los excesos sanguinarios de la Revolución, encontró en Estados Unidos, tras una minuciosa mirada de sus aspectos jurídicos, políticos y cotidianos, el lugar en el que poder desarrollar su “nueva ciencia política”. Uno de los primeros aspectos que captó la atención de Alexis de Tocqueville durante su viaje a América fue la marcada religiosidad de los norteamericanos. Este fenómeno le llevó a reflexionar acerca de la influencia de la religión en el sustento de la democracia estadounidense. De hecho, en su libro *La democracia en América*, considera a la religión como una “institución política”, destacando su papel como un poderoso instrumento para el “mantenimiento de la república democrática en los Estados Unidos”². Como señala Schleifer, *La democracia en América* estaba prevista que tuviera tres partes: una dedicada a la sociedad política, es decir, a las relaciones entre los gobiernos federal y estatal y entre los ciudadanos de la Unión y de cada estado; otra dedicada a la sociedad civil, lo que es lo mismo, a las relaciones de los ciudadanos entre sí; y una tercera a examinar la “sociedad religiosa: relaciones entre Dios y los miembros de la sociedad, y de las sectas religiosas entre sí”³. Entiéndase por sectas religiosas, aquellas experiencias más alejadas a su catolicismo, como los cuáqueros, metodistas, unitarios... Finalmente, el contenido de la tercera parte terminó constituyendo un elemento transversal de las dos primeras, por lo que la religión siguió siendo

¹ Tocqueville, A. de., *La democracia en América II*, trad. D. Sánchez, Madrid, Alianza, 2017 [1840], p. 438.

² Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, pról. de Á. Rivero y trad. D. Sánchez, Madrid, Alianza, 2017 [1835], p. 444.

³ Schleifer, J. T. *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"*, 2ª ed., Indianapolis, Liberty Fund, 2000, p. 9.

un tema esencial en su descripción de la sociedad estadounidense y en su consideración de la democracia más general⁴.

La importancia de las creencias religiosas y su íntima relación con la democracia liberal es un elemento que conoció una sombra de duda especialmente en el intervalo de los cinco años en el que se publicaron los estudios de Jack Lively y Marvin Zetterbaum, quienes señalaron, en la década de los sesenta del siglo pasado, un cierto carácter paradójico en el pensamiento del pensador francés. El clásico libro *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* de Jack Lively⁵, que se presenta en su época como una obra que podía liberar la historiografía de su época de ciertos clichés, entre ellos la compatibilidad entre libertad y religión; así como el de Marvin Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy*⁶, que subraya las paradojas del pensamiento de Tocqueville y que afectaron, también, a la forma de entender la influencia de la religión en la democracia, especialmente la creación de un “mito social”. Para ambos ensayos la posición de Tocqueville es insostenible, pues su idea de que la creencia religiosa tiene una utilidad política en la preservación de la libertad va en detrimento de la propia religión o de la libertad en su aspecto social. En definitiva, el posicionamiento tocqueviliano traicionaría ambas partes de la ecuación religión-democracia. Así, sendas obras escritas con vocación de liberar la literatura sobre Tocqueville de clichés cayeron, a su vez, en el potente cliché secular de su época, proyectando su estereotipo en el pensamiento de Tocqueville.

No olvidemos que el inicio del alejamiento de los estadounidenses de la religión se remonta a las revoluciones culturales de los años sesenta. En esa época se produjo una relajación de las normas y prácticas morales y culturales que no se aceptaban antes de los sesenta y que fueron cuestionadas durante esa década. Por primera vez, en el siglo XX, muchas personas empezaron a ignorar las tradiciones bíblicas y morales que las generaciones anteriores aceptaban sin rechistar. El hecho de que la vida pública y la república democrática americana se alejara de los principios religiosos se hace patente, especialmente, en el rechazo de los comportamientos puritanos que los estadounidenses apoyaban antes de la década de 1960 y que se fue extendiendo en décadas posteriores⁷. Un fenómeno que ha desembocado en que en Norteamérica “no ser religioso” se haya convertido en una identidad estadounidense específica, que distingue a los blancos laicos y liberales de la derecha conservadora y evangélica. Y en este contexto se escriben estas dos obras y se han de entender las

⁴ Schleifer, J. T. “Tocqueville, Religion, and *Democracy in America*: Some Essential Questions”, *American Political Thought*, 3 (2,) 2014, p. 255.

⁵ Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

⁶ Zetterbaum, M. *Tocqueville and the Problem of Democracy* Stanford, CA, *Stanford University Press*, 1967.

⁷ Bruce, S., *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 174.

hermenéuticas anglosajonas, hasta el punto en que subyace una proyección de este pensamiento en las disputas políticas más contemporáneas⁸.

Una década más tarde, Norman A. Graebner señala cómo Tocqueville ve en la práctica de la moral cristiana la solución al dilema que se establece entre el interés privado y el público. Para el autor esta solución no está exenta, ella misma, de conclusiones ambivalentes que afectan a la labor del ministro, o al papel de la religión frente al régimen económico liberal. En opinión de Graebner, Tocqueville advierte que “si los estadounidenses no recuerdan estos preceptos en esta época de revisión nacional, la pérdida será de la nación”⁹, por lo que hay que optar entre recuperar cierta visión de un orden moral o perpetuar el continuo declive de la elección racional.

Catherine Zuckert¹⁰, por su parte, sostendrá años más tarde que, por el contrario, el argumento de Tocqueville es internamente coherente. Para ello adopta una posición sociológica del cristianismo, donde este represente una herencia histórica accidental, cuya función práctica puede ser muy importante, pero siempre desde una posición meramente adaptativa e indirecta a las condiciones democráticas, desde la más estricta separación entre Iglesia y Estado. Esta información moral no precisaría de la creación de “mitos”, y la fe popular, que por sí sola no garantiza la libertad del individuo en Estados Unidos, sin embargo, se volvería determinante para cumplimentar las lagunas que dejan en ese aspecto el individualismo económico y las instituciones políticas liberales.

Por su parte, William A. Galston sostenía, al tiempo que Zuckert pero desde otra perspectiva, que en el espíritu de Tocqueville una sociedad liberal precisa de alejarse tanto del secularismo como del fundamentalismo, ya que el primero conduce al relativismo social e ignora el profundo anhelo del ser humano de orientación y práctica moral; y, por su parte, el segundo “es ciego a la diversidad y propenso a la opresión”¹¹, por lo que se apuesta por una vía intermedia que reconozca cómo el cristianismo permite la perpetuación social y la eficacia política de la vida moral en una nación liberal cristiana.

⁸ Al respecto cf. la discusión sobre el papel de la sociedad civil en la gobernanza democrática en todo el mundo y el declive del capital social en Estados Unidos a inicios del siglo XXI, cf. Edwards, B., Foley, M. W., Diani, M. (eds.), *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, Hanover: Tufts University, University Press of New England, 2001; o el debate entre demócratas y republicanos, cf. Audier, S., “Tocqueville et la tradition républicaine”, *Cahiers de Philosophie de l'université de Caen*, 44, 2008, pp. 171-245 (esp. pp. 175-179).

⁹ Graebner, N. A. “Christianity and Democracy: Tocqueville’s Views of Religion in America”, *The Journal of Religion*, 56 (3), 1976, p. 273.

¹⁰ Zuckert C. “Not by Preaching: Tocqueville on the Role of Religion in American Democracy”, *The Review of Politics*, 43 (2), 1981, pp. 259-280.

¹¹ Galston, W. A., “Tocqueville on Liberalism and Religion”, *Social Research*, 54 (3), 1987, p. 517.

Aristide Tessitore, a principios del siglo XXI, subraya la importancia de Tocqueville en tiempos de discusión entre el papel de los principios religiosos y seculares de América. Para Tessitore, Tocqueville es el primer autor que incide en la doble fundación, bíblica y filosófica, de América y su repercusión en su democracia. Sostiene que la irreductibilidad de ambos ámbitos es el sello distintivo de la nueva ciencia política en Tocqueville, que consigue, en la preservación de las dos esferas, “extinguir la tensión en el corazón de la tradición occidental”¹². El autor sigue la estela de un cambio de orientación, propio de la discusión de la década de los noventa del siglo XX en Estados Unidos sobre las posiciones tradicionales y liberales, como se refleja en artículos como los de Barbara Allen¹³. En tanto que el autor de *La democracia en América* entiende la religión como la principal entre las instituciones políticas americanas que mantienen la democracia liberal frente al cálculo de intereses como base del autogobierno, y, por lo tanto, un espacio moral y un marco institucional necesarios para evitar el “despotismo democrático”, su pensamiento se presenta como un fundamento de ideas para las sociedades autogobernadas.

El cambio de orientación dispara las posiciones, algunas de las cuales señalan la vinculación de Tocqueville con la religión civil, como ya señalara Sanford Kessler en la década de los setenta del siglo XX. Para este estudioso de nuestro autor, la insistencia de Tocqueville en que la salud de la democracia requiere una religiosidad generalizada, desde un punto de vista utilitarista, propiciaría la idea de que los primeros pasos que deberían dar los estadistas que se beneficiasen de sus enseñanzas serían fomentar el apoyo público a los valores religiosos comunes e intentar prevenir la tendencia hacia la secularización de la vida estadounidense, cuestión que debería ser leída en clave contemporánea¹⁴. Esta idea, que repite con variaciones más tarde¹⁵, le ha llevado recientemente a valorar estos cimientos en la sociedad americana actual, valorando la apuesta de Tocqueville. En su opinión, el pensador francés modifica el cristianismo razonable para fortalecerlo frente al escepticismo democrático, lo que no haría Locke, puesto que, frente a la interpretación común que considera que para el filósofo inglés la ilustración popular es el mejor medio para promover estas creencias, Kessler sostiene que Locke desconfía de la libertad intelectual y busca utilizar la autoridad para pro-

¹² Tessitore, A., “Alexis de Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy”. *The Journal of Politics*, 64 (4), 2002, p. 1150.

¹³ Allen, B., “Tocqueville’s Analysis of Belief in a Transcendent Order, Enlightened Interest and Democracy”, *Journal of Theoretical Politics*, 8 (3), pp. 383-414. doi: <https://doi.org/10.1177/0951692896008003004>

¹⁴ Kessler, S., “Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy”, *The Journal of Politics*, 39 (1), 1977, p. 146.

¹⁵ Kessler, S., *Tocqueville’s Civil Religion. American Christianity and the Prospects for Freedom*, Albany, State University of New York Press, 1994.

mover las doctrinas centrales del cristianismo razonable, que es su fe preferida. Ello implica una revitalización del pensamiento de Tocqueville de naturaleza tradicional (religión civil) frente a la posición liberal (encarnada por Locke)¹⁶. De nuevo, se trataría de una proyección al pasado, vía hermenéutica, de la realidad del presente.

También existen otras posiciones, algunas de ellas bien detalladas en el artículo de Rafael D. García Pérez titulado “Tocqueville, religión y orden constitucional en América”. Este artículo analiza “el papel que la religión, como fundamento de las costumbres (*moeurs*), desempeña en la formación de las leyes y en la conservación de la libertad en un orden constitucional democrático” y concluye:

la religión podía ser considerada una institución política. Pero esta dimensión funcional de la religión no ocultaba su otra dimensión más sustancial, relativa a sus contenidos de verdad, fundamental para el individuo. En este sentido, resulta desorientador hablar de religión civil en el caso de Tocqueville. No solo porque es un concepto que Tocqueville, aun conociéndolo pues había leído a Rousseau, no emplea, sino por la implicación de confusión entre poder político y religión que el propio concepto conlleva¹⁷.

No podemos estar más de acuerdo con el sentir y el desarrollo del artículo, y lo que pretendemos nosotros es ahondar en esta perspectiva, señalando (en las breves páginas que disponemos) algunas notas sobre el papel de la religión en la concepción de la democracia norteamericana que Tocqueville intenta reconciliar¹⁸, y resaltando asimismo que el horizonte religioso que subyace en su propuesta es el catolicismo (no solo la mera religión o el cristianismo). Ello ayuda a escapar del paradigma interpretativo que funda en el pensamiento de Tocqueville una religión civil del republicanismo americano¹⁹, un alejamiento que viene, además, del propio discurso de Tocqueville²⁰.

¹⁶ Kessler, S., “Locke and Tocqueville on Religious Foundationalism”, *American Political Thought*, 9 (4), 2020, pp. 594-622.

¹⁷ García, R. D., “Tocqueville, religión y orden constitucional en América”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 88-89, 2018-2019, p. 366.

¹⁸ Mitchell, I., “Tocqueville on Democratie Religious Experience”, en Welch, Ch. B. (ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 276-302.

¹⁹ Cliteur, P. B., “A Secular Reading of Tocqueville”, en Geenens R., D. A. de (ed.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Orator*, New York, Palgrave, MacMillan, 2007, pp. 112-132.

²⁰ Tesis que sostienen Michael E. Bailey y Kristin Lindholm quienes, frente a la retórica de lo divino presente en los recientes discursos inaugurales presidenciales, el análisis de la democracia de Alexis de Tocqueville, demuestran que este cambio retórico en los discursos de investidura es a la vez previsible y preocupante. Cf. Bailey, M. E., Lindholm, K., “Tocqueville and the rhetoric of civil religion in the presidential inaugural addresses”, *Christian Scholar's Review*, 23 (3), 2003, pp. 259-279.

2. Los fundamentos de la democracia: igualdad, libertad y religión

A la hora de abordar la concepción transversal y a la vez fundacional que Tocqueville concede a la religión no podemos abstraernos de su biografía. Alexis de Tocqueville (1805-1859) pertenecía a dos antiguas familias nobles; una, la de su padre, era heredera de la antigua nobleza feudal normanda, y la otra, la de su madre Louise de Rosambo, nieta de Malesherbes, de la antigua nobleza parlamentaria. Se trata de una familia católica de tendencias jansenistas. Estas raíces familiares influyeron en su universo mental, que más allá de su crisis existencial de 1821, hace que, en un fiel de la balanza de la duda de su fe, que no ateísmo, estas raíces siempre estén presentes, incluso en momentos duros²¹ y se pueda afirmar, aunque sea de forma sociológica, que profesa una religión, es decir, el catolicismo²². Normandía es una referencia que se abre paso en su biografía y que hace presente físicamente cuando en 1836, a su regreso de Estados Unidos, decide instalarse en la región del Cotentin.

De Normandía, además de la herencia familiar, Tocqueville toma prestado su pragmatismo político²³, contrario a la irracionalidad que, por ejemplo, se pondrá de manifiesto en Francia en la “Cuestión de la educación” de 1843 y que tanto le hará sufrir, pues rompía su “sueño al entrar en la vida política”, que “era contribuir a la reconciliación del espíritu de la religión, de la nueva sociedad y del clero”²⁴. Un anhelo de espíritu normando hacia la fe católica que irá desarrollando desde su espíritu intelectual, pues esta inclinación –señala Agnès Antoine– “no procede simplemente de un apego sentimental a la religión de su infancia, sino [...] de una profunda afinidad con sus concepciones antropológicas y morales y con el sentido de la historia que transmite –de ahí su convicción de la ‘racionalidad’ cristiana”²⁵, tan importante para la compatibilidad entre el catolicismo y la democracia.

De Normandía, quizás, desarrolla esa reflexión sobre la conjugación entre los dos principios de la democracia, la igualdad y la libertad, principios que se conjugan en el Estado a partir de la descentralización, un espacio en el que los individuos pueden revertir la tiranía del Estado, en un tiempo en el que las instituciones co-

²¹ Brogan, H., *Alexis de Tocqueville: A Life*, New Haven: Yale University Press, 2008, p. 638.

²² Benoît, J.-L., “Tocqueville: L’homme et la religion, le fait religieux et la société, Texte d’une conférence faite à la Société d’archéologie et d’histoire de la Manche, Granville, le 9 octobre 2007”, Collection: “Les classiques des sciences sociales”, p. 14. http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoit_jean_louis/tocqueville_homme_et_religion/tocqueville_homme_et_religion.pdf

²³ Benoît, J.-L., “Tocqueville et la Normandie”, en Rudelle, O., Maus, D. (dir.), *Normandie constitutionnelle : Un berceau des droits civiques ? De la « Charte aux Normands » (1315) au « traité constitutionnel » : du prétoire à l’urne*, Paris, Economica, 2008, pp. 239-252.

²⁴ Tocqueville, A. de, *Oeuvres complètes. Tome XIV Correspondence familiale*, ed. de J.-L. Benoît y A. Jardin, préf. de J.-L. Benoît, Paris, Gallimard, 1998, p. 237. Cf. Lawler P. A., “Tocqueville on place of liberal Education in a Democracy”, *Revue Liberal Education*, 69, 1983, pp. 301-306.

²⁵ Antoine, A., *L’impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 177.

munales dependían de la prefectura²⁶. Los fundamentos están propuestos: libertad e igualdad²⁷, como principios formales que se sostienen en la racionalidad cristiana que proporciona el catolicismo para afrontar el presente y el futuro sin romper con el pasado. Esto permite a Tocqueville entender por qué la religión, aunque en cierto modo es un fenómeno premoderno y predemocrático, es, sin embargo, esencial para la salud de la democracia moderna. De este modo, como formula Agnès Antoine, Tocqueville forja su pensamiento, de modo que trata “religiosamente de la política y políticamente de la religión”²⁸. Un esquema que deviene de su modo de entender la adhesión antropológica a la religión con relación a la naturaleza humana, a la fe que supone la adhesión a los dogmas y a las relaciones que unen religión y sociedad²⁹.

Dentro de su itinerario intelectual resulta interesante hacer una lectura conjunta de los dos volúmenes de *La Democracia en América* (1835 y 1840) y de la obra *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856), ya que, si bien en el primero se realiza un estudio de la democracia en Estados Unidos, el segundo se centra en el proceso francés que abocó en la revolución. En ellos prima el elemento comparativo entre ambos hitos atendiendo a sus singularidades, al contrario de lo que hacen autores como Comte o Marx, cuyos análisis (sobre la revolución industrial o el capitalismo) los llevan a extraer modelos aptos para interpretar cualquier sociedad. En este sentido, frente al dogmatismo de estos dos autores, Tocqueville muestra una perspectiva mucho más realista, describiendo las diferencias entre un sistema político y otro, amén de las posibilidades de variación que incluso puede haber entre los regímenes autodenominados democráticos, que pueden oscilar desde una concepción liberal a una modalidad incluso tiránica. Al respecto, nuestro autor es muy crítico respecto al futuro de la democracia, que vislumbra puede degenerar en despotismo³⁰.

En Estados Unidos, el joven Tocqueville queda impresionado por el hecho de que este país tan joven pudiera poseer una democracia tan arraigadamente liberal³¹. Le sorprendió profundamente la valoración y el respeto que se otorgaba a la libertad

²⁶ Sibout, C.-A., “Tocqueville, un Normand précurseur de la décentralisation”, *Études Normandes*, 55 (4), 2006, pp. 25-26. Cf. Monconduit, F., “Tocqueville : la décentralisation, impératif démocratique”, en Sfez, V. L. (dir.), *L'Objet local, colloque*, Paris, Union générale d'édition, 1977, pp. 28-36.

²⁷ Cf. Monconduit, F., “Liberté et égalité dans la pensée d'Alexis de Tocqueville”, en *Mélanges offerts à Georges Burdeau. Le Pouvoir*, intro. de B. Chantebout y F. Hamon, Paris, L.G.D.J., 1977, pp. 315-332.

²⁸ Antoine, A., “Politique et religion chez Tocqueville”, *La Revue Tocqueville*, 18 (1), 1997, p. 37.

²⁹ Benoît, J.-L. “Foi, Providence et religion chez Tocqueville”, *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 19, 1991, pp. 119-134. Cf. Benoît, J.-L., *Tocqueville : L'homme et la religion, le fait religieux et la société*, Québec, Les classiques des sciences sociales, 2007.

³⁰ Tocqueville, A. de., *La democracia en América II*, op. cit., pp. 421-422.

³¹ Entusiasmo que irá mermando con el tiempo y ante los problemas económicos, el devenir del pensamiento y las desigualdades aún existentes. Mélonio F., “Tocqueville et les malheurs de la démocratie américaine”, *Revue Commentaires*, 1987, p. 381.

y su vivencia casi natural y espontánea, muy al contrario de lo que acaecía en su Francia natal, donde la revolución había desembocado finalmente en la restauración borbónica, frustrando así el progreso en el ámbito de las libertades.

Para analizar este proceso, Tocqueville se apoya en las contribuciones de Montesquieu quien sostenía que la existencia de desigualdades, como diferentes clases sociales o grupos, garantizaba que el poder se distribuyera y no quedara en manos de una minoría, lo que promovería la libertad y evitaría el poder absoluto. Esto era posible en las ciudades-estado como las de Grecia³², pero no en los grandes Estados, donde existe un desequilibrio en la igualdad subrayando la libertad como el bien supremo³³. Tocqueville conoce el pensamiento de Montesquieu, pero difiere en su enfoque al constatar cómo en una sociedad joven y con limitada experiencia política como la estadounidense se había forjado una estructura política tan profundamente comprometida con los principios liberales. Frente a Montesquieu, defiende que la igualdad de condiciones es el pilar fundamental de la libertad y que esta se puede establecer en Estados de gran tamaño.

Tocqueville comienza la Introducción de *La democracia en América* señalando su admiración por la “igualdad de condiciones”, aspecto que considera como el “hecho generador del que parecía derivarse cada hecho particular”³⁴. Asimismo, admite que esta novedad que le ofrecía el Nuevo Mundo fue lo que le motivó a volver la mirada hacia su hemisferio de origen, para darse cuenta de que esa igualdad de condiciones también avanzaba en Europa³⁵. De esta manera, descubrió las circunstancias de una coexistencia armoniosa entre el cristianismo y la modernidad democrática, un hecho que aparece de forma antagónica a como se vive en Europa. La religión aparece como el tema subyacente y transversal a su análisis de la política, y a los fundamentos antropológicos de la política basados en la igualdad y la libertad.

Como él mismo confiesa, escribe “bajo una especie de terror religioso”, con la impresión de la irresistibilidad de la democracia³⁶, que se desarrolle de forma providencial³⁷. Esta percepción le lleva a convencerse de que la causa de todo ello le parece ser Dios mismo; el mismo Dios tuvo que querer esta marcha impresionante hacia la igualdad de condiciones, pues “querer contener a la democracia sería entonces como luchar contra el mismo Dios, y a las naciones no les quedaría más

³² Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, intr. E. Tierno Galván, trad. M. Blázquez y P. de la Vega, Madrid, Tecnos, 1995 [1748], 33 (V, III).

³³ *Ibid.*, p. 106 (XI, IV).

³⁴ Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 25.

³⁵ “Desde ese momento concebí la idea de este libro. Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. Todos la ven, mas no todos la juzgan de la misma manera”. *Ibid.*, p. 36.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

que acomodarse al estado social impuesto por la Providencia”³⁸. La democracia irreversible del Mundo Nuevo precisa de “una ciencia nueva”³⁹ que guíe la responsabilidad política, y “que tenga en cuenta una educación social, política y moral, que se adapten a la época, al lugar y que tenga en cuenta las circunstancias”⁴⁰. En definitiva, para Tocqueville, la doctrina cristiana y la lógica democrática pueden y deben pervivir en íntima armonía y el ejemplo práctico de esa posibilidad se puede observar en América.

Para nuestro autor el problema político y democrático no estriba en el poder, sino en “el uso de un poder que consideran usurpado y opresor”⁴¹, y su solución pasa por la igualdad real que toma cuerpo en la democratización del estado social”⁴².

Tocqueville, al decir de Chevallier, suma de forma unívoca una fe política basada en la libertad con una fe religiosa que descansa en el cristianismo y que refuerza la autonomía responsable del individuo⁴³, conciliando en la vida política “el espíritu liberal y el espíritu religioso, la sociedad nueva y la Iglesia”⁴⁴. La sintonía entre libertad y religión es sustantiva y no funcional, y si bien nuestro autor observa interesado los movimientos de perfección comunitarista de la tradición reformada, especialmente la de los puritanos en sus distintas modalidades, ello no significa que podamos reducir su modo de entender el papel de la religión al modo del Evangelio Social (*Social Gospel*) de Walter Rauschenbusch⁴⁵, sino que más bien para el pensador francés, especialmente en el continente europeo de raíces aristocráticas, las personas creen más en la mejora que en la perfectibilidad⁴⁶.

Efectivamente, Tocqueville tiene en su vista a los puritanos para quienes la religión y la libertad fueron elementos fundamentales en la fundación de la Nueva Inglaterra. Los padres peregrinos (*Pilgrim Fathers*) y los puritanos alojados al norte del territorio existente de Virginia, y que más tarde se trasladaron a Nueva Inglaterra, la actual Massachusetts, tienen en su mente el establecimiento de un reino en el Nuevo Mundo. Como señala Carmen Márquez: “Ninguna otra nación se tomó tan en serio como Nueva Inglaterra el principio teocrático formulado por Calvino.

³⁸ Ibid., pp. 39-40.

³⁹ Ibid., p. 41.

⁴⁰ Ibid., p. 41.

⁴¹ Ibid., p. 41.

⁴² Ibid., p. 41.

⁴³ Chevallier, J.-J., *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*, pref. de A. Siegfried y trad. de A. Rodríguez. Madrid, Aguilar, 1957, p. 219.

⁴⁴ Ibid., 234.

⁴⁵ Galston, W.A., “Tocqueville on Liberalism and Religion”, op. cit., pp. 505-508.

⁴⁶ Farina, J., “Is Tocqueville’s Theory of Religion and Democracy Applicable to New Democracies?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72 (1), 2016, p. 61.

Instaurar un estado cristiano bajo el gobierno divino, una manifestación del reino de Dios en la tierra, tal fue el ideal que alimentó en los espíritus puritanos la visión teocrática calvinista⁴⁷. Los puritanos ven en la tierra americana la oportunidad de establecer un nuevo Israel, y ese impulso misionero de raíz calvinista que quiere impulsar un *Regnum Christi*, es entendido como una misión para la mayor glorificación de Dios. El pueblo es un instrumento usado por Dios para su gloria, por lo que los migrantes se constituyen en misioneros que ponen en obra el destino de Dios en la historia⁴⁸, misión que se va secularizando en la idea de la *America's Manifest Destiny*.

El asentamiento puritano se da en un espacio cuyos primeros colonos europeos eran católicos (españoles, franceses y los católicos ingleses de Maryland). Además, estos católicos europeos evangelizaron a los nativos americanos y en muchos casos establecieron comunidades católicas para ellos. No obstante, Maryland había tenido una mayoría protestante desde sus comienzos, se hicieron con el control del gobierno de la colonia y empezaron a perseguir a los católicos, de manera permanente, desde 1688, lo que provocó que algunos de los católicos de Maryland huyeron al otro lado de la frontera, a Pensilvania, y establecieron una serie de asentamientos centrados en la capilla de Conewago, en el condado de Adams.

No es de extrañar, pues, que el proyecto puritano calvinista chocara frente al catolicismo, más aún en tiempos de Tocqueville. Los puritanos acusaron a los católicos de estar sumisos a la jurisdicción católica, como había marcado en 1829 el concilio provincial de Baltimore, como consecuencia de la carta de Pío VII, *Non signe magno*. En Filadelfia, en 1842, se constituye la Asociación Protestante Americana (*American Protestant Association*), alarmados por la propagación del catolicismo romano en Estados Unidos, pues lo consideraban “subversivo de la libertad civil y religiosa”, institucionalizándose así el anticatolicismo y educando a sus congregaciones sobre las diferencias entre el protestantismo y el “papismo”⁴⁹. El obispo auxiliar de Filadelfia, Francis Kenrick, se vio empujado a redactar un texto, en 1838, en el que explica la relación del papado con los asuntos temporales, señalando la autoridad papal en los asuntos religiosos y morales⁵⁰. Esto llevó

⁴⁷ Márquez, C., “«Misión en la ciudad»: la contribución del *Social Gospel* al debate misionero protestante”, *Estudios Eclesiásticos* 91, 2016, p. 63.

⁴⁸ Cf. Rooy, S. H., *The theology of missions in the Puritan tradition: a study of representative Puritans*, Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1965.

⁴⁹ Cf. Archdiocese of Philadelphia. *Our faith-filled heritage: The church of Philadelphia bicentennial as a diocese 1808-2008*. Strasbourg, Editions du Signe, 2007.

⁵⁰ Kenrick, F. P., *The Primacy of the Apostolic See and the Authority of General Councils, vindicated, in a series of letters addressed to the Right Rev. J. H. Hopkins, Episcopal Bishop of Vermont*, Philadelphia, J. Kay, Jun. & Brother, 1838. Froidevaux, C., “L'Église américaine ou l'échec d'un catholicisme « dans le siècle » (1780-1899)”, *Revue française de science politique*, 49 (1), 1999. pp. 89. Cf. Moran, M., “The writings of Francis Patrick Kenrick,

a una paradoja, que Gjerde ha llamado “el enigma protestante”, es decir, por una parte, los protestantes pretendían fomentar una libertad republicana basada en el protestantismo que garantizara la libertad religiosa, pero a la vez, mantenían su beligerancia con las creencias católicas entendidas como antitéticas al experimento republicano estadounidense. La idea era que el universo protestante fuera “convirtiendo” la comunidad católica⁵¹.

En este contexto, Tocqueville ve en los puritanos un intento de creación de un “organismo político civil” que se basaba en los acuerdos eclesiásticos utilizados por los congregacionalistas para formar nuevas congregaciones, dejando en claro que la colonia sería gobernada por “leyes justas e iguales”, que se reflejaría en la votación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones como componente más característico de una organización democrática. De los puritanos, Tocqueville aprecia cómo, llevando consigo un cristianismo “democrático y republicano”, favorecieron de manera notable “el establecimiento de la república y de la democracia en los asuntos públicos”⁵². Efectivamente, la libertad civil y la política son expresión de las facultades humanas⁵³; y, a su vez, la religión es la fuente y garantía de la libertad⁵⁴ y del funcionamiento complejo de la democracia, es decir, para el Estado democrático y para sus ciudadanos. De ahí que “desde el principio, la política y la religión marcharon de acuerdo y ya nunca dejaron de hacerlo”⁵⁵.

Pero Tocqueville, a diferencia de la teología del reino de Dios calvinista (o de cierta forma teocrática caduca católica) se interesa por estudiar las congruencias doctrinales entre cristianismo y democracia. No le atrae el *America's Manifest Destiny*, sino que trata de establecer una homología entre la historia que hacen los hombres y el destino que Dios les tiene reservado. Toda vez que el cristianismo es fundador de la igualdad y de la libertad, la religión católica no es enemiga de la democracia. De esta forma, si la libertad es un signo de la democracia, lo es aún más la fe y la religión. El despotismo “puede prescindir de la fe”⁵⁶, pero no la república democrática basada en la libertad⁵⁷.

Como estamos viendo, si bien Tocqueville se persuade de la relación entre el nacimiento de la democracia en América y la intervención de los puritanos, el

Archbishop of Baltimore (1797-1863)”, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, 41 (3), 1930, pp. 230-262.

⁵¹ Gjerde, J., *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America*, ed. por S. Deborah Kang, (ed.), New York, Cambridge University Press, 2012, p. 59.

⁵² Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 445.

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁵ *Ibid.* p. 445.

⁵⁶ *Ibid.* p. 454.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 454-455.

catolicismo es la confesión cristiana que está en su mente en *La democracia en América*, como así lo manifiesta cuando escribe a su sobrino Louis de Kergolay, católico practicante⁵⁸. Y esto es así porque Francia está en su cabeza, si bien América representaba la “gran revolución social” que culminó en la democracia moderna, lo que mostraba que la democracia necesita de la religión, consciente, como era, de las dificultades que los católicos atravesaban en el Nuevo Continente.

En este sentido, consideraba que la religión debía ser el fundamento de las nuevas sociedades, como lo había comprendido el ciudadano estadounidense al captar la idea de que una sociedad libre no puede perdurar sin religión, siendo esta la principal garantía de la estabilidad del Estado y la seguridad de los individuos⁵⁹. Asimismo, el pensador francés nos recuerda que la democracia se caracteriza por ser un flujo constante y representa la agitación permanente en el ámbito político, mientras que la religión encarna la inmutabilidad y la inmovilidad en el mundo moral. Así, la religión (cristiana) se erige como una herencia histórica que, al adaptarse a la democracia, no solo compensaría la inestabilidad intrínseca a su ejercicio, sino que, además, acarrearía significativas consecuencias en el ámbito político. Al hilo de la manifestación de Tocqueville, “al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe intentarlo todo”⁶⁰, Antonio Hermosa señala que “la religión instala en la conciencia del individuo la noción de límite”, la cual adquiere un valor aún mayor cuando la pasión por el bienestar en el sujeto individual es infinita y persiste incluso cuando ya se disfruta de él, siendo, pues, “la religión la que vigile su imaginación y su voluntad, y la que le impida, pudiendo legalmente todo, concebir intelectualmente todo e intentar moralmente todo”⁶¹. Es que, en opinión de Tocqueville, “cuando se hunde la religión de un pueblo, la duda se apodera de las facultades más elevadas de la inteligencia y paraliza las otras casi enteramente”, de modo que “un estado semejante enervará las almas, aflojará los resortes de la voluntad y preparará a los ciudadanos para la servidumbre”⁶².

Y sentencia Tocqueville:

“Todavía se encuentran entre nosotros cristianos llenos de celo, cuya alma religiosa anhela nutrirse de las verdades de la otra vida. Ellos serán, sin duda, quienes luchen en favor de la libertad humana, frente de toda grandeza moral. Al cristianismo, que ha hecho

⁵⁸ Tocqueville, A. de, *Oeuvres complètes. Tome XIII Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergolay. Vol. I*, ed. de A. Jardin, intr. y not. J.-A. Lesourd, Paris, Gallimard, 1977, pp. 223-225.

⁵⁹ Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 455.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 452.

⁶¹ Hermosa, A., “Tocqueville y el laicismo en América”, *Arbor* 187 (750), 2011, p. 718. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.750n4006>

⁶² Tocqueville, A. de., *La democracia en América II*, op. cit., p. 42

a todos los hombres iguales ante Dios, no le repugnaría ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley”⁶³.

3. Separación del Estado y la religión: hacia un catolicismo democrático

Según Tocqueville, la separación entre Iglesia y el Estado ha permitido que la religión desempeñe valiosos servicios y una influencia positiva para el Estado estadounidense al ocuparse exclusivamente de las almas.⁶⁴

Esta separación no implica una distancia entre moralidad y política, fundamental para la buena salud espiritual de la democracia. Tocqueville, siguiendo el “método filosófico de los americanos”, caracterizado esquemáticamente en “buscar por sí y en uno mismo la razón de las cosas”⁶⁵, es consciente de que existen dos razones que explicarían el hecho de que la democracia tiene más futuro en suelo americano: la circunstancia de su origen, y este se encuentra para Tocqueville ligado al puritanismo, y el carácter autónomo respecto de la política de la religión⁶⁶. Razones que fundamentan la estructura societaria norteamericana basada en la igualdad, que contrasta con el ejemplo francés que fundamenta la igualdad desde un espíritu revolucionario que cae en el extremismo violento al olvidar incluir en el proyecto a la religión, que por otra parte no había sabido autolimitarse⁶⁷. Pero esto no supone que esta armonía no se pueda dar en Francia de modo que el catolicismo sea incompatible con la democracia. De hecho, el catolicismo tiene su punto fuerte, para Tocqueville, en que, aunque coexista en tensión con la libertad, sin embargo, fuera de ser irreconciliables, refuerza la idea de una “igualdad en la servidumbre”, algo que podría bien retomar Francia, pues su futuro “dependía de la posibilidad de que el catolicismo coexistiera con los principios demócratas y republicanos de América”⁶⁸.

Es preciso despolitizar la religión para evitar un dilema que lleva a que “los hombres religiosos combaten la libertad, y los amigos de la libertad atacan a las religiones”⁶⁹. En América “descubre” que a pesar de que la religión se haya convertido en una institución política (como señalábamos en la introducción) ello no implica que necesariamente se haya politizado en la práctica⁷⁰. Así, pues, la solución al dilema

⁶³ Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 47.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 456.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶ Tocqueville, A. de., *La democracia en América II*, op. cit., p. 23.

⁶⁷ Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 458.

⁶⁸ Hinckley, C. J. “Tocqueville on Religion and Modernity: Making Catholicism Safe for Liberal Democracy”, *Journal of Church and State*, 32, (2), 1990, p. 330.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 460.

pasa por que la religión no se apoye “en los intereses de este mundo”⁷¹, de modo que sea capaz de establecer una distancia con la autoridad de la forma política del estado social democrático.

Tocqueville deja caer un cierto emotivismo religioso como consuelo ciudadano⁷² que le permite preservar la libertad, la cual representa el mayor desafío político. Algunos autores han pensado que el pensamiento de Tocqueville buscaría un “mejor modelo de laicidad”⁷³. De esta forma la religión, dentro de la separación entre el Estado y la Iglesia, ayudaría a la preservación de la república democrática, pasando de ser un instrumento del reino (*instrumentum regni*), a ser un espacio inspirador de la república (*seminarium reipublicae*), un “fuerza vivificadora y de inspiración”⁷⁴. Esta afirmación tiene una semilla de verdad en lo tocante a la inspiración de la religión, pero el espíritu laico, tal como lo usamos, debe ser matizado, toda vez que para Tocqueville “en su propia descripción de la fe católica, el catolicismo es más compatible con una igualdad de condiciones que se ha deteriorado, hasta convertirse en tiranía democrática, que el tipo de democracia liberal que admiraba en América”⁷⁵.

Esto supone que para Tocqueville el papel de la religión no es un asunto meramente privado, como se considerará en un laicismo de la segunda mitad del siglo XX, sino que Tocqueville reconoce el papel de la religión en la política y sostiene que las convicciones personales promueven un diálogo enriquecedor en este ámbito, promoviendo hábitos de libertad y respeto en el espacio público en base “la unión íntima entre la política y la religión”⁷⁶.

El declive de la democracia, según Tocqueville, comenzaría con el atractivo que la centralización del poder ejerce sobre los demócratas. Y aquí está la limitación de una visión estatista de la Iglesia católica, que siempre muestra una imagen de uniformidad y unicidad, que puede hacer caer a los ciudadanos en el abandono de la verdad por la autoridad. Pero, por otra parte, especialmente en una América donde el catolicismo es minoría, el fundamento de la igualdad que refleja el catolicismo, liberado del autoritarismo, implica el mejor fundamento de la religión para la democracia. En la medida en que la sociedad democrática modifica la religión a través de los instintos democráticos, el Estado social democrático produce una homogeneización social e intelectual, que afecta a la religión. Tocqueville reconoce las

⁷¹ Ibid., p. 459.

⁷² Ibid., pp. 458-459.

⁷³ Possenti, V., *Estado, democracia y cuestión religiosa*, trad., pról. y ed. de J. Antúnez, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2019, p. 108.

⁷⁴ Ibid., pp. 108-109.

⁷⁵ Ibid., p. 330.

⁷⁶ Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, op. cit., p. 463. Cf. Lázaro, M., Anchústegui, E., “La reducción secular de la laicidad religiosa”, *Cauriensia* 16, 2021, pp. 421-454.

diferencias existentes en las sensibilidades cristianas existentes en América. No es un teólogo, reconoce las diferencias, pero también ciertas similitudes. La disposición no restrictiva del catolicismo, en relación con otras sensibilidades cristianas, y el hecho de que las democracias tienden a debilitar el contenido del dogma religioso, en la medida en que se abre a otras opiniones, provoca que el catolicismo frene su tentación tradicional de autoridad y favorezca la apertura a la igualdad y la libertad, como había pasado con el obispo de Filadelfia, Francis Kenrick, en 1838.

* * *

El normando Tocqueville es consciente de que las sociedades democráticas se caracterizan por el individualismo, que siendo necesario para el desarrollo identitario corre el peligro de atomizar la sociedad. Efectivamente, la búsqueda de la identidad común de los individuos de la comunidad se realiza mediante la liberación de una identidad tradicional y la búsqueda de la racionalidad que ayude a la comprensión de la realidad, y, por último, esta racionalidad puesta al servicio de la comunidad de individuos, libres, procura el bienestar material. En esta tríada la religión juega un papel esencial. En un principio el catolicismo basado en la comunidad identitaria en forma de Iglesia universal (católica), amante de la tradición y de la búsqueda del bien espiritual, podría alejarse de este fin, y quizás sería más adecuado un cristianismo que tuviera un proyecto más afín al individualismo. Pero, Tocqueville, hemos visto, no entiende la democracia como un espacio de libre conjunción de derechos individuales que pueda acabar en la tiranía de la mayoría, o la tiranía de las élites intelectuales. Como señala Laurent de Briey de forma clara y sintética:

A diferencia de Madame de Staël y de Benjamin Cinstat para quienes la Reforma es una racionalización del cristianismo que lo hace compatible con el espíritu de la Ilustración, Tocqueville afirma, por su parte, la compatibilidad de un católico modernizado con la democracia. Condena el elitismo de un protestantismo cuyo individualismo conduce al sectarismo por oposición al carácter más igualitario y universal del catolicismo⁷⁷.

Sirva como ejemplo de la lectura católica del pensamiento de Tocqueville la repercusión que tendrán sus observaciones en sus contemporáneos⁷⁸, tal como refleja entre otros los dos discursos realizador por Charles de Montalembert sobre la forma

⁷⁷ de Briey, L., "Démocratie, Religion et Pluralisme: De Tocqueville à Gauchet et Retour", *Revue Philosophique de Louvain*, 104 (4), 2006, p. 746

⁷⁸ Tătaru-Cazaban, M.-I., "Lex evangelica lex libertatis est: la reception de la notion de liberte religieuse chez Tocqueville et ses contemporains", *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5 (4), pp. 865-877.

en que se han de conjugar catolicismo y libertad⁷⁹. Una influencia que muestra la mentalidad católica de un dubitativo espiritual, pero de un convencido político, Tocqueville, inspirado en el quehacer del puritanismo y en la referencia del catolicismo como proyecto de las democracias.

⁷⁹ Montalembert, Charles de, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès catholique de Malines, extraits du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863*, Paris, Ch. Douniol/Didier et Cie., Paris, 1864.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, B., “Tocqueville’s Analysis of Belief in a Transcendent Order, Enlightened Interest and Democracy”, *Journal of Theoretical Politics*, 8 (3), pp. 383-414. doi: <https://doi.org/10.1177/0951692896008003004>
- Antoine, A., “Politique et religion chez Tocqueville”, *La Revue Tocqueville*, 18 (1), 1997, pp. 37-46.
- Antoine, A., *L’impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.
- Archdiocese of Philadelphia. *Our faith-filled heritage: The church of Philadelphia bicentennial as a diocese 1808-2008*. Strasbourg, Editions du Signe, 2007.
- Audier, S., “Tocqueville et la tradition républicaine”, *Cahiers de Philosophie de l’université de Caen*, 44, 2008, pp. 171-245.
- Bailey, M. E., Lindholm, K., “Tocqueville and the rhetoric of civil religion in the presidential inaugural addresses”, *Christian Scholar’s Review*, 23, 2003 (3), pp. 259-279.
- Benoît, J.-L. “Foi, Providence et religion chez Tocqueville”, *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 19, 1991, pp. 119-134.
- Benoît, J.-L., *Tocqueville : L’homme et la religion, le fait religieux et la société*, Québec, Les classiques des sciences sociales, 2007.
- Benoît, J.-L., “Tocqueville et la Normandie”, en Rudelle, O., Maus, D. (dir.), *Normandie constitutionnelle : Un berceau des droits civiques ? De la « Charte aux Normands » (1315) au « traité constitutionnel » : du prétoire à l’urne*, Paris, Economica, 2008, pp. 239-252.
- Benoît, J.-L., “Tocqueville: L’homme et la religion, le fait religieux et la société, Texte d’une conférence faite à la Société d’archéologie et d’histoire de la Manche, Granville, le 9 octobre 2007”, Collection: “Les classiques des sciences sociales”, p. 14. http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoit_jean_louis/tocqueville_homme_et_religion/tocqueville_homme_et_religion.pdf
- Brogan, H., *Alexis de Tocqueville: A Life*, New Haven: Yale University Press, 2008.
- Bruce, S., *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Chevallier, J.-J., *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*, pref. de A. Siegfried y trad. de A. Rodríguez. Madrid, Aguilar, 1957.
- Cliteur, P. B., “A Secular Reading of Tocqueville”, en Geenens R., D. A. de (ed.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Orator*, New York, Palgrave, MacMillan, 2007, pp. 112-132.
- de Briey, L., “Démocratie, Religion et Pluralisme: De Tocqueville à Gauchet et Retour”, *Revue Philosophique de Louvain*, 104 (4), 2006, pp. 741-761.
- Edwards, B., Foley, M. W., Diani, M. (eds.), *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, Hanover: Tufts University, University Press of New England, 2001.
- Farina, J., “Is Tocqueville’s Theory of Religion and Democracy Applicable to New Democracies?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72 (1), 2016, p. 61. pp. 41-63.
- Froidevaux, C., “L’Église américaine ou l’échec d’un catholicisme « dans le siècle » (1780-1899)”, *Revue française de science politique*, 49 (1), 1999. pp. 79-102.
- García, R. D., “Tocqueville, religión y orden constitucional en América”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 88-89, 2018-2019, pp. 345-367.
- Galston, W. A., “Tocqueville on Liberalism and Religion”, *Social Research*, 54 (3), 1987, pp. 499-518.
- Gjerde, J., *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America*, ed. por S. Deborah Kang, (ed.), New York, Cambridge University Press, 2012.
- Graebner, N. A. “Christianity and Democracy: Tocqueville’s Views of Religion in America”, *The Journal of Religion*, 56 (3), 1976, pp. 263-273.
- Hermosa, A., “Tocqueville y el laicismo en América”, *Arbor* 187 (750), 2011, pp. 715-724. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.750n4006>
- Hinckley, C. J. “Tocqueville on Religion and Modernity: Making Catholicism Safe for Liberal Democracy”, *Journal of Church and State*, 32, (2), 1990, pp. 325-341,
- Kenrick, F. P., *The Primacy of the Apostolic See and the Authority of General Councils, vindicated, in a series of letters addressed to the Right Rev. J. H. Hopkins, Episcopal Bishop of Vermont*, Philadelphia, J. Kay, Jun. & Brother, 1838.
- Kessler, S. “Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy”, *The Journal of Politics*, 39 (1), 1977, pp. 119-146.

- Kessler, S., *Tocqueville's Civil Religion. American Christianity and the Prospects for Freedom*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Kessler, S., "Locke and Tocqueville on Religious Foundationalism", *American Political Thought*, 9 (4), 2020, pp. 594-622
- Lawler P. A., "Tocqueville on place of liberal Education in a Democracy", *Revue Liberal Education*, 69, 1983, pp. 301-306.
- Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Lázaro, M., Anchústegui, E., "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cau-rencia* 16, 2021, pp. 421-454.
- Márquez, C., "«Misión en la ciudad»: la contribución del *Social Gospel* al debate misionero protestante", *Estudios Eclesiásticos* 91, 2016, pp. 59-86.
- Mélonio F., "Tocqueville et les malheurs de la démocratie américaine", *Revue Commentaires*, 1987, pp. 381-389.
- Mitchell, I., "Tocqueville on Democratie Religious Experience", en Welch, Ch. B. (ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 276-302.
- Monconduit, F., "Tocqueville : la décentralisation, impératif démocratique", en Sfez, V. L. (dir.), *L'Objet local, colloque*, Paris, Union générale d'édition, 1977, pp. 28-36.
- Monconduit, F., "Liberté et égalité dans la pensée d'Alexis de Tocqueville", en *Mélanges offerts à Georges Burdeau. Le Pouvoir*, intro. de B. Chantebout y F. Hamon, Paris, L.G.D.J., 1977, pp. 315-332.
- Montalembert, Ch. de, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès catholique de Malines, extraits du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863*, Paris, Ch. Douniol/Didier et Cie., Paris, 1864.
- Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, intr. E. Tierno Galván, trad. M. Blázquez y P. de la Vega, Madrid, Tecnos, 1995 [1748].
- Moran, M., "The writings of Francis Patrick Kenrick, Archbishop of Baltimore (1797-1863)", *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, 41 (3), 1930, pp. 230-262.
- Rooy, S. H., *The theology of missions in the Puritan tradition : a study of representative Puritans, Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1965.

Schleifer, J. T. *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"*, 2^a ed., Indianapolis, Liberty Fund, 2000.

Schleifer, J. T. "Tocqueville, Religion, and *Democracy in America*: Some Essential Questions", *American Political Thought*, 3 (2), 2014, pp. 254-272.

Sibout, C.-A., "Tocqueville, un Normand précurseur de la décentralisation", *Études Normandes*, 55 (4), 2006, pp. 25-26

Tătaru-Cazaban, M.-I., "'Lex evangelica lex libertatis est': la reception de la notion de liberté religieuse chez Tocqueville et ses contemporains", *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5 (4), pp. 865-877.

Tessitore, A. "Alexis de Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy". *The Journal of Politics*, 64 (4), 2002, pp. 1137-1152.

Tocqueville, A. de, *Oeuvres complètes. Tome XIII Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay. Vol. 1*, ed. de A. Jardin, intr. y not. J.-A. Lesourd, Paris, Gallimard, 1977.

Tocqueville, A. de, *Oeuvres complètes. Tome XIV Correspondance familiale*, ed. de J.-L. Benoît y A. Jardin, préf. de J.-L. Benoît, Paris, Gallimard, 1998.

Tocqueville, A. de., *La democracia en América I*, pról. de Á. Rivero y trad. D. Sánchez, Madrid, Alianza, 2017 [1835].

Tocqueville, A. de., *La democracia en América II*, trad. D. Sánchez, Madrid, Alianza, 2017 [1840].

Zetterbaum, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy* Stanford, CA., Stanford University Press, 1967.

Zuckert C. "Not by Preaching: Tocqueville on the Role of Religion in American Democracy", *The Review of Politics*, 43 (2), 1981, pp. 259-280.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.090>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 213-234



Bauman's closing of the hermeneutical circle opened by La Boétie

*El cierre en Bauman del círculo
hermenéutico abierto por La Boétie*

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Catedrático Profesor emérito CEU
ladeveze@telefonica.net

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.072>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 235-254



Recibido: 30/11/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Bauman retoma la expresión “servidumbre voluntaria” de La Boétie para examinar la aspiración de la modernidad de emancipar al hombre de relaciones serviles de dependencia. Religada al programa kantiano de salir de la “minoría de edad” se inicia la fase activa de eliminar la servidumbre invirtiendo las relaciones de dominio entre clases sociales. Revisar los frutos de esa experiencia con la Teoría Crítica, lleva a Bauman a recuperar la “servidumbre voluntaria” para describir el entorno digital de interdependencia comunicativa que caracteriza a la globalización. Es el cierre del círculo hermenéutico abierto por La Boétie.

Palabras clave: Servidumbre voluntaria, reconocimiento, modernidad, globalización, red digital.

Abstract

Bauman resumes La Boétie’s expression of “voluntary servitude” in order to examine modernity’s aspiration to emancipate man from servile relations of dependence. Relating this concept with the Kantian philosophy of emerging from “immaturity”, the active phase of eliminating servitude by reversing the relations of domination between social classes has begun. By re-examining the benefits of that experience with regard to Critical Theory, Bauman has revived the concept of “voluntary servitude” to describe the digital environment of communicative interdependence that characterises globalisation. This indicates the closing of the hermeneutical circle opened by La Boétie.

Keywords: Voluntary servitude, struggle for recognition, modernity, globalization, network.

1. Referencias de Bauman al Discurso de la servidumbre voluntaria

En sus palabras de agradecimiento por la concesión del premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010, Zygmunt Bauman advierte que “soñamos con un mundo donde las valoraciones puedan hacerse [...] Es a esta inclinación *incapacitadora* nuestra a la que Étienne de la Boétie denominó «servidumbre voluntaria»”¹. Se refiere al *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, escrito en edad adolescente hacia 1546 por el letrado Étienne de La Boétie². Tras haber fallecido, fue publicado por su amigo fraterno Michel de Montaigne en 1563³. A enaltecer esa amistad dedica Montaigne los ensayos 28 y 29⁴. La Boétie, se sorprende de la docilidad con que sus conciudadanos aceptan la represión de quienes les obligan a prácticas religiosas que rechazan por pertenecer a una Iglesia separada. En esta época se enfrentan en Francia católicos y hugonotes. La Boétie, católico como Montaigne, actúa como jurisconsulto intermediario real en las rivalidades entre romanos y reformistas⁵. Es en su texto, no en su ecuánime actividad pública como encargado de conciliar ambos bandos, donde reprueba la tiranía⁶. Conforme al espíritu crítico y reformista, predominante en los escritores renacentistas, La Boétie se plantea la sumisión humana en términos anticipados por Pico della Mirandola⁷ y en los pasajes descriptivos de la *Utopía* de Moro, entendiendo las desigualdades sociales como una relación que institucionaliza la dominación de los privilegiados sobre los siervos. El *Discurso* y los ensayos de Montaigne han sido objeto de interpretaciones contrapuestas. No hay duda de que Montaigne retocó el texto de su amigo para darle celebridad póstuma. Bonnefon rechaza que fuera un panfleto⁸, mientras Armaingaud argumenta que “el odio del autor a la tiranía, lejos

¹ Bauman, Z., *Discurso de recepción del premio Príncipe de Asturias*, 2010.

² Bonnefon, P., *Montaigne et ses amis. La Boétie, Charron, M. de Gournay*, I y II. París, Armand Colin, 1898, I, p.144.

³ Rodríguez Genovés, Fernando. *Política y amistad en Montaigne y La Boétie*. Valencia, Alfons Magnànim, 2006, pp. 106 y ss.

⁴ Montaigne, M., *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, París, PUF 6ª, 1965 /1595, pp., 69-81.

⁵ Bonnefon, *Id.* I, pp. 168 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁷ Mirandola, P. dell, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2003/1486.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

de ser teórico, tiene un nombre concreto, Enrique III⁹. A su juicio, Montaigne, oculto bajo la firma de La Boétie para no ser identificado, convierte el texto en una calculada diatriba tras llegar a un acuerdo con los reformistas por la represión de San Bartolomé¹⁰.

El *Discurso* no tuvo relevancia hasta la Revolución Francesa. La crítica a la servidumbre fue constante en la filosofía política de la Modernidad. Kant había escrito que la humanidad se halla en “minoría de edad” ya que “la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable *incapacidad*. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de la inteligencia sin la guía de otro. Esta *incapacidad* es culpable”¹¹. Puede ser coincidencia, pues Bauman utiliza el mismo término que Kant: la red nutre “esta inclinación *incapacitadora* nuestra”¹². En su obra póstuma *Retrotopía*, Bauman observa que la red permite comunicarse sin restricciones con cualquier otro y con toda fuente de conocimiento, faculta que según Kant, “nunca se permitió”, “servirse de la propia razón”¹³. Ante el futuro Felipe VI, Bauman hace valer que, cuando se dispone de un medio de transmisión igualitaria del conocimiento y de la información, cuando “las realidades ahora disueltas y fluidas, parecían estar listas para ser racionalizadas”¹⁴, la red extiende aquella servidumbre voluntaria que describió La Boétie. La mención del *Discurso* conecta así con el fracaso de la modernidad para liberarse de la servidumbre, tema transversal del examen de la modernidad en la obra de Bauman. El proyecto ilustrado encalla definitiva y paradójicamente cuando la interdependencia humana, ha pasado a ser un instrumento de integración accesible a cada individuo. Bauman vuelve a comentar el discurso de la Boétie durante el diálogo con Bordoni, aunque solo Bordoni lo cita¹⁵. En *Retrotopía* puntualiza que “quienes hacen internet ya se encargan de complacernos”¹⁶. Nuestro trabajo se cuestiona qué lleva al premio Príncipe de Asturias a recuperar esta expresiva noción de servidumbre complaciente, extrapolada de su mención en los albores de la modernidad, para describir el estado genérico del proceso de licuefacción que permite exponer, en el contexto de la posmodernidad digital, las

⁹ Armaingaud, A., *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contre Un*, Paris, Hachette: 1910, *avant-propos*, IX 1 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 187. Las interpretaciones de Bonnefon y Armaingaud son divergentes.

¹¹ Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México: F.C.E., 1981/1794. 25-27.

¹² “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen [...] ist vorderhand unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ”. En las distintas versiones españolas del opúsculo kantiano varía la traducción del término “Unmündigkeit”, pero todas coinciden en verter “Unvermögen” y “unfähig” como “incapacidad” e “incapaz”.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, FCE. 2003/2001, p 153.

¹⁵ Bauman, Z., & Bordoni, C., *Estado de crisis*, Barcelona, Paidós, 2016/2014.

¹⁶ Bauman, Z., *Retrotopía*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 146-147.

relaciones de dominación como resultas de la aceptación de una “sociedad global de consumidores”¹⁷.

Aquí nos limitamos a seguir las fases que llevan a Bauman a un abandono paulatino de las propuestas postilustradas para superar la situación de servidumbre, cómo van reemplazándose unos intentos a otros a medida que van fracasando en la pretensión de realizar el programa ilustrado.

2. La servidumbre de La Boétie¹⁸ en el análisis de la Modernidad de Bauman

El objeto de estudio es el uso de la noción de “servidumbre voluntaria” como categoría común al examen a que somete Bauman las fases que distingue en la evolución de la modernidad líquida. Las referencias al *Discours* se proponen actualizar el contexto de La Boétie. Cuando es necesario explicitar la relación de la noción originaria de servidumbre con otras de la Ilustración recurrimos a fuentes directas mencionadas por Bauman en su obra que examina la modernidad como un periodo de fases que distinguiremos en epígrafes cuyo rasgo inicial es puesta en duda de lo establecido, una novedosa radicalidad de la crítica a los valores transmitidos. Su obra puede entenderse como una revisión de etapas que en parte corresponde a la cronología de la evolución de su pensamiento.

La idea central del *Discurso* coincide según Bauman con la del opúsculo *Qué es la Ilustración*¹⁹. Para La Boétie, la docilidad del pueblo ante el tirano se debe a la tradición y la costumbre. Para Kant “la pereza y la cobardía” (“Faulheit und Feigheit”), el no atreverse a pensar por uno mismo, *sapere aude*, impiden salir de la minoría de edad²⁰. La crítica social no fue actitud novedosa, estaba en el ambiente de la época, y se había expresado rotundamente. El proceso erosivo de los valores consolidados por tradición, lo encuentra ya Bauman en el nuevo género literario de “*Utopía* [...] desde el momento en que las antiguas y, en apariencia, eternas rutinas comenzaron a desplomarse”²¹. La utopía es la primera guía para dirigirse a un futu-

¹⁷ Bauman, Z., *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós, 2010/2008, p., 88.

¹⁸ El *Discurso* se reproduce en las obras completas de Hachette de 1846 y en la edición científica de Desgraves en William Blake, 1991. La primera edición es de 1580. Hay varias traducciones españolas solventes La de Hernández Rubio, (Tecnos, 1986) es literal, incorpora números para distinguir secuencias y puntos y aparte donde había texto corrido para facilitar la lectura. Incluye la apódoxis *él contra uno*. La de Lomba (Trotta, 2019) la excluye en la portada. El sintagma, “el contra uno”, puede proceder de una interpolación de Montaigne para que no se interpretase, por temor o por respeto, como denuncia de la jerarquía eclesiástica. Traducimos del original accesible en línea de la edición canónica de Bordeaux de 1595. Han sido cotejados con las traducciones citadas.

¹⁹ Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en de ensayos reunidos por Eugenio Imaz bajo el título de *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1981/1794, pp. 25-27.

²⁰ Kant, *Ibid.*, p. 25.

²¹ Bauman, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2007b., p. 134.

ro desmontando las máculas serviles adheridas a las tradiciones para poder construir una sociedad exenta de relaciones de dominio.

La mentalidad progresista ilustrada entendió que, si la ciencia era autónoma de toda autoridad que no sea científica, el progreso consiste en depurar a la razón para construir desde el presente un porvenir libre de servidumbres. Así lo interpreta Bauman: “el camino correcto, una vez elegido, resultará ser el mismo para todos. El sujeto de Descartes y el hombre de Kant, armados con la razón, no podían equivocarse el camino”²². Repara en que la modernidad occidental inicia con el progreso tecnológico una etapa novedosa que “no representa ninguna cualidad de la historia sino la confianza del presente en sí mismo”²³. Esta confianza no arraiga en el pasado, sino en la experiencia de que la ciencia y la técnica progresan independientemente de que sean o no autorizados por las tradiciones. Su eficacia es obvia y su verdad no depende de criterios subjetivos, sino de la comprobación de sus pronósticos. Si la crítica no fuera espoléada por la autonomía científica, el capitalismo no hubiera sido condición para que los ilustrados pensaran la industrialización como progresión que rectifica el pasado.

Entiende Bauman la “modernidad” como una continuidad que arranca del examen reflexivo de sus precedentes con el fin de reformularlos. La diferencia entre el estadio de sumisión del Viejo Régimen y el del “atrévete a pensar por ti mismo” del Nuevo, hecho posible por la globalización de la información, estriba en que, al abarcar la crítica individualizada toda la “sociedad de la modernidad líquida -una sociedad de individuos libres- ha hecho de la crítica, de la desafección de lo que es y de la exteriorización de esa desafección una parte obligatoria a la vez que inevitable”²⁴. La desafección ha mutado con la globalización en lenguaje dominante en Occidente. Criticar es ahora lo que hay. Su erosión sirve de excusa o de pretexto, no para corregir la liquidez, sino para enfrentar los viejos agentes que aseguran el dominio de unos sobre otros, a otros agentes no menos opresivos y dominantes que los precedentes que se han desvinculado de las raíces que las legitimaban por discutibles que fueran. La servidumbre deja de ser institución social a cambio de convertir la crítica occidental en individualismo sistémico para “la privatización del deber moral”²⁵.

El análisis de la modernidad de Bauman muestra la “incapacitación” de una sociedad integrada por la red donde cohabitan legitimadas en el mismo proceso de consumo tecnológico todas las tradiciones asentadas sobre los hábitos e inercias

²² *Ibid.*, p., 179.

²³ Bauman, Z., *Modernidad*, op. cit., pp. 141 y ss.

²⁴ *Ibid.*, p., 29.

²⁵ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., p. 127.

serviles que puso a prueba el *aude sapere* kantiano. Si Kant escribe que “le es difícil a cada hombre individual salir de esa *incapacidad* pues nunca se le dejó intentarlo” la tecnología digital posibilita que cada persona tenga acceso a la información disponible y comunicarse sin restricciones para servirse “de su propio entendimiento”. En la red cualquiera puede hacer lo que “nunca se le dejó intentar”, sin embargo, la servidumbre anida en ella convertida en propensión al individualismo consumista. El desenlace en la red resulta ser un círculo “retrotópico” (neologismo con el que titula su obra), una retrocesión a una situación equiparable a la que motivó a La Boétie a escribir su *Discurso* en los albores de la modernidad.

2. El doble juego de la tecnología según Bauman

Medio milenio después de La Boétie, Bauman encuentra que el motivo de la protesta inicial de la modernidad contra las instituciones que socializan la “servidumbre voluntaria”, es el rasgo transversal de la sociedad global. Este texto se propone seguir ahora el itinerario intelectual recorrido por el sociólogo a través de las categorías de “solidez” y “liquidez” con objeto de captar las fases de este desenlace circular anticipado mucho antes²⁶.

La obra de Bauman muestra el itinerario de una actitud correctiva que avanzará a partir de sus precedentes a base de ir modificando sus presupuestos hasta llegar a la regresión. “¿Acaso la modernidad no ha sido fluida desde el principio?”²⁷. Situar “ese principio” en La Boétie, significa que *El discurso* fue una primera manifestaciones de la licuefacción que conduce el proceso de la modernidad al punto de partida. El ímpetu ilustrado desenlaza en una forma de servidumbre no transmitida por tradiciones represoras, sino generada por el sistema científico-técnico que alumbró la confianza de las ilusiones progresistas. “El «progreso», en otro tiempo la manifestación más extrema del optimismo radical [...] se ha desplazado hacia el lado opuesto”²⁸. La frustración arraiga en la comprobación de que el “logro de la nueva tecnología informática, cada vez más próxima a alcanzar una accesibilidad plena y verdaderamente ecuménica” desemboca en “la actual retrotopía apocada, alicaída y derrotista”²⁹.

²⁶ Cfr. Bauman, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

²⁷ Bauman Z., *Modernidad*, op. cit., p. 9.

²⁸ Bauman, Z., *Vida de consumo*, México, FCE, 2007^a, p. 20.

²⁹ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., pp. 100 y 121.

Bauman asume de Max Weber que “un mundo conjurado por la tecnología es un mundo «des-encantado»: sin significado propio”³⁰, expresión de la autonomía de la *razón instrumental* respecto de cualesquiera valores asentados por autoridad social. La eficacia del automatismo técnico solo depende de postulados científicos, autónomos de toda fuente doctrinal:

La ciencia moderna, a tono con el espíritu de la revolución tecnológica [...] prohibió el uso de términos relacionados con valores [...] La ciencia fomenta el progreso al revelar y criticar la naturaleza perjudicial de sus logros anteriores [...] sumamente ocupada produciendo, o alentando la producción de los objetos de su futura indignación³¹.

Bauman puntualiza el “papel de doble agente que tiene la ciencia”, ni quita ni pone rey:

la detección y la administración de riesgos son las funciones sociales indispensables y más valiosas de la ciencia y la tecnología, ambas se alimentan, perversamente, de la resistencia y vitalidad de la misma enfermedad que están destinadas a desarmar o demoler³².

Resulta, entonces, que el diagnóstico weberiano es reversible en un sentido que no ocupó la atención de Weber.. Si la ciencia es instrumental, objetiva, e independiente de los valores cimentados por tradición, resulta que la inversa también es cierta: ciencia y tecnología son compatibles con cualquier tradición y quedan a su servicio. De aquí que la tecnología de la red pueda reducirse a un instrumento de circulación para el relevo de las estructuras del dominio. Desde esta perspectiva, no debe extrañar que el *Discurso de la servidumbre* sirva de antecedente a pretensiones actuales de emancipación antitéticas como anarcocapitalistas y anarcorevolucionarias³³.

Los planes políticos aplicados para racionalizar los hábitos que asientan a la servidumbre, como la “lucha de clases” o la “revolución cultural”, confluyen en sistemas coercitivos que llevó a Bauman de la mano de la Teoría Crítica a reprobar una “modernidad preñada de una tendencia al totalitarismo”. La pretensión ilustrada de alcanzar una comunidad libre de dominio, aparece como empeño inútil ya que “los medios electrónicos son neutrales en cuanto al modo en que la lógica de la racio-

³⁰ Bauman, Z, *Ética posmoderna*. Barcelona, Siglo XXI, 2005b/1993, p. 220.

³¹ *Ibid.*, pp. 221 y 229.

³² *Ibid.*, pp. 237-238.

³³ El *Discours* figura en ediciones neoliberales, *Escuela Austriaca* (Unión Editorial), y en páginas de *Solidaridad obrera*. Son reclamadas por Wendy McElroy, *The politics of Obedience: The discourse of voluntary servitude*, Independent Institute, 2003. <https://bit.ly/2G0QhZ3> y por Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable, en Ferrer,” en Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005: 32-48.

alidad instrumental ha de ser aplicada por sus usuarios”³⁴. La “neutralidad” de la ciencia y sus aplicaciones técnicas es compatible con las costumbres doctrinales. La solidez del pasado se disuelve a cambio de obtener como ganancia la neutralidad tecnológica conductora de la licuefacción en Occidente³⁵.

3. Fase primera de la revisión de Bauman: la lucha dialéctica por el reconocimiento

“Sobrevivir en un mundo de contingencia y diversidad es posible a condición de que cada diferencia reconozca la otra diferencia como la condición necesaria para la preservación de sí misma” es el modo de Bauman de expresar la apelación kantiana a la dignidad³⁶. Es una variante condicional del imperativo categórico: se trata de que, si la experiencia de la vida lleva a “sobrevivir en la contingencia”, la condición de reconocer al otro no puede ser el fruto de un acto especulativo. Si Kant incluyó la condición de tratar al hombre dignamente, Bauman retiene de la Teoría Crítica el entorno hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo en “la lucha por el reconocimiento”. Hegel introdujo una beligerancia que no figura en la exigencia kantiana de un “trato” digno entre humanos. La condición para superar la situación de servidumbre mediante el reconocimiento del otro en un mundo contingente unificado por la red, “implica la disposición a *pelear* [...] por el bien de la diferencia del otro,

³⁴ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., p. 96.

³⁵ El concepto de liquidez de Bauman, está tomado de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México: Siglo XXI, 1988/1982/1988, quien se remonta a un párrafo del *Manifiesto comunista* cuya traducción en edición española reza: “Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás” (Marx, Karl & Engels, F. *El manifiesto comunista*, Madrid, Península, 2017/1848, 43-91, pp. 52). El original dice: “Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen” (Marx, Karl & Engels, F. “Manifest der Kommunistischen Partei”, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin. Band 4,6. Auflage 1972. Berlin: DDR. S., 459-493, p. 465). Berman transcribe libremente el pasaje que da título a su obra “*todo lo sólido se desvanece en el aire*, todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencias y sus relaciones recíprocas” (*Id.*, 83 y 90). La referencia a Berman plantea un problema al concepto de “modernidad sólida” al que Bauman alude sin citarlo (Bauman, *Modernidad, op., cit.*, pp.,8-9.) “Para aprehender la “historia de la modernidad la he dividido en tres fases. En la primera fase, que se extiende más o menos desde comienzos del siglo XVI [...] Nuestra segunda fase comienza con la gran ola revolucionaria de la década de 1790 [...] En el siglo XX, nuestra fase tercera y final, el proceso de modernización se expande para abarcar prácticamente todo el mundo” (Berman, *id.* pp. 2-3). Según Marx y Berman la fase de “modernidad líquida” comienza pues con la revolución industrial burguesa. Sin embargo, la modernidad “sólida” abarca en Bauman la cultura de masas y la modernidad “líquida” comienza con la globalización, tercera fase de Berman. En nuestro texto, damos por respondida afirmativamente la pregunta retórica de Bauman: “¿acaso la modernidad no fue desde el principio un proceso de licuefacción?” (*Id.*, p. 5).

³⁶ Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005a/1991, pp.,237.

no de la propia”³⁷. Bauman enlaza esta lucha dialéctica por el bien del otro con la propuesta de la Teoría Crítica de la “lucha por el reconocimiento”³⁸. La encuentra tan condicionada por la liquidez de las identidades en la red como para admitir que “el reconocimiento de la identidad elegida debe lograrse solo a costa de interminables esfuerzos [...] la «comunidad» de internautas en busca de reconocimiento sustituto no necesita del corazón de la socialización”³⁹.

Según Bauman, en la fase dialéctica de la Modernidad iniciada por el hegelianismo, la liberación de los “condicionamientos sociales va más allá de un desmascaramiento del Antiguo Régimen” y ofrece su propia interpretación sobre “la «gran transformación» que dio nacimiento al nuevo orden industrial”⁴⁰. Si La Boétie enuncia el carácter voluntario de la servidumbre y si Kant la concibe como una minoría de edad, Hegel la interpreta como dialéctica de lucha entre opuestos. Citando a Rorty, Bauman suscribe que, “con Hegel, los intelectuales comenzaron a cambiar sus fantasías de conectarse con la eternidad por fantasías de construir un mejor futuro”⁴¹.

La “fantasía” dialéctica del filósofo de Jena se expresa en el oxímoron de que la *lucha* sirva de acceso a un reconocimiento *pacífico*. Los capítulos IV de la *Fenomenología del Espíritu* se ocupan de describir el esquema racionalizador de esta dialéctica: la tesis (servidumbre) genera la antítesis (crítica) y de la fusión entre tesis (reacción) y antítesis (acción), procede la síntesis (emancipación). Hegel usa expresamente la palabra “servidumbre” que introdujo La Boétie para abordar la dialéctica “del amo y del esclavo”. En el apartado titulado –en la versión de Wenceslao Roces– “independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre”⁴² (1966 113 y ss.), se sirve Hegel del término “servidumbre” para declarar el carácter permanente de la dominación de uno por otro. El tema ha dado lugar a tanta literatura que un comentario con pretensiones excede nuestro marco. Hegel confronta explícitamente las “dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*”⁴³. Lo relevante para Bauman es que Hegel amplía el reconocimiento intersubjetivo como pugna para alcanzar una “situación de totalidad ética”, o sea, una relación recíproca entre

³⁷ *Ibid.*, pp. 337-338.

³⁸ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997/1992, pp. 28 ss..

³⁹ Bauman, Z., *Vida consumo*, op. cit., p., 154.

⁴⁰ Bauman, Z., *Modernidad*, op. cit., pp. 151 ss.

⁴¹ Bauman, *Tiempos*, op. cit., p. 101.

⁴² Hegel, Georg. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 1966/1807, pp. 113 y ss.

⁴³ *Ibid.* pp. 117 y ss.

“dos figuras” que *luchan* para *reconocerse* mutuamente⁴⁴ y remite a una conocida polémica entre Kojève y Strauss para mostrar la dificultad (¿imposibilidad?) de religar pensamiento con acción política⁴⁵. Es la cuestión que aborda Kojève en sus cursos sobre la *Fenomenología del espíritu*, donde glosa la problemática hegeliana de la “lucha por el reconocimiento”. Sus comentarios a estas páginas se centran en que “la *realidad* humana se ejerce en función del deseo de *reconocimiento*”. También los términos glosados por Kojève de la *Fenomenología* retoman una vez más la voz “servidumbre” de La Boétie:

La historia es una interacción del dominio y de la *Servidumbre* [...] se acabará pues en el momento en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo [...] la síntesis de lo Particular y lo Universal es también una síntesis de la Dominación y a Servidumbre⁴⁶.

Tras analizar Bauman como en este paso de la modernidad está presente la “servidumbre voluntaria en la “dialéctica del amo y del esclavo”, se irá desprendiéndose de las propuestas de construir ese “futuro mejor”, para llegar a enunciar los motivos de los “descontentos” de la posmodernidad. No se prestó a que el reparto de papeles de amo y esclavo sirviera de coartada a que los viejos esclavos pasaran a ser nuevos amos y los viejos amos pasaran a ser nuevos esclavos. Remitió sin citarla a la *Dialéctica negativa* de Adorno, quien, al comentar el totalitarismo, leninista o fascista, escribió despectivamente que el razonamiento hegeliano argüido para sojuzgar a un grupo humano, raza o clase social, es “literalmente la acomodación pura y simple”⁴⁷.

Para desprenderse de las “fantasías”, Marx había puesto la cabeza especulativa de Hegel sobre sus pies de barro⁴⁸, porque no bastaba con interpretar la historia hegelianamente, sino que había que cambiarla políticamente⁴⁹. Aceptando la Teoría Crítica, Bauman no rechaza esta crítica, “Marx insistía en que no había vuelta atrás y, al menos en este punto, la historia le dio la razón”⁵⁰, pero sitúa la servidumbre en el centro del debate de una lucha por el reconocimiento que no eliminó la

⁴⁴ Honneth, H., *Reconocimiento*, op. cit., p. 22.

⁴⁵ Baumann, *Modernidad*, op. cit., pp. 51-54.

⁴⁶ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1960, pp. 3 y ss. Las citas son del Curso del Año 1937-1938. En esta interpretación de la confrontación históricamente dialéctica de las figuras sociales de amo y esclavo se basó Fukuyama para exponer, en un discutido artículo, que la democracia liberal alcanzaba “el fin de la historia” al establecer “un reconocimiento universal”. No captó que la labor disolvente de la industrialización occidental proseguiría su proceso de licuefacción disolvente del pasado. Cfr. Fukuyama, F., “El fin de la historia”. *The national interest*, 16, 1989, pp. 3-18.

⁴⁷ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975/1966, pp. 321-322.

⁴⁸ Marx, Karl & Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Fundación Marx-Engels, 2006/1888, pp. 39

⁴⁹ *ibid.*, pp. 57-59.

⁵⁰ Bauman, *Mundo*, op. cit., pp. 111.

servidumbre, pero invirtió la relación de dominio del sistema capitalista de producción⁵¹. Lo que le lleva con la Teoría Crítica a desvincularse de una praxis que consideró dictatorial.

4. Fase segunda, revisión de la conciencia de clase

Bauman objeta que “el entramado ilusorio del fetichismo de la mercancía”⁵² pueda servir de argumento para imponer una dictadura conjeturando, para justificarla, que una abstracción como “la lucha de clases” tuviese un valor universalmente objetivo. Lukacs (1960) trató de objetivar esta relación desligando la conciencia de clase de la subjetividad de la conciencia⁵³. Para los teóricos críticos, cuya estela sigue Bauman, es una conjetura que los hechos desmienten. Si el dinamismo económico muestra que las clases burguesa y proletaria no son compartimentos históricamente estancos, entonces también muestra que “la conciencia de clase” no redacta un texto sobre la “conciencia de clase”, por lo que esa noción no es históricamente objetiva, sino fruto de una subjetividad que pretende ser objetiva sin esperar a demostrarlo. Por tanto, no debe extrañar que, habiéndose interesado Bauman por un ensayo juvenil de Lukacs sobre el “amor”, no se detenga a comentar el tema de fondo de la “conciencia de clase” ni del “fetichismo de la mercancía” bajo el que se enmascara la “cosificación”. A su juicio, no hay puente comunicante para que una abstracción fruto de la actividad intelectual de un gran intelectual, como la hipotética “conciencia de clase”, pueda pasar sin prueba como representación objetivamente universal de la evolución histórica. Eso era lo que Lukacs exigía para hacer valer su argumento. La pretensión de dotarle de un valor históricamente objetivo resultaba empeño inútil. Superar la *razón instrumental* de la ciencia y la tecnología, como la llamaría Horkheimer, utilizando como ariete un concepto instrumentalizado por la teoría para readaptar la praxis a una dialéctica positiva, era una construcción destinada, en el mejor de los casos, a que la hipótesis quedara expuesta a su continua rectificación siempre a la espera de una confirmación futura. El intenso debate a que han dado lugar las consecuencias de este proceso no pudo evitar el fracaso de la perestroika ni el fracaso de una cultura popular. Cuando el “viejo topo”, Puck, asomó su hocico para otear su obra revolucionaria, el horizonte resultaba más empañado por las crueldades de la dominación que cuando se ocultó bajo la superficie para que su labor de zapa horadara las relaciones de servidumbre.

⁵¹ Bauman, *Modernidad*, op. cit., pp. 152.

⁵² Bauman, *Consumo*, op. cit., pp. 28.

⁵³ Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1960.

Tanto la doctrina marxista como la interpretación de Lukacs quedan reconocidas en Bauman como ideologías interesadas en monopolizar la supremacía representando su interés de justificar la represión de una dictadura como expresión de una conciencia objetiva y universal. Para Bauman era inasumible una teoría liberadora tan paradójica que requiriera como método de emancipación una praxis dictatorial desenfrenada. Compartiendo las reservas contra las desigualdades generadas por el capitalismo, pero disintiendo del método, la Teoría Crítica arrojó lastre y rechazó la praxis marxista, aunque la enlazase a ella la tarea crítica. Bauman mantuvo la dialéctica de la crítica negativa. La servidumbre quedaba oculta bajo la apariencia de la igualdad jurídica. La función de la crítica evidenciaba “la inestabilidad de los deseos, la insaciabilidad de las necesidades, y la resultante tendencia al consumismo instantáneo”, para concluir que el “moderno entorno líquido resiste toda planificación”⁵⁴.

5. Fase tercera, revisión de la Teoría Crítica

Pero la Teoría Crítica no puede valerse del privilegio de quedar fuera de la crítica y necesita actualizarse. Bauman al revisar la *Dialéctica de la Ilustración* comenta que

Había un sesgo anarquista en toda teorización crítica: todo poder era sospechoso, el enemigo era espiado en cuanto poderoso, y el mismo enemigo era culpado de todas las desventajas y frustraciones que se sufrían por la libertad (incluso por la falta de coraje en las tropas que debían entablar valerosamente sus guerras de liberación, como en el caso del debate acerca de la “cultura de masas”⁵⁵.

Se refería a que la industria cultural fuera un “engaño de masas” para nutrir la servidumbre voluntaria. Las masas entretenidas de la sociedad capitalista “qui finit par s’habituer au poison”⁵⁶ degustan el “veneno” suministrado por medios de comunicación masivos y se adormecen. Según los críticos, los propietarios de la industria impiden que la relación entre emisor y destinatario sea reversible. Según Bauman, la asimetría entre empresariado y proletariado, que justificó la lucha de clases, según “la teoría Crítica clásica”⁵⁷ es sustituida por la asimetría entre pocos emisores que controlan la producción e innumerables destinatarios. “El terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económi-

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 51.

⁵⁵ Bauman, *Modernidad*, op. cit., pp. 56.

⁵⁶ La Boétie, *Discours*, p. 8.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 30 y ss.

camente más fuertes”⁵⁸. El “diseño” del sistema impone la irreversibilidad comunicativa y desperdicia su potencial liberador para servir al capital:

el contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y la planificación por parte de los detentores... Las masas tienen lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza [...] Cine, radio y revistas constituyen *un sistema* [...] La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología [...] La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo⁵⁹.

Los consumidores atentos al medio resultaban ser cómplices inocentes de escasos dueños emisores que alimentan su complacencia transmitiéndoles un adormecedor elixir pseudocultural: “nous apprendre à avaler le venin de la servitude sans le trouver amer”, escribió La Boétie. La ponzoña cultural afianza los beneficios que blindan la supremacía de los propietarios de medios comunicativos. Los reproches críticos se condensan en la implícita vinculación de Marcuse a las categorías de la dialéctica del amo y el esclavo: “La superestructura productiva...impregna a los «mas-media» que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores”⁶⁰. Tras distinguir necesidades “verdaderas” y “falsas” sostiene que “toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre”⁶¹. No prueba qué tipo de superflua necesidad conscientemente asumida resulta ser una servidumbre de la que no se es consciente; ni aclara cómo distinguir la necesidad verdadera de la falsa, pues ambas son apremiantes y aceptadas. La asimetría se muestra en que el capital en manos de pocos emisores controla la producción en serie que reciben innumerables destinatarios, audiencias que no ejercen ningún papel en la producción.

Los críticos explicaron la propagación de una cultura de masas como un diseño del sistema para dejar al destinatario “sin réplica”. Esta relación consiste en que el ciudadano, consumidor cultural, es cómplice del procedimiento que lo cosifica. “Las masas dominadas se identifican solícitas con las fuerzas represivas”⁶². En la síntesis de Habermas, “la forma mercancía se adueña también de la cultura ocupando tendencialmente con ello todas las funciones del hombre”⁶³. Para Marcuse “la razón tecnológica se ha hecho razón política”⁶⁴, la política, una variante de la racionalidad instrumental.

⁵⁸ Adorno, T. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1998/1947, p.166.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 165-213.

⁶⁰ Marcuse, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969/1954, pp. 115.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 34 y 37.

⁶² Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 126-135.

⁶³ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid, Taurus, 1999/1987, I, p. 469.

⁶⁴ Marcuse, *ibid.*, pp. 34.

6. Fase cuarta, revisión de la teoría de la acción comunicativa

Habermas advirtió que la asimetría podía ser un estadio transitorio del capitalismo industrial. Previendo que la reversibilidad entre las funciones emisora y receptora era más cuestión de tiempo que de diseño del sistema, como aseguraba *La dialéctica de la Ilustración*, Habermas matizó en la edición revisada de 1987 que “la formidable ampliación del potencial de la comunicación está, *por ahora*, neutralizada por formas de organización que aseguran los flujos de comunicación en una sola dirección, y no flujos de comunicación reversible”⁶⁵. Comprendiendo que el capitalismo sería más un estímulo que un obstáculo, percibió que la intercambiabilidad funcional estaba al alcance de la industria. El camino transitado por la crítica carecía de recorrido, por lo que se dispuso a arrojar lastre y seguir otra vía de encuentro con un mundo carente de instituciones de dominio. La dialéctica francfortiana mutó en “teoría de la acción comunicativa” y la acción comunicativa dio paso a la ética del reconocimiento. No se equivocó Habermas. En 1972, un profesor canadiense aseguró que, en la “aldea global” creada por los medios de comunicación masiva, el consumidor actuaría como productor, pues “la tecnología electrónica permitiría al consumidor asumir simultáneamente los roles de productor y consumidor de contenidos” (McLuhan & Nevitt 1972 35). Desprestigiada la conciencia de clase, sobrepasada la *Dialéctica de la Ilustración*, los postulados de la acción comunicativa y de la ética del reconocimiento para afianzar una comunicación exenta de dominio y un reconocimiento social entre iguales, debían validarse en el nuevo escenario. Bauman concluyó que

retirarse de la globalización de la dependencia humana, del alcance global de la tecnología y las actividades económicas humanas, ha dejado de ser, una opción viable [...] La única respuesta eficaz posible a la globalización es global. Y la suerte de esa respuesta global depende del surgimiento y el afianzamiento de un espacio político igualmente global [...] que hoy se echa más notoriamente en falta⁶⁶.

Bauman da la razón a Marx de que el capitalismo degeneró en “licuefacción”, pero se despoja del marxismo al comprobar que la ciencia y la capacidad técnica no quedan supeditados al impulso capitalista. El colonialismo aportó a las tradiciones coloniales el conocimiento científico y los instrumentos técnicos ideados en Europa. Marx no vio lo que para Bauman ya queda al alcance de la vista: la ciencia y el engranaje tecnológico que depende de ella son tan independientes del capita-

⁶⁵ Habermas, *ibid.*, I p. 473.

⁶⁶ Bauman, Z., *Consumo*, op. cit., pp. 111-113.

lismo y de los adoctrinamientos culturales del pasado como compatibles con ellos. De hecho, los mundos que fueron colonizados se han desprendido de la historia colonial, pero no de la técnica que la ciencia europea objetivó como instrumento de colonización. La “conciencia de clase” no pudo mostrar que fuera un impulso históricamente objetivo, pero la ciencia y la técnica resultaron compatibles con cualquier tradición a la que fueron transferidos.

Confiando en la internacionalidad de la conciencia de clase –“proletarios del mundo, uníos”– ni marxistas ni críticos advirtieron que las culturas colonizadas adoptaban los instrumentos científico-técnicos “imperialistas” transmitidos para despojarse de esa supeditación. Europa irradiaba su poder mientras lo cedía sin notarlo⁶⁷. Legaba un saber y una organización que alteraría, sin comprometerlas, las relaciones de dependencia, pero compensaría progresivamente las diferencias de producción y armamento entre países industrializados y colonizados. Mientras el criticismo erosionaba la conciencia europea proponiendo pautas ideales de convivencia para depurar la servidumbre, los colonizados asimilaban el conocimiento científico-técnico, incluso las formas democráticas, posiblemente por ser formales, sin necesidad de poner a prueba sus raíces e instituciones.

El capitalismo crea condiciones que renuevan la sociedad industrial, pero la erosión del mundo occidental no procede del capitalismo. El “descontento” de que habla Bauman arraiga en las ilusiones excesivas puestas en la crítica como medio de transformación. Está por comprobar hasta qué punto la ciencia y la técnica propagadas por la revolución industrial en Europa, ahora global, conviven con tradiciones inmunes al entorno tecnológico. Lo patente es que, mientras las raíces occidentales se erosionan por postulados idealizados, otras tradiciones y los movimientos migratorios, asimilan la ciencia y usan la técnicas in alterar sus sustratos vitales. Al cambiar la tecnología de mano pasa a ser un instrumento para debilitamiento del proveedor.

7. Cierre del círculo de la servidumbre global

Ante la interdependencia global, Bauman reencuentra una forma de servidumbre que permea el conjunto: “la cooperación es el principal recurso empleado por los sistemas sinópticos de marketing...para convertir la servidumbre en voluntaria y hacer que la sumisión pueda ser vivida como un progreso de la libertad”⁶⁸. Coincide con Habermas en que “los medios electrónicos son *neutrales*” y la posmoderni-

⁶⁷ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas en Obras Completas*, IV, 2005, 359-530.

⁶⁸ Bauman & Lyon, D., *Vigilancia líquida*. Barcelona: Planeta-Espasa, 2014, pp. 140-141.

dad es ambivalente “Las ganancias de la posmodernidad constituyen sus pérdidas. Lo que da su poder y su atractivo es también la fuente de su debilidad”⁶⁹. Como la globalización tecnológica se ha hecho planetaria, tiene un alcance sistémico. “Justo porque el sistema capitalista se produce y se reproduce sin cesar económicamente a un nivel más elevado [...] en su esfuerzo por dominar la totalidad del mundo como autoproducción”⁷⁰, justo por eso, la tecnología, primero europea, luego occidental, ahora global, es lo que progresa como civilización común al entorno de participación interconectado que promueve. Más allá de la ideología, la interrelación hace que “cuanto más racional, productiva, total [...] más inimaginables los medios mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación”⁷¹. Desplazada la servidumbre a una condición de funcionamiento global, gana en extensión lo que pierde en concreción. Objetivación anticipada por Marx que recuerda Adorno:

como dice *El Capital*: “agente fanático de la acumulación, obliga a los hombres sin piedad ni tregua a producir por producir”. Esto se vuelve inmediatamente contra el fetichismo del proceso productivo en la sociedad de canje; pero además vulnera la tabuización hoy universal, de toda duda de la producción como fin en sí misma”⁷².

Bauman concluye que la servidumbre permea la red en forma de supeditación consciente a una tecnología global que la requiere como condición para mantener su ritmo reproductivo. La servidumbre voluntaria ya no es adaptación a circunstancias compensadas por la estabilidad de quien la acepta o por la diseminación del agravio comparativo. Lo que se detecta es una dependencia voluntaria inherente a un proceso de renovación tecnológica desenfrenado que necesita retroalimentarse para mantenerse. En el presente globalizado conviven los rescoldos históricos de un pasado que coexiste con las postulaciones utópicas. El sistema hace suyas, enfrentándolas en la interconexión todas las motivaciones por incompatible que aparezcan. Donde todo comparece, todo es comunicable. Es la hora en que la rebelión de las masas convive con la sumisión al sistema

El hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo [...] el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil⁷³.

⁶⁹ Bauman, Z., *ambivalencia*, op. cit., pp. 336.

⁷⁰ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., pp. 122-155.

⁷¹ Bauman Z., *Crisis*, op. cit., pp., 37.

⁷² Adorno, T., *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 304.

⁷³ Ortega y Gasset, Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo en Obras completas*, III. Madrid: Fundación Ortega Marañón, 2005, 559.-654, p., 640.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975/1966.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 3ª ed. 1998/1947.
- Armaingaud, Arthur. *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contre Un*, Paris, Hachette, 1910.
- Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE. 2003/2001.
- Bauman Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005a/1991.
- Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*, Barcelona, Siglo XXI, 2005b/1993.
- Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, México, FCE 2007a.
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en época de incertidumbre*. Barcelona, Tusquets, 2007b.
- Bauman, Zygmunt, *Discurso de recepción del premio Príncipe de Asturias*, 2010. <https://bit.ly/34yD97w>
- Bauman, Zygmunt, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona, Paidós, 2010/2008.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización, consecuencias humanas*. México: FCE, 2017a/1998
- Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017b.
- Bauman, Z. & Lyon, David, *Vigilancia líquida*, Barcelona, Planeta-Espasa, 2014.
- Bauman, Z. & Bordononi, Carlo, *Estado de crisis*, Barcelona:,Paidós, 2016/2014.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988/1982.
- Bonnefon, Paul, *Montaigne et ses amis. La Boétie, Charron, M. de Gournay*, París, Armand Colin, 1898. <https://bit.ly/3uEXwPG>
- Charles, Sebastian. “La Boétie, le Peuple et les «Gens de Bien»”, *Nouvelle Revue Du XVIe Siècle* (1999) 17, 2: 269–285. *JSTOR*,www.jstor.org/stable/25598902.

- Clastres, Pierre, “Libertad, desventura, innombrable, en Ferrer,” en Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005: 32-48.
- Fukuyama, Francis, “El fin de la historia”. *The national interest*, 16,1989. 3-18. <https://bit.ly/2FpCyKD>
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.
- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999a/1973.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, (Vols. 1 y 2), Madrid, Santillana, 1999b/1987.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993/1985.
- Hegel, Geor, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966/1807.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997/1992.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973.
- Kant, Inmanuel. “¿Qué es la Ilustración?”, en Eugenio Ímaz, *Filosofía de la historia*, México, F.C.E, 1981/1794. 25-27.
- Kant, Inmanuel, “Si el género humano se halla en un progreso constante hacia lo mejor” en Eugenio Ímaz, *Filosofía de la Historia*, México: FCE 1981/1798. 95-123.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1960.
- Kojève, Alexander & Queneau, Raymond. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2016/ 1947.
- La Boétie, Étienne de, *Oeuvres Complètes*, vol. ii, Desgraves (ed.), Burdeos. Blake and Co., 1991.
- La Boétie, Étienne de, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos, 1986/1573.
- La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, 2010, <https://bit.ly/33AIo3A>
- La Boétie, Étienne de, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta, 2019/1573.

- Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969/1954.
- Marx, Karl & Engels, Federico. *El manifiesto comunista*, Madrid, Península, 2017/1848, pp. 43-91.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. “Manifest der Kommunistischen Partein”, *Werke*, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 4,6. Auflage 1972. Berlin: DDR. S., 459-493.
- Marx, Karl & Engels, Federico. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Marx-Engels, 2006/1888, <https://bit.ly/2MqnX42>
- McElroy, Wendy. *The politics of Obedience: The discourse of voluntary servitude*. Independent Institute, 2003. <https://bit.ly/2G0QhZ3>
- McLuhan, Marshall & Nevitt, B., *Take Today: The executive as Dropout*, Nueva York, Harcourt, 1972.
- Mirandola, Pico dell. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM, 2003/1486.
- Montaigne, Miguel de. *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*. Édition de Bordeaux Texte établi par Villey, P et Saulnier], L. Paris: PUF. 6^aed. 1965, /1595. <https://bit.ly/2MZnRQq>
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo. Obras completas*, III. Madrid: Fundación Ortega Marañón, 2005, 559-654.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas en Obras Completas*, tomo IV. Madrid: Fundación Ortega Marañón 2005. 359-530.
- Rodríguez Genovés, Fernando. *Política y amistad en Montaigne y La Boétie*. Valencia: Fundación Alfons el Magnànim, 2006.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.072>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 235-254



Born to life. Born right

*Nacer a la vida.
Nacer al Derecho*

ROSA PEÑASCO

Profesora Titular (UNED) y escritora (www.rosapeñasco.com)
rosap@der.uned.es

Departamento de Servicios Sociales y
Fundamentos Histórico-Jurídicos
Facultad de Derecho, UNED

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 255-280



Recibido: 20/05/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Nacer, no es solo un hecho natural que viene repitiéndose millones de veces en cada rincón del planeta y desde que el mundo es mundo. Nacer o *venir al mundo*, también es un acontecimiento que, aun siendo natural por su innegable carácter biológico, en realidad posee un marcado carácter multidisciplinar porque guarda relación, directa o indirectamente, con casi todas las ramas del saber. Sin embargo, nacer también es el punto de partida del interesante entramado filosófico que muestra la denominada “Filosofía del nacimiento”, así como de un engranaje jurídico que, a partir de un hecho tan natural como es el parto, desplegará sus efectos para diferenciar por siempre como sujetos de Derecho independientes, tanto a la madre que da a luz como al bebé que nace de ella. Sin duda, el tratamiento filosófico y jurídico del nacimiento, es la esencia de este trabajo...

Palabras clave: nacer, nacimiento, Filosofía del nacimiento, Humanismo, violencia obstétrica, parto, personalidad jurídica, sujeto de derecho, nasciturus.

Abstract

Being born, is not only a natural event that is repeated millions of times a year, in every corner of the planet and since the world has been a world. Being born or coming into the world is also an event that, although appearing purely biological, actually has a marked multidisciplinary character because it affects, directly or indirectly, almost all branches of knowledge. However, being born is also the starting point of the interesting philosophical framework that shows the so-called “Philosophy of birth” and, fundamentally, the origin of a legal mechanism that, from another fact as natural as childbirth, It will unfold its effects to forever mark both the existence of the mother who gives birth and that of the baby who is born. Without a doubt, the birth in Philosophy and Law must be known as the essence of this work...

Keywords: being, birth, Philosophy of birth, Humanism, obstetric violence, childbirth, legal personality, subject of right, nasciturus.

I. Introducción

“Los *na’vi* dicen que cada persona nace dos veces:
La primera cuando llega al mundo y la segunda
cuando gana un lugar en el clan”

SAM WORTHINGTON

Es frecuente no reparar en la profunda enjundia de determinados acontecimientos que, por tratarse de hechos habituales, naturales y cotidianos, pasan desapercibidos. Además y cuando los asiduos hechos tienen una base biológica que guarda relación directa con algún proceso de índole natural, es muy improbable que nos detengamos a reflexionar y reparar en que, precisamente la naturaleza y sus consecuencias lógicamente naturales, también pueda tener efectos jurídicos.

Pero nos equivocamos obviando esta realidad. De hecho, son muchas las ocasiones en las que el Derecho, no solo extiende sus redes ante hechos biológicos y tan naturales como, por ejemplo, nacer, crecer, reproducirnos o morir, sino que toma dichos hitos naturales y biológicos como punto de partida, para después crear y rodear con sus normas a quienes los protagonizan. Para comprender esta afirmación, basta con reparar en que, simplemente por crecer, se abre un abanico de consecuencias jurídicas, tales como la emancipación o la determinación de la mayoría de edad y todo lo que conlleva. O cómo el también natural hecho de tener descendencia, dará lugar a la instauración de la filiación y la determinación de las obligaciones de los padres respecto de los hijos. Mucho más llamativo resulta el ejemplo biológico y jurídico que supone el natural final de la vida, ya que la muerte de una persona desencadena, entre otros efectos, determinados intrínsecos registrales y de últimas voluntades, así como la disolución del régimen económico matrimonial y del matrimonio/pareja de hecho, extinción de contratos o ciertas obligaciones de índole personalísimo y, fundamentalmente, herencias, legados, testamento o sucesión *ab intestato* y otras conocidas instituciones jurídicas, típicas del Derecho de sucesiones.

Sin embargo y dentro del cajón de sastre de estos habituales acontecimientos que por su doble condición bien podríamos denominar biológico-jurídicos, es pro-

bable que nos resulte mucho más difícil imaginar que un recién nacido, con su innegable inocencia y pureza, pueda verse condicionado por un sinnúmero de normas, simplemente por haber tenido la osadía de venir al mundo. Pero así es, por mucho que, embelesados ante el tierno espectáculo que muestra el paritorio de cualquier hospital, seamos incapaces de reparar en que a los inocentes bebés que descansan en sus cunas o incubadoras colocadas en hilera, solo por haber nacido les afectan infinidad de leyes que van a condicionar sus vidas para siempre. Y aunque son muchos y muy variados los conocimientos científicos que afectan directa e indirectamente al nacimiento, sin duda es el Derecho, en su vertiente más abstracta, el encargado de cubrir a quien acaba de nacer, de normas tan grandilocuentes como las relativas a la “Protección de la infancia” y los “Derechos fundamentales del niño”, junto a otras tan genéricas pero esenciales para su desenvolvimiento en sociedad, como son la adjudicación de un DNI y un número de Seguridad Social. Sin embargo, será el Derecho civil el que tenga la osadía de inmiscuirse sin rubor entre pañales, lactancia, biberones, cordón umbilical y reposo del posparto, apareciendo en semejante escena, con la premeditada intención de determinar aspectos tan esenciales para la vida del bebé como el reconocimiento de su condición de persona, con una identidad única a través de un nombre, apellidos y orden de los mismos.

Aspectos todos ellos que además deberán inscribirse en el registro correspondiente para que, frente a terceros, quien acaba de llegar al mundo pueda ser considerado un ser único, irrepetible y distinto del resto de los miles de millones de personas que pueblan el planeta. Pero además y junto a su parentesco y sexo, el Derecho civil también se encargará de determinar y regular la inscripción de la filiación del recién nacido o, en otras palabras, la maternidad, paternidad y la patria potestad con todas las obligaciones que supone dicha institución ancestral. Y todo ello, sin olvidar otros aspectos como la nacionalidad por *ius sanguinis* o nexo de filiación o bien por *ius soli* o lugar en el que ha nacido, además de la vecindad civil, el domicilio, la obligación y derecho a percibir alimentos y cuidados, la edad que precisamente empezará a contabilizarse tras ser inscrito después de venir al mundo cumpliendo los requisitos que pronto se analizarán, más las posibles obligaciones y hasta las herencias que pueden recaer sobre quien tan solo acaba de inhalar su primer soplo de vida. Por tanto, visto lo visto—y que me perdone el lector—, resulta inevitable pensar que ante semejante peso de la ley solo por haber tenido la osadía de llegar al mundo, el bebé, de haber tenido opción, o habría gritado *si lo sé no nazco* o no habría salido jamás de su *vida placentera...*

Por estas razones y no sin ambición, en “Nacer a la vida. Nacer al Derecho”¹ se pone de manifiesto el carácter multidisciplinar y transversal del nacimiento, destacando de entre todos los conocimientos científicos a los que afecta, tanto el entramado filosófico que surge con la denominada “Filosofía del nacimiento, como las consecuencias jurídicas que despliega el Derecho ante un acontecimiento tan habitual y natural como es venir al mundo”².

II. El poder de las palabras

“Las palabras, Mandy, están llenas de sufrimiento:
Hay sufrimiento cuando nace un niño y cuando nace una estrella.”
(VELVET GOLDIME, PELÍCULA)

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua (DRAL), el verbo “Nacer” significa “Salir del vientre materno, del huevo o la semilla”. A su vez, los sinónimos más comunes del vocablo en cuestión, son *brotar, salir, germinar o despuntar*, en parte porque el verbo nacer también se asocia a la acción de “aparecer o salir del interior”, con sinónimos como *salir, asomar, apuntar o surgir*³. Además, incluso aplicando la palabra nacer a las cosas y no a los seres vivos, su significado vuelve a asociarse a algo nuevo, precisamente porque acaba de brotar, aparecer, emanar o, en una expresión más lírica, *empezar a ser*. Sea como sea, a lo largo de milenios y desde el origen de la Humanidad, no se han producido cambios en la esencia, naturaleza y consecuencias del hecho de nacer. Y el dato, pese a su carácter intemporal, no resulta nimio, ya que nacer siempre supone que algo (en cosas y creaciones) o alguien (en seres vivos), resulte un objeto o un sujeto nuevo porque asoma por

¹ El presente artículo es solo el inicio de una amplia investigación que se encuentra actualmente en curso, sobre violencia obstétrica, estadísticas mundiales en torno al nacimiento y análisis de su carácter multidisciplinar, intemporal y transversal.

² Visto lo visto, no es de extrañar que el Derecho civil también sea conocido como *derecho de la persona*. En primer lugar porque con sus normas determina quién lo es y quién no. Pero también porque, como una sombra pegajosa, desde que haya reconocido a quien acaba de nacer como tal, ya nunca más se separará de ella: desde su nacimiento y hasta la extinción de su personalidad jurídica con la muerte e incluso antes de nacer protegiendo al *nasciturus* o *quien está por nacer* y hasta después de morir, a través de herencias, sucesión testada e intestada y otros intrínquilos del Derecho de sucesiones...

³ Existen expresiones maravillosas como, por ejemplo, *el fruto de mis entrañas*, que describen al hijo que nace del cuerpo de una mujer. Se observan en poesías, todo tipo de arte y coplas como “Con los bracitos en cruz”: “Yo te he llevado en mis entrañas, te di sangre de mis venas, dime tú a mí rey de España, si no es grande mi condena...”. Claro que la expresión *el fruto de mis entrañas*, en frías palabras jurídicas también hace alusión a cómo de una “cosa madre” o principal surge otra que las normas califican de “fruto”, incidiendo en que con el surgimiento de la nueva realidad que antes y durante su formación fue accesoria de aquella, el fruto se convierte en una entidad independiente y distinta de dicha “cosa principal”.

primera vez⁴, aunque, semejante novedad, con sinónimos como *originarse*, *empezar*, *provenir* o comenzar, posea dicha característica porque, también según el DRAL, *es una parte que empieza de otra o como saliendo de ella...*

Es fácil deducir que *empezar a ser*, jamás ocurriría unilateralmente o *por generación espontánea*, ya que para nacer es necesario partir de otra entidad, salir de un interior o comenzar de o a través de alguien. Semajante afirmación, no por obvia resulta poco importante. De hecho, resulta manifiesta la reciprocidad que afecta al acontecimiento que supone parir/nacer, al observar cómo también el verbo “parir” aplicado a las cosas, significa *crear* o *producir otra*. En cambio, aplicado a seres vivos (hembra vivípara), junto al sinónimo “alumbrar” asociado a la hermosa expresión “dar a luz”, significa *expulsar naturalmente el hijo o los hijos que tiene en su vientre*.

En consecuencia, *venir al mundo* o nacer, es un hecho que se corresponde con la acción de parir, alumbrar o *dar a luz*, generando así una bellísima y necesaria relación de reciprocidad, entre el bebé que nace y la madre que pare⁵. Y ello es así porque, aunque nos encontremos cada vez más cerca de los avances tecnológicos y genéticos que en su día describió el escritor y filósofo británico Aldous Huxley⁶ en su distópica novela “Un mundo feliz”, hoy por hoy sigue siendo necesario que una madre dé a luz para que nazca un bebé de ella. El dato hace que el exacto momento del parto/cesárea también sea de interés tanto para el mundo de la Filosofía como para el del Derecho, ya que se trata de un proceso clave, sin duda de marcado carácter *in itinere* porque no puede detenerse ni retroceder a momentos anteriores, ya que, inevitablemente, se dirige con obcecación a la definitiva separación de quienes habiendo permanecido unidos durante meses, ya serán considerados para siempre, personas independientes y distintos sujetos de Derecho.

⁴ Cosa diferente es la hermosa expresión *volver a nacer*, referida a personas que si bien no son nuevas en el mundo porque no acaban de nacer literalmente hablando, sí han experimentado, normalmente tras la superación de una crisis, el crecimiento interior que supone un *renacimiento* personal, con la oportuna resiliencia e impulso de una nueva vida. Como ejemplo, baste resaltar cómo solo tras superar un sinnúmero de penurias, nació el héroe para los griegos con la loable epopeya...

⁵ Aunque por su innegable carácter natural y ancestral, en este trabajo se haga referencia constantemente al parto, entre otras razones porque el parto en sí mismo ya es objeto de infinidad de estudios filosóficos, médicos, éticos y jurídicos, resulta fundamental hacer hincapié en que la relación de reciprocidad madre-hijo, la multidisciplinariedad del nacimiento o el despliegue de normas que genera el simple hecho de nacer, como es lógico también son de aplicación a los nacimientos que tienen lugar por cesárea, pese a que, al respecto, siempre deba tenerse en cuenta el no desdeñable matiz de que, al tratarse de una operación quirúrgica, la cesárea en sí misma también genera otro tipo de interesantes consecuencias de índole médico y ético que por problemas de extensión no ha lugar a analizar profundamente en estas líneas

⁶ Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*. Editores mexicanos unidos. México 2002.

Y la reciprocidad parir/nacer es de tal magnitud que si bien parir es dolorosísimo⁷, nacer no se queda atrás, ya que estudios recientes han demostrado que venir al mundo⁸, también es un hecho traumático y doloroso. De hecho y como referencia, el mundo de las artes también ha tratado el parto/nacimiento en prácticamente cualquiera de sus variantes, para poner asimismo de manifiesto con hermoso lirismo, la reciprocidad madre/hijo y hasta el dolor del parto/nacimiento: “Lloramos al nacer, por tener que entrar en este mundo de locos” (William Shakespeare). Hasta tal punto es importante el *dolor de nacer* que se ha afirmado que *nunca un ser humano volverá a ser tan feliz* como lo fue durante meses flotando en el líquido amniótico del vientre de su madre⁹, entre otras cosas porque han sido descubiertas las neuronas que establecen el vínculo madre-hijo, comprendiendo así una de las bases más importante de nuestra conducta social y emocional¹⁰. De hecho, no deja de resultar significativo que, con el parto, la madre no solo expulsa al bebé que estuvo viviendo dentro de ella durante meses: también expulsa la placenta que lo protegía. Y el dato es interesante porque, siquiera metafóricamente hablando, con la expulsión de la placenta también termina la *existencia placentera* del bebé. Placenta y vida placentera, desaparecidas con el doloroso hecho de nacer a golpe de envites imparables, inevitables y violentos que se corresponden con las también violentas, imparables e inevitables contracciones, del no menos hecho doloroso de parir...

⁷ Aunque sea metafóricamente hablando, la conocida expresión “poner a parir”, no solo alude a una difamación manifiesta, sino a que dicha difamación debe ser tan hiriente y dañina que el dolor que produce se asocia al doloroso momento del parto.

⁸ Palabras y giros lingüísticos como *alumbrar* y *dar a luz*, sin duda rezuman lirismo, espiritualidad y hasta cierto aire esotérico. Porque siguiendo con estas reflexiones —y que vuelva a perdonarme el lector—, tal vez no sea tan descabellado preguntarse si la expresión *dar a luz*, simplemente pretende resaltar la evidencia de que con el parto y la consecuencia recíproca que supone el nacimiento, el bebé ha dejado atrás la lógica oscuridad del vientre materno para tener el primer contacto con la luz y el aire al salir de él. De hecho y visto así, tampoco es difícil reparar en el básico dato biológico de que siempre es necesario el calor para que las células vivan y crezcan, ya que, de lo contrario, se convertirían en materia orgánica inerte. En este sentido y puesto que el micro y el macrocosmos obedece a los mismos principios, quizás no resulte demasiado extraño recurrir a un ejemplo geológico para observar que en el interior o útero de la tierra (núcleo y manto) solo existe magnetismo. A su vez, aquel magnetismo típico del *claustrero terreno*, se convierte en energía electromagnética solo en la superficie y cuando ya existe contacto con el aire. Por tanto y siquiera por analogía entre universos micro y macro, el giro lingüístico *dar a luz*, también puede explicarse reparando en que, tras la vida placentera que en condiciones normales supone el periodo de gestación para el bebé, tras ser expulsado del claustro materno a través del parto, por fin tiene contacto con el aire y, desde la anterior oscuridad, se enciende la chispa vital, la energía y el calor necesario para vivir independiente, tras respirar por primera vez, con el también primer contacto con la luz y el aire.

⁹ Punset, Eduardo, *El viaje a la felicidad*, Ediciones Destino, Madrid 2011, págs. 76 y ss.

¹⁰ Scaliter, Juan, *Descubiertas las neuronas que establecen el vínculo madre-hijo*, TecnoXplora, 26 de julio de 2024: “Según los hallazgos, la presencia de una madre influye significativamente en el comportamiento del bebé al reducir los niveles de hormonas de estrés y angustia”.

III. El parto: antes y después de la persona

“La encontré desnuda y aullando de dolor entre una pandilla de comadres que se habían repartido su cuerpo para ayudarla a parir a gritos. Una le enjugaba el sudor de la cara y otras le sujetaban a la fuerza los brazos y las piernas para apresurar el parto”.

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

Sin duda, no deja de resultar cuanto menos sorprendente que un extenso y denso entramado jurídico recaiga sobre quien, pocos segundos antes, habrá vivido el inevitable y ya científicamente constatado trauma que supone venir al mundo. De hecho hoy día, ya apenas se cuestiona que nacer debe ser muy doloroso, aunque para comprender el fondo del trauma que supone venir al mundo, quizás sea interesante volver a recurrir al universo lingüístico y reparar en que, tal y como puso de manifiesto en su día el científico Otto Rank, precursor de la teoría de que *el solo hecho de nacer implica el primer trauma que vive el ser humano*¹¹, la palabra “angustia” proviene de la raíz “angosto” y “la primera dificultad que enfrenta el ser humano al nacer es precisamente la de atravesar el canal del parto, cuya principal característica es precisamente su angostura”.

Dejando al margen la relación que pusieron de manifiesto algunos psicoanalistas del pasado siglo, al asociar el trauma del nacimiento¹² con posibles neurosis u otros traumas que se vivirán en la edad adulta, sí es de interés en estas líneas saber que, jurídicamente hablando, al bebé no le bastará con atravesar la angostura del canal del parto: también deberá vivir el hiriente y siempre simbólico acto que supone el corte del cordón umbilical. Entre otras razones porque, precisamente a raíz de la necesaria y emblemática incisión y hasta el final de su existencia, el Derecho civil¹³

¹¹ Rank, Otto, *The trauma of birth*, Amazon 2010 (reimpresión publicación original de 1929), pág. 37-52.

¹² El trauma del nacimiento también es objeto de estudio por la Medicina en los terrenos anatómicos y fisiológicos.

¹³ Es de tal calibre la simbiosis existente entre esta rama del Derecho y todas las etapas de la vida de cualquier sujeto que, como ya se indicó, al Derecho civil se le conoce como *Derecho de la persona*. Y todas las ramas del Derecho despliegan sus normas para regular las relaciones jurídicas de personas, pero solo el Derecho civil establece las previas reglas del *juego de la vida*, al determinar quién será persona y quién no. Del mismo modo, no dudará en acompañar y dejarse notar a través de sus normas en todos los momentos claves de su vida. Pensemos y solo a título de ejemplo, cómo el Derecho civil regula el nacimiento y todas las consecuencias que se derivan de él, tales como nombre, nacionalidad, filiación, sexo y etc. O también el Estado Civil y los efectos jurídicos de la pubertad, con la posible emancipación y las normas reguladoras de la inminente mayoría de edad. Sin olvidar que también regula momentos casi íntimos de la persona relacionados con sus sentimientos, al tratar, a su manera, el enamoramiento, la pareja, los sponsales y la ruptura de los mismos o el matrimonio con sus requisitos, consecuencias y efectos. Por no hablar de su presencia también en casos de desamor, determinando las causas de separación, nulidad y divorcio, así como, en otro orden de cosas y casos, las consecuencias jurídicas de ciertas relaciones familiares, determinadas por las reglas del parentesco para, desde la nueva institución, establecer aspectos tan esenciales como la obligación de alimentos entre parientes, cargas familiares y hasta cuidado a personas dependientes. Pero con amor o desamor, el Derecho civil tampoco olvida a los “frutos” como los hijos,

determinará su personalidad jurídica, permitiéndole así diferenciarse por siempre de la madre que lo gestó durante meses. En otro orden de cosas, hay que afirmar que no existe un tratamiento jurídico propiamente dicho, del momento biológico que supone el parto. Sin embargo y por tratarse de un acontecimiento que no admite retroceso cuando comienza a aparecer con la rotura de aguas y las primeras contracciones, es innegable que el parto, además de resultar imparable e ineludiblemente conducente al nacimiento de un ser humano, tiene cierto carácter *in itinere*, pues marca un antes y un después en diferentes momentos o estadios de la vida que sí son de interés para el Derecho.

Y ello es así porque las normas, o bien cubren momentos anteriores al nacimiento como la gestación con la protección jurídica al *nasciturus* o —según el Derecho— *concebido y no nacido*, o bien regulan la nueva realidad que ya supone el recién nacido, configurándole la categoría de persona con el complejo y enorme entramado jurídico que recaerá sobre él. No obstante y aunque no exista un articulado que regule el parto propiamente dicho, por su carácter delimitador de realidades biológicas y jurídicas distintas, sí es un proceso esencial para el Derecho¹⁴, ya que —en términos jurídicos—, por ejemplo sirve para diferenciar *la cosa madre* o principal, de las *accesorias* producidas por ella. Pero además de ser un momento delimitador de realidades biológicas y jurídicas diferentes, el parto también es esencial para el Derecho por otros motivos. Quizás el más importante de todos ellos, sea la configuración del principio también heredado del Derecho romano, conocido como *mater semper certa est* o, en otras palabras, *la madre siempre es segura*¹⁵ porque, precisamente por haber protagonizado el parto, no se admiten dudas respecto de la filiación materna del recién nacido. El dato es importante porque, gracias al parto, las normas adjudican la filiación maternal con tal claridad que, a diferencia de países de entornos anglosajones, en los mismos lugares en los que por influencia

todos iguales ante la ley, dando lugar a la protección a los mismos desde su nacimiento. Además, el Derecho civil también regulará la relación que podamos mantener con casi todo tipo de bienes, obras y servicios a lo largo de nuestra vida, pautando, y muchas veces construyendo, nuestra libertad a través de alquileres, hipotecas, adquisición de bienes muebles e inmuebles y prácticamente todo tipo de contratos. Por si fuera poco, también dará buena cuenta del final de nuestra existencia en el Registro de últimas voluntades para que, en este “especial cierre de ciclo”, manifieste que con el fin de la vida y extinción de la personalidad civil que se nos adjudicó con el nacimiento, se vuelva al mismo entramado que comenzó a tejerse al venir al mundo.

¹⁴ Pérez Alonso, Mariano, *Art. 355 Código civil*, V-lex, “Información jurídica inteligente”, en <https://vlex.es/vid/articulo-355-229838>: “La noción primaria de fruto partió en el Derecho romano de la idea de producción natural, sea vegetal o animal. Este es indudablemente el punto de partida y la base del concepto de fruto, como producto biológico del suelo, de las plantas o de los animales, independiente de cualquier actividad del hombre dirigida a producirlo”.

¹⁵ *Mater semper certa est* es un principio que también ha dejado sus efectos en los códigos civiles portugués, italiano, francés y en el sistema normativo de países europeos con entornos culturales y jurídicos semejantes al nuestro.

del Derecho romano opera el principio *mater semper certa est*, también se prohíbe la maternidad subrogada o de alquiler, precisamente porque la práctica permite disociar a la madre gestante de la madre jurídico-social. Y así, en España “la filiación de los hijos nacidos por gestación de sustitución será determinada por el parto”¹⁶ y “será nulo de pleno derecho el contrato por el que se convenga la gestación, con o sin precio, a cargo de una mujer que renuncia a la filiación materna a favor del contratante o de un tercero”¹⁷.

En otro orden de cosas, el parto en sí mismo ha sido abordado por normas penales desde tiempo inmemorial o en épocas en las que no existía la ahora común prueba de ADN y en ocasiones se cometía el delito de *suposición de parto*¹⁸. Pero, además, tanto la gestación como el parto de una mujer viuda eran de gran interés para el Derecho civil, cuando con la apertura de la sucesión testada o intestada del marido fallecido se intentaban proteger los derechos del *concebido y no nacido* con una serie de disposiciones¹⁹ que, dicho sea de paso, hoy día nos dejarían con la boca abierta²⁰. Sin duda y por su carácter histórico y didáctico, el estudio de estas normas es interesante, pero resultan obsoletas y hasta escandalosas, tanto por las rápidas y cómodas pruebas de ADN que deberían evitar que, aunque no sean aplicables, permanecieran escritas disposiciones bochornosas, como por no corresponderse con las formas de familia del siglo XXI que nada tienen que ver con el clásico matrimonio heterosexual.

¹⁶ Núñez Paz, Isabel, *Sobre la cesio ventris en la antigua Roma. Trascendencia sociojurídica del principio mater Semper certa est*. e-Legal History Review, N° 28, 2018, realiza una analogía con la actual maternidad de alquiler y la cesión del vientre en la antigua Roma, al indicar que: “Frente a estas matronas romanas y su función altruista e indelegable (que las inhabilita para el ejercicio de cualquier otro oficio público) de suministrar hijos e hijas a la patria, se encuentran otras mujeres: aquéllas que desde estratos sociales menos privilegiados entregan a terceros el fruto de su vientre por necesidades económicas; estos supuestos tienen afinidades con ciertos contratos firmados por nodrizas y otras mercenarias”.

¹⁷ Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre “Técnicas de reproducción humana asistida”.

¹⁸ Art. 220, C. Penal: “1. La suposición de un parto será castigada con las penas de prisión de seis meses a dos años”.

¹⁹ Y como ejemplo: “Cuando la viuda crea haber quedado encinta, deberá ponerlo en conocimiento de los que tengan a la herencia un derecho de tal naturaleza que deba desaparecer o disminuir por el nacimiento del póstumo” (Art. 959 C.C.).

²⁰ “Al aproximarse la época del parto, la viuda deberá ponerlo en conocimiento de los interesados. Estos tendrán derecho a nombrar persona de su confianza, que se cerciore de la realidad del alumbramiento. Si la persona designada fuere rechazada por la paciente, hará el Juez el nombramiento, debiendo éste recaer en Facultativo o en mujer” (Art. 959 C.c.).

IV. Determinación y protección jurídica de la persona

“Esos recuerdos demuestran que el feto y el recién nacido son
conscientes de muchas más cosas de las que creíamos.
Perciben e integran una gran cantidad de información”

BRAIAN WEIS

Casi copiando al genial Hamlet, habría que afirmar que *Ser o no ser* persona para el Derecho, históricamente ha acarreado consecuencias sociales y jurídicas muy dispares. Baste como ejemplo y en ámbitos de Derecho penal, la diferencia entre el antiguo delito de aborto y el también derogado delito de infanticidio²¹ que cometía la madre cuando mataba a su bebé para *ocultar su deshonra*. Pero, al margen de ejemplos literarios, es evidente que el Título II del Código civil, “Del nacimiento y la extinción de la personalidad civil”, nos permite conocer (art. 32) que “La personalidad se extingue con la muerte de las personas”²². No obstante y al menos históricamente, más complejo que el final de la personalidad, es y ha sido determinar el comienzo de la persona en sí misma. En cuanto a este particular comienzo, desde tiempo inmemorial es crucial el artículo 29 del Código civil: “El nacimiento determina la personalidad; pero el concebido se tiene por nacido para todos los efectos que le sean favorables, siempre que nazca con las condiciones que expresa el artículo siguiente”.

Es evidente que del enunciado se desprenden tres consecuencias casi inmediatas: la primera es que aun no siendo considerado persona como tal, el Derecho protege al *nasciturus* o concebido y no nacido²³ para, por ejemplo, poder ser titular de derechos hereditarios y, en general, *para todo lo que le sea favorable*. La segunda es que, lógicamente, dicha protección solo podrá operar bajo la condición de que al final llegue efectivamente a nacer y cumpla los requisitos que la ley exige para ser considerado persona. Finalmente, es evidente que, por la remisión al mismo, conocer los requisitos que establece el artículo 30 es una cuestión esencial: “La personalidad se adquiere en el momento del nacimiento con vida, una vez producido el entero desprendimiento del seno materno”.

²¹ Antiguo y por suerte derogado artículo 410 del Código Penal: «La madre que para ocultar su deshonra matare al hijo recién nacido, será castigada con la pena de prisión menor».

²² Martínez De Aguirre Aldaz, C., *La persona física: Comienzo y fin de la personalidad*, en Curso de Derecho Civil. Derecho de la Persona, coordinador Pedro de Pablo Contreras, Madrid, 2011, p. 331 ss.

²³ La Laguna Domínguez, E.: *El artículo 29 del Código Civil como norma general de protección jurídica del concebido*, en RJN, nº 39, 2001, pp. 141 y 142.

Por tanto y para el Derecho²⁴, la persona, estrictamente considerada, no es reconocida como tal hasta que no se produce el nacimiento con vida y posterior corte del cordón umbilical como símbolo de total independencia de la madre o completo desprendimiento de ella. Sin embargo, también debe decirse²⁵ que no siempre esta realidad ha sido tan evidente como lo es ahora gracias al citado artículo 30²⁶, pues a lo largo de muchos años y precisamente hasta su reforma²⁷, el Derecho consideraba que “Para los efectos civiles, solo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno”.

Al respecto, no es muy difícil imaginar las teorías, equívocas y hasta supercherías que destapó semejante enunciado durante siglos²⁸, por tratarse de un artículo que algunos autores relacionaron con el aborto y otras figuras a veces jurídicamente complejas²⁹; un artículo que, hasta su reforma³⁰, permaneció vigente con las primitivas e inequívocas influencias del Derecho romano³¹ y quedó definitivamente afianzado³² en nuestro Código civil que data de 1889. Quizás para volver a tomar conciencia de dónde venimos, baste ahora con reparar en que no siempre fue fácil adivinar qué significaba la expresión *feto con forma humana* del antiguo artículo 30. Pero en aquellos tiempos en los que nuestro país era confesional, resultaba más difícil determinar qué podría ocurrir, jurídica y religiosamente hablando, cuando los bebés morían antes de las veinticuatro horas de encontrarse enteramente desprendidos del seno materno sin haber sido bautizados. Y el dato no resulta en absoluto nimio, ya que se trata de tiempos en donde los hijos no eran iguales ante la ley porque se llevaban a cabo dolorosas diferenciaciones entre

²⁴ Hay que afirmar que la reforma del art. 30, afecta como es lógico a los denominados Derechos forales. Así, Florensa I Tomàs, C.E., *La modificación del criterio de adquisición de la personalidad civil: un análisis desde el derecho civil catalán*, en *InDret. Revista para el análisis del Derecho*, octubre 2012, p. 1 ss.

²⁵ Cazorla González-Serrano, C., *La protección jurídica del nasciturus en el ordenamiento jurídico español*, *Revista Internacional de Doctrina y Jurisprudencia*, n1 15, 2017.

²⁶ Linacero De La Fuente, M., *La nueva redacción del artículo 30 del Código Civil y la creación de un archivo especial para hacer constar los fallecimientos con posterioridad a los seis meses de gestación en la Ley 0/2011, de 21 de julio, del Registro Civil*, en *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, núm. 731, mayo 2012, p. 1329 ss.

²⁷ Ley 20/2011 de 21 de julio del Registro civil.

²⁸ Desde siempre, varios artículos del Código civil, han hecho referencia directa o indirectamente, a la viabilidad o no del recién nacido. Por ejemplo el 964 y el surrealista enunciado de que “La viuda que quede encinta, aun cuando sea rica, deberá ser alimentada de los bienes hereditarios, habida consideración a la parte que en ellos pueda tener el póstumo, si naciere y fuere viable”.

²⁹ Blanc, J.M., *El feto como porción de la mujer: origen de un mito jurídico*, en *El aborto perspectiva pluridisciplinar*, I Jornadas Universidad y Cultura de la Vida, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 2002, p. 7 ss.

³⁰ De la Iglesia Monje, M.I., *La reforma del artículo 30 del Código civil. Estudio de las condiciones del nacimiento. Repercusiones jurisprudenciales*, en *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, núm. 728, noviembre 2011, p. 3403 ss.

³¹ Fernández Baquero, María Eva, *el Derecho romano y la adquisición de la personalidad civil, según el artículo 30 del Código Civil*, Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña, 2013, pág. 580

³² González Gonzalo, A.: *Comentario al artículo 30 del Código Civil*, en *Comentarios al Código Civil*, coord. por R. Bercovitz Rodríguez-Cano, Thomson Aranzadi, 3ª ed., 2009, p. 144.

legítimos, ilegítimos, naturales y hasta sacrílegos... Tiempos en fin que, con su oscuridad, por fin quedaron atrás para dar prioridad a la maternidad, cualquiera que sea la condición y estado civil de la mujer que alumbra. Y tiempos³³ que han dado paso al hermoso principio de igualdad ante la ley de cualquier bebé nacido que además adquiere la inequívoca condición de persona por encontrarse completamente separado de su madre, sin necesidad de diferenciar cuánto tiempo haya podido sobrevivir separado de ella.

V. Filosofía del nacimiento

Lo verdaderamente humano que hay en el hombre,
es lo que hay en él de divino”.

MAX SCHELLER.

“El concepto filosófico de persona tiene un protagonismo destacado, tanto en la comprensión del ser humano como en los más importantes debates modernos sobre ética, política y derecho”³⁴. Ahora bien: aunque prácticamente desde los inicios de la Filosofía misma³⁵, se han llevado a cabo importantes estudios acerca de la “persona”³⁶ y la identidad personal³⁷, las filosóficas alusiones suelen tener carácter abstracto, pues a diferencia del Derecho, y más concretamente del Derecho civil, no es común la referencia ni al parto/nacimiento o a la delimitación del momento en

³³ O también tiempos en los que la maternidad solo se “premiaba” dentro del matrimonio, pues la reputación de la mujer era profundamente dañada si se trataba de una madre soltera, hecho que hasta las mismas normas reconocían indirectamente con el citado delito de infanticidio que se llevaba a cabo “para ocultar la deshonra”. Además, tiempos en los que a la mujer y solo a ella se culpabilizaba por haber perdido su honra, teniendo en cuenta, para más dolor e injusticia, que una madre soltera era apartada de la familia y de la sociedad, hasta el punto de apenas tener posibilidades de salir adelante por tal condición. Lamentablemente, también se trata de tiempos en los que nuestro país no era precisamente un Estado aconfesional y debido a los preceptos canónicos, además de la horrible discriminación, la llamada “agua de socorro” se vertía sobre la cabeza del recién nacido y aún no bautizado para evitar que fuera al infierno...

³⁴ Culleton, Alfredo, *Tres aportes al concepto de persona: Boecio, Ricardo de San Victor y Escoto*, Revista Española de Filosofía Medieval, nº 17 (2010), pp. 59-71 En: https://www.mercaba.org/ARTICULOS/C/conceptos_de_persona_en_la_histo.htm.

³⁵ De todos es sabido que el término “persona”, se origina de la palabra griega *prosopon* que alude a la máscara que cubría la cara de los actores griegos, cuya voz resonaba al chocar con la máscara que utilizaban.

³⁶ Resultó esencial al respecto, la concepción esencial de persona por Agustín de Hipona (s. IV DC), pues en su obra *De Trinitate*, distingue al ser humano de “las tres personas” que componen la Trinidad. Además, el autor complementó el sentido de “persona”, haciendo hincapié en muchas de sus obras en los conceptos de sustancia y experiencia, concretamente una experiencia “personal”, asociada al ser humano.

³⁷ Castro Guerra, Francisco, *La identidad personal: un problema filosófico*, en <https://es.linkedin.com/pulse/la-identidad-personal-un-problema-filos%C3%B3fico-francisco-castro-guerra>.

el que la persona es considerada como tal³⁸. Así ha sido desde el mundo clásico³⁹, medieval⁴⁰, moderno y contemporáneo...

Sin embargo, dentro de la Filosofía misma, se distinguen especializaciones o ramas del saber que, específicamente consideradas, sí pueden estar relacionadas con el nacimiento y el parto. De entre ellas, destaca la Bioética y la Antropología⁴¹, concretamente la conocida como Antropología Filosófica⁴² aunque, nuevamente y pese a su innegable interés, resulta imposible referirse pormenorizadamente a aquellas. En cambio y por su relación absolutamente directa con el tema que ocupa estas páginas, sí resulta esencial analizar la fascinante y relativamente nueva rama de la Filosofía, conocida como Filosofía del Nacimiento que, entre otros muchos aspectos, pone de manifiesto el hecho de que, pese a que todas las vidas humanas comienzan con una gestación y un parto, en lo que se refiere a la filosofía occidental, el parto y el nacimiento, filosóficamente hablando, han recibido mucha menos atención que la muerte y la mortalidad.

Es por ello que la recién conocida como *Filosofía del nacimiento* viene a llenar este vacío, sin duda constituyendo un vibrante auge en el entorno del pensamiento crítico contemporáneo. Sin duda, “la Filosofía aborda muchos aspectos del ser humano y uno de ellos es el nacimiento... (Pero) que el ser humano es un ser parido, no ha sido abordado a menudo por la filosofía y se trata de estudiar esta circunstancia desde un punto de vista multidisciplinar: historia, antropología, derecho, medicina, matronería, economía, analizando desde todos estos ámbitos cómo se pare y se nace, y qué consecuencias tiene para el ser humano la forma de parir y de nacer”⁴³. En consecuencia y para la Filosofía del nacimiento, “los profesionales subestiman la capacidad de una parturienta como ser racional. Parece que, por el hecho de que el parto sea un proceso «natural», las parturientas perdiesen su capaci-

³⁸ El dato es extensivo a los filósofos modernos. De entre ellos, destaca sin duda el alemán Immanuel Kant (s. XVIII), y su consideración de que “La persona es “un fin en sí misma”, no puede ser “sustituida” por otra, y tiene “dignidad” y no “precio”. Por último, también habría que destacar en este sentido, al contemporáneo filósofo alemán del s. XX, Max Scheler, pues consideró a la persona como “unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa”.

³⁹ Álvarez Turienzo, Saturnino, *Aspectos del problema de la persona en el siglo XI*, Miscellanea Medievalia. Berlin, Walter de Gruyter & co. 1963. Págs. 180-183.

⁴⁰ Baste afirmar, someramente, que Boecio (s. V, DC), es uno de los autores más influyentes en cuanto a la noción de persona en la Historia de la Filosofía, ya que en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap. III) proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales, al indicar que *Persona est naturae rationalis individua substantia, es decir*: “la persona es una substancia individual de naturaleza racional”.

⁴¹ Pérez Álvarez, Juan José; Álvarez Rodríguez, Lucía; Sánchez Valdeón, Leticia. *Interpretación antropológica del embarazo, parto y puerperio*. Tiempos de enfermería y salud (Nursing and health times), Nº. 3, 2017, págs. 12-15.

⁴² Gutierrez Saenz, Raúl, *Introducción a la Antropología Filosófica*. Edt. Esfinge. Juarez (México), 1984.

⁴³ Portal de Comunicación, *Filosofía del nacimiento. Una nueva puerta para conocer cómo nacemos en la sociedad occidental*, Diario digital Universidad de Alcalá (entrevista a Stella Villarme, directora del novedoso Proyecto de Investigación de la Universidad de Alcalá, titulado ‘Filosofía del Nacimiento. Repensar el origen desde las humanidades médicas’), 27 de septiembre de 2017.

dad de establecer prioridades, tener expectativas y deseos y plasmarlos en decisiones racionales”⁴⁴. Ante ello, debe examinarse desde una perspectiva filosófica, por qué a veces, “los médicos y las comadronas no ayudan a que la voluntad, prioridades y expectativas de las mujeres se expresen en el proceso del nacimiento”⁴⁵.

De hecho, la Filosofía del Nacimiento pone de manifiesto, cómo “el debate sobre el parto y el nacimiento tiende a enmarcarse en torno a la obstetricia y la partería, no como un debate sobre la noción de ser humano y nuestra relación con el conocimiento, la libertad y el cuidado”⁴⁶.

En resumen, podría decirse que la fascinante y novedosa Filosofía de nacimiento, ofrece herramientas y materiales para reflexionar sobre las vivencias contemporáneas relativas al nacimiento y al parto. De entre ellas, sin duda destacan las reflexiones y críticas sobre los partos intervenidos e instrumentalizados porque, aunque continúan siendo los más habituales, el siglo XXI ha abierto paradigmas diferentes, tales como las nuevas voces que ponen en tela de juicio dicha “normalidad”⁴⁷.

Sin duda, ¡La Filosofía del futuro ya está aquí! Es la fascinante Filosofía del Nacimiento...

VI. Humanización de la salud, del nacimiento y del parto

“Me dieron a luz mediante cesárea. No es algo de lo que os podáis dar cuenta fácilmente, quitando mi manía de salir siempre de las casas por una ventana.”

STEVEN ALEXANDER WRIGTH

Venir al mundo siempre será un acontecimiento intemporal y multidisciplinar que afecta a casi todas las ramas del saber, pero siempre y de un modo más especial y directo, a las denominadas “Ciencias de la Salud”. De hecho, las actuales investigaciones en Medicina, y más concretamente en Ginecología, han puesto de manifiesto su transver-

⁴⁴ Villarrea, Stella y Fernández Guillén, Francisca, *Sujetos de pleno derecho. El nacimiento como tema filosófico*, “Cuerpos y diferencias”, México, Plaza y Valdés Editores 2012, págs. 103-127.

⁴⁵ Fernández Guillén, Francisca, *El nacimiento y el parto como objeto de la filosofía*, entrada de blog Francisca Fernández Guillén, de 27 de mayo de 2021. En: <https://www.franciscafernandezguillen.com/nacimiento-parto-objeto-filosofia/>

⁴⁶ Villarrea, Stella, *Racionalidad, útero y violencia obstétrica: aproximación desde la filosofía del nacimiento*, El parto es nuestro, 15 de abril de 2021. En: <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2021/04/15/racionalidad-utero-y-violencia-obstetrica-aproximacion-desde-la-filosofia-del>

⁴⁷ Resulta necesario, sublime y hasta lírico y muy hermoso, el hecho de que la atención al parto abra problemas filosóficos fascinantes. Por ejemplo: ¿Es o no es la parturienta un sujeto de pleno derecho a la hora de decidir acerca de su alumbramiento? ¿Puede ejercer su autonomía en una situación de máxima vulnerabilidad, pero también de máxima lucidez y conciencia, como es el trabajo de parto? La Filosofía del Nacimiento pretende solucionar estas dudas...

salidad al relacionarse también con, por ejemplo, conocimientos científicos como la Filosofía, entre otras razones porque también reflejan la hermosa tendencia de volver a humanizar un hecho natural como el nacimiento y/o el parto. Claro que, si la tendencia es volver a humanizar-nos, será porque nos encontramos deshumanizados o (según DRAL), *privados de nuestros caracteres humanos*. Pero, si estamos deshumanizados, ¿en qué o en quienes nos hemos convertido? ¿Quiénes y cómo somos realmente?

Sin duda, se hace necesario rescatar el Humanismo perdido en todos los aspectos de la vida, pero mucho más en lo que respecta al nacimiento y el parto, por representar el origen de la existencia.

Al respecto, también es necesario tener presente que el Humanismo siempre supone integración y una concepción holística de la vida, ya que (de nuevo según DRAL), no es sino la “doctrina o acción vital basada en una concepción integradora de los valores humanos”. Por tanto, es urgente comprender que, desde siempre y junto a la muerte, el nacimiento y el parto han sido acontecimientos abordados de manera cotidiana y también natural que, como parte del ciclo de la vida, tenían lugar en las casas, normalmente con la inestimable ayuda y colaboración de las mujeres de la familia, vecinas y casi siempre mujeres conocidas como *comadres* (de ahí “comadrona”)⁴⁸. De hecho, en este viaje hacia la naturalización y humanización⁴⁹ del parto que se observa cada vez en multitud de sectores⁵⁰ y con mayor ímpetu y asiduidad en la frenética sociedad del siglo XXI que nos ha tocado vivir, ya no son tanto las antiguas “comadres” y sí, o bien las “tituladas” matronas, o bien una figura relativamente incipiente conocida como *doula*, la-s que cuando la mujer así lo prefiere⁵¹, cada vez con mayor frecuencia atiende a la parturienta durante la gestación, el parto, el postparto y la lactancia⁵².

⁴⁸ De hecho y según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAL), la palabra *comadre* significa “partera” o “mujer que sin estudios asiste a la parturienta”.

⁴⁹ Peñasco Velasco, Rosa, Ética y Derecho en la salud del futuro: *Retos a abordar*. Estudios de ética pública / coord. Elena García-Cuevas Roque, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2022, págs. 353-368: “¿Dónde puede desembocar cualquier acción llevada a cabo por un ser humano, privado de sus caracteres humanos? El siglo XXI y su carácter integrador, aun dentro de sus especiales parámetros, nos invita a rescatar esa concepción integradora de los valores humanos, es decir, del Humanismo. Curiosamente, la corriente se extiende a todos los ámbitos, aunque ha resonado con especial fuerza en el mundo de la medicina y la salud”.

⁵⁰ Así, la Fundació Universitat Empresa de las Islas Baleares, a través de la UIB ha creado el título propio con 20 créditos ETS, “Experto Universitario en atención al parto y el nacimiento en casa: “un gran número de matronas se están formando y adquiriendo las competencias específicas para poder acompañar el parto en casa”.

⁵¹ Martínez, Esther, ¿Qué es una *doula* y cuáles son sus funciones? “Salud Maphre”, reportajes: “El origen de la palabra “*doula*” viene de la Antigua Grecia y significa “sierva” o “esclava”. Mujeres dedicadas a una familia que, además, asistían durante el parto y postparto de la mujer”. En: <https://www.salud.mapfre.es/salud-familiar/mujer/reportajes-mujer/que-es-una-doula/#:-:text=El%20origen%20de%20la%20palabra,y%20postparto%20de%20la%20mujer>. Además: “Se han hecho estudios que han demostrado que el apoyo emocional de la doula tiene beneficios durante el parto. Entre ellos: 1) Reducción de cesáreas a la mitad. 2) Disminución de un parto instrumentalizado y medicalizado. 3) 40% menos de uso de fórceps. 4) 60% del uso de epidural. 5) Reducción en un 25% la duración de los partos. 6) Menor número de niños con tests de Apgar menores de 7”

⁵² Según el DRAL, la palabra “*Doula*” y sus sinónimos de “partera” y “comadre”, significa “Persona, generalmente mujer, que presta orientación y apoyo físico y emocional a otra persona en momentos de su vida, especialmente

Pero para comprender este viaje hacia la humanización de nuestras deshumanizadas vidas y alienadas conciencias, debemos entender cómo hemos llegado a esta situación, entendiendo que incluso la Mitología de prácticamente todos los lugares y tiempos, ha intentado explicar de muchas maneras el fenómeno de nacer con distintos mitos⁵³. Sin embargo, dejando al margen la breve referencia al *mito* para centrarnos en ámbitos del *logos*, es evidente que nacer es un hecho que cobra el máximo interés para conocimientos científicos relacionados con la salud, tales como Medicina⁵⁴ y, en concreto, Obstetricia y Ginecología. Pero también y lógicamente afecta a la Biología⁵⁵, Neurología⁵⁶, Psicología, Farmacia y otras que bien podrían denominarse “sanitarias” ramas del saber. Y tal es así que se cree que la primera descripción de un parto fue hecha por Hipócrates (460-377 a.C.), pues en los conocidos como Tratados Hipocráticos, el médico griego dedica uno de ellos a “La Naturaleza del Niño”, considerando que “el parto comienza cuando el feto tiene hambre y rompe la bolsa de las aguas con movimientos de sus manos y pies⁵⁷”.

Es triste afirmar que queda mucho por hacer en cuanto a la humanización del nacimiento y el parto, sobre todo en algún terreno difícil y farragoso como es el de la ancestral y deleznable violencia obstétrica⁵⁸. Una violencia que “está tan normalizada que (todavía) no se considera violencia contra la mujer”⁵⁹. El camino es largo y es necesario cambiar muchas cosas, fundamentalmente adquiriendo conciencia para, por ejemplo, evitar muchos partos inducidos⁶⁰, unas veces por comodidad,

a una mujer durante el embarazo, el parto y el posparto”.

⁵³ Por ejemplo destacan, desde el nacimiento del héroe de los griegos con su correspondiente epopeya, el nacimiento de la misma Roma con Rómulo y Remo o la invocación en la Grecia antigua a Ilitía, diosa de los nacimientos, las comadronas y los dolores de parto.

⁵⁴ Zamora, I., *Esperar tres minutos para cortar el cordón umbilical es beneficioso para el desarrollo del bebé*, concluye, siguiendo la importante investigación médica de 2011, publicada en British Medical Journal (ver siguiente cita), deduce que “durante los minutos posteriores al parto el recién nacido recibe una importante transfusión de sangre procedente de la placenta que incrementa sus niveles de hierro y evita la anemia”. Diario ABC, Madrid 17 de noviembre de 2011.

⁵⁵ Andersson, Ola., Hellström-Westas, Lena., Anderson, Dan., Domellöf, Magnus., *Efecto del pinzamiento tardío versus temprano del cordón umbilical sobre los resultados neonatales y el estado del hierro a los 4 meses: un ensayo controlado aleatorio*, BMJ 2011; 343 doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.d7157>.

⁵⁶ Scaliter, Juan, *Descubiertas las neuronas que establecen el vínculo madre-hijo*, TecnoXplora, 26 de julio de 2024: “Según los hallazgos, la presencia de una madre influye significativamente en el comportamiento del bebé al reducir los niveles de hormonas de estrés y angustia. Cuando el equipo de Li activó estas neuronas de forma artificial, los efectos calmantes redujeron el estrés de las crías si estaban separadas de su madre”.

⁵⁷ Hermosín Bono, María del Águila, *Tratados Hipocráticos*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pág. 103.

⁵⁸ Oliver, Diana, *Francisca Fernández, la abogada española que ha llevado la violencia obstétrica hasta la ONU*, diario El País, 3 de agosto 2022: “El silencio era lo que primero había que romper y lo hemos conseguido”.

⁵⁹ García Fernández, Cristina, *Violencia obstétrica: los antecedentes históricos de un abuso silenciado*, en “Violencia de género: retos pendientes y nuevos desafíos”, de Javier Gustavo Fernández Teruelo (dir.), Regina Helena Fonseca Fortes Furtado (dir.), Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2021, págs. 45-71.

⁶⁰ Requena Aguilar, Ana, *Los partos inducidos crecen sin parar en España: ya se provocan médicamente uno de cada cuatro*, elDiario.es, 24 de agosto de 2024.

simple protocolización y no auténtica necesidad, y otras por simple conveniencia personal de quien después los atiende. Pero, sobre todo, con la humanización del nacimiento y el parto, en buena parte se evitaría la deleznable violencia obstétrica⁶¹ y las tantas veces innecesarias episiotomías y elevado y sospechoso aumento del número de cesáreas⁶².

Además, la Humanización del nacimiento y el parto, siempre debería comenzar por dar voz y voto a la verdadera y única protagonista del parto, para que elija con total libertad dónde⁶³ y cómo⁶⁴ quiere dar a luz⁶⁵. Entre otras cosas porque la Humanización del nacimiento y el parto, solo puede tener lugar tras intentar romper el ancestral silencio femenino, junto a la infinidad de prejuicios y tópicos que han sepultado la voz de las mujeres durante siglos⁶⁶. También llevaría consigo permitir a la madre gritar y expresarse a su antojo, en vez de incitar al políticamente correcto silencio, al partido de fútbol retransmitido por radio o al cómodo y plúmbeo soniquete del hilo musical. Entre otras cosas porque existe el error de creer que “las mujeres se representan gritando durante el parto debido a una supuesta falta de control. Sin embargo, los sonidos guturales ayudan a abrir el canal del parto”⁶⁷. En definitiva, jamás debería privarse tan burdamente a las mujeres embarazadas de su plena capacidad a todos los niveles, tan solo porque entran en la sala de partos...

Asimismo, Humanizar significa que solo la mujer debería poder elegir la mejor postura para transitar con más comodidad un momento tan difícil como el parto,

⁶¹ Oliver, Diana, Helena Eyimi (matrona): “En España, 6 de cada 10 mujeres afirman haber sufrido violencia obstétrica; no podemos ignorarlo”, “Mamá & papá”, diario El país, 18 de julio de 2024: “La experta trabaja para organismos como la ONU e imparte formación a profesionales alrededor del mundo con el firme propósito de mejorar la calidad de la atención al parto”.

⁶² Fernández Guillén, Francisca, *Datos cesáreas y trauma obstétrico en España: informe SNS2023*, 6 de agosto de 2024, en https://www.facebook.com/franciscafernandezguillen?locale=es_ES. “El Sistema Nacional de Salud (SNS) atiende 8 de cada 10 partos y la tasa de cesáreas en sus hospitales ha sido del 22,4 por ciento en 2022; mientras, en el sector privado, que atiende a dos de cada diez partos (18,6%), la tasa de cesáreas se sitúa en un 34,5 por ciento, según se recoge en el Informe del SNS 2023, publicado por el Ministerio de Sanidad”.

⁶³ Cordellat, Adrián, *Parir en el agua: una opción infrautilizada en España, pero igual de segura para madre y bebé*, diario El País, 12 de julio de 2024.

⁶⁴ Poder escoger dónde parir, es un derecho reconocido por la OMS, 1997, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 2014, la Confederación Internacional de Matronas, Reunión de Consenso de Praga, 2014, la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia (Comité Estudios de los Aspectos Éticos de la Reproducción Humana y la Salud de la Mujer), 2015, entre otras instituciones y organismos.

⁶⁵ Hernández Téllez, Lidia, *Entre el parto en casa y el parto en el hospital: una mujer debería tener derecho a decidir dónde dar a luz*, Infobae, 2 de septiembre de 2024.

⁶⁶ Manzanero Fernández, Delia, *Concepción Arenal: el alma independiente de una mujer contra los muchos prejuicios de su época*, Mujeres con alma española/iberoamericana: vidas ejemplares con coraje / Cristina Hermida del Llano (dir.), 2021, págs. 111-125.

⁶⁷ Fernández Guillén, Francisca, citando a Stella Villarme en *El nacimiento y el parto como objeto de la filosofía*, entrada de blog Francisca Fernández Guillén, de 27 de mayo de 2021. En: <https://www.franciscafernandezguillen.com/nacimiento-parto-objeto-filosofia/>

en vez de dar preferencia a la posición más cómoda de quien lo atiende. De hecho, durante siglos, las mujeres han parido en posiciones acordes con el tránsito del bebé por el angosto canal del parto. Así sigue ocurriendo en tribus ancestrales y así se intentó facilitar a lo largo de la historia y con los medios del momento, tales como la *silla paritoria* o *gestatoria*, hasta que “dejaron de utilizarse cuando los médicos comenzaron a emplear la cama para que las mujeres se tumbaran durante el parto”⁶⁸.

Humanizar es dar prioridad al bienestar de la madre, al bienestar del niño y a la larga también al bienestar de una sociedad formada por individuos sanos a todos los niveles. Humanizar también es respetar el momento natural en el que se viene al mundo, con su sagrado ritmo y tiempo, en vez de alterarlo sin rubor para que todo gire en torno a la agenda de quien va a atender el parto, sin priorizar el sublime proceso natural que supone alumbrar. En definitiva, Humanizar es comprender que el ser humano no solo es cuerpo, sino también mente, emoción y espíritu. Y porque no solo es materia, junto a la salud del cuerpo propiamente dicha, también afecta el hecho del nacimiento/parto a conocimientos directamente relacionados con la salud de las emociones y de la mente, tales como Psiquiatría, Psicología⁶⁹ y hasta el Psicoanálisis aludido en otras líneas⁷⁰.

En otro orden de cosas y dentro de las “Ciencias de la Salud”, el nacimiento también resulta esencial para disciplinas como Genética, ya que se encuentra directamente relacionado con el hecho de que lleguen a buen puerto, acciones y técnicas previas como la Inseminación artificial (IA), la Fecundación in vitro (FIV)⁷¹ y otras de calado similar, a las que se recurre cada vez con mayor asiduidad y normalidad, sobre todo en casos en los que la sombra de la dificultad para concebir de manera natural, asoma por unas razones u otras⁷². Sea como sea, la procreación médica asistida (PMA), con las innumerables consecuencias éticas y jurídicas que generó desde su aplicación a finales de los años ochenta⁷³ y hasta hoy, quizás por la perenne y aun no resuelta cuestión que plantea de si existe o no un derecho a la reproducción

⁶⁸ Lugones Botell, Miguel y Ramírez Bermúdez, Marieta, *El parto en diferentes posiciones a través de la ciencia, la historia y la cultura. Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, Ciudad de la Habana 2012, pág. 38.

⁶⁹ Al respecto, resulta esencial hoy día, por ejemplo el estudio de la depresión post parto que, lamentablemente, en otras épocas históricas no demasiado lejanas, también demonizó a la parturienta, al considerar que estaba endemoniada...

⁷⁰ Rank, Otto, *The trauma of birth*, op., cit., pág. 43: “nacer da origen a una angustia esencial que nos acompañará de por vida”.

⁷¹ Alkorta Idiákez, I., “Derecho español y comparado”, *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, Thomson Aranzadi, Navarra 2003.

⁷² Peñasco, Rosa, *Dimensiones éticas y jurídico-civiles de la experimentación genética*, Ed. Delta, Madrid 2009, pág. 73.

⁷³ Cámara Águila, P., *Sobre la constitucionalidad de la Ley de Técnicas de Reproducción Asistida* (Comentario a la STC 116/1999, de 17 de junio), DPC, nº 13, Madrid 1999, pp. 117-148.

humana⁷⁴, en ningún caso escapa de los límites de una disciplina tan fascinante y necesaria como la Bioética⁷⁵.

Y no solo por la evidente relación de la Ética con el –y en el más amplio sentido– aspecto biológico de la existencia⁷⁶, sino porque cualquier tema que afecte a la también conocida como *Ética de la vida* no suele quedar exento de posibles colisiones de derechos fundamentales que, en la mayoría de los casos pero en la PMA de manera especial, acarrearán consecuencias también éticas y jurídicas, a veces esperpénticas y casi siempre poco deseables⁷⁷.

Sin duda, la colisión de derechos fundamentales se observa con claridad en las –ya eternas– implicaciones éticas y jurídicas⁷⁸ que surgen con la PMA y, fundamentalmente, se despliegan con la aplicación de ciertas técnicas completamente antiéticas⁷⁹ o de peliagudas variantes de aquellas⁸⁰, tales como las cuestionadas maternidad de alquiler y la fecundación *post mortem*⁸¹. En consecuencia, es importante que en lo que afecta al nacimiento y el parto se deje atrás la deshumanización que vivimos, respetando siempre el bienestar de los protagonistas del acontecimiento, tomando conciencia del ritmo y naturaleza del sagrado proceso que supone *dar a luz*, emprendiendo un enriquecedor y necesario viaje, en busca del Humanismo perdido.

En consecuencia, Humanizar, sin duda, es volver a Platón y su premisa de que “Nunca intentarás curar el cuerpo sin curar el alma”. Porque como si no hubieran pasado siglos, las palabras del filósofo griego bien podrían aplicarse a la deshumanización que vivimos hoy, por empeñarse en negar que somos seres integrales y holísticos o un *sui generis* compendio de cuerpo, mente, emoción y espíritu.

Por tanto y con Platón, estas líneas finalizan poniendo de manifiesto el gran error de nuestros días en el tratamiento del cuerpo humano: no podrá existir Humanismo en la salud, mientras “la medicina separe el alma del cuerpo”.

⁷⁴ Gómez Sánchez, Y., *El derecho a la reproducción humana*, Marcial Pons, Madrid, 1994, pág. 27.

⁷⁵ Quintanas, Anna, V. R. Potter, *una ética para la vida en la sociedad tecnocientífica*. Revista Sinéctica, nº 32. Tlaquepaque ene/jun, México 2009.

⁷⁶ Observatorio de Bioética, *Clonación humana, ¿terapéutica o reproductiva?* Instituto Ciencias de la Vida, <https://www.observatoriobioetica.org/2016/11/clonacion-terapeutica-humana/17070>, 2016.

⁷⁷ Bastera, Francisco, *El dilema de “Baby M: dos mujeres se disputan ante los tribunales la maternidad de un bebé gestado bajo contrato*, Diario El País, 19 de enero de 1987.

⁷⁸ Zarraluqui, Luis, *Procreación asistida y derechos fundamentales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pág. 19.

⁷⁹ Brigs, Helen, *El polémico experimento con embriones que contienen células de mono y humano*, BBC News, Mundo, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-56768039>, 15 de abril 2021.

⁸⁰ Torres, V., *Un fallo técnico malogra 172 embriones en el hospital de La Paz*, diario El País, 17 de mayo de 2013, en: https://elpais.com/caa/2013/05/17/madrid/1368774703_913205.html.

⁸¹ Escribano Tortajada, Patricia, *Algunas cuestiones que plantea la fecundación post mortem en la actualidad*, ADC, tomo LXIX, fasc. IV, Madrid 2016, págs. 1259 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

Alkorta Idiakez, I., “Derecho español y comparado”, *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, Thomson Aranzadi, Navarra 2003.

Álvarez Turienzo, Saturnino, *Aspectos del problema de la persona en el siglo XI*, Miscellanea Medievalia. Berlin, Walter de Gruyter & co. 1963. Págs. 180-183.

Andersson, Ola., Hellström-Westas, Lena., Anderson, Dan., Domellöf, Magnus., *Efecto del pinzamiento tardío versus temprano del cordón umbilical sobre los resultados neonatales y el estado del hierro a los 4 meses: un ensayo controlado aleatorio*, BMJ 2011; 343 doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.d7157>. Basterra, Francisco, *El dilema de “Baby M: dos mujeres se disputan ante los tribunales la maternidad de un bebé gestado bajo contrato*, Diario El País, 19 de enero de 1987, en https://elpais.com/diario/1987/01/19/sociedad/538009202_850215.html

Blanc, J.M., *El feto como porción de la mujer: origen de un mito jurídico*, en El aborto perspectiva pluridisciplinar, I Jornadas Universidad y Cultura de la Vida, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 2002, p. 7 ss.

Brigs, Helen, *El polémico experimento con embriones que contienen células de mono y humano*, BBC News, Mundo, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-56768039>, 15 de abril 2021.

Castro Guerra, Francisco, *La identidad personal: un problema filosófico*, en <https://es.linkedin.com/pulse/la-identidad-personal-un-problema-filos%C3%B3fico-francisco-castro-guerra>

Cazorla González-Serrano, C, *La protección jurídica del nasciturus en el ordenamiento jurídico español*, Revista Internacional de Doctrina y Jurisprudencia, n1 15, 2017

Cepeda, Chema: «Humanismo en salud y tecnologías de acercamiento», Salud Conectada, 18/03/2014. En: <https://saludconectada.com/humanismo-en-salud-y-tecnologias-de-acercamiento/>

Cordellat, Adrián, *Parir en el agua: una opción infrutilizada en España, pero igual de segura para madre y bebé*, diario El País, 12 de julio de 2024.

Culleton, Alfredo, *Tres aportes al concepto de persona: Boecio, Ricardo de San Víctor y Escoto*, Revista Española de Filosofía Medieval, 17 (2010), ISSN: 1133-0902, pp. 59-71 En: https://www.mercaba.org/ARTICULOS/C/conceptos_de_persona_en_la_histo.htm.

De la Iglesia Monje, M.I., *La reforma del artículo 30 del Código civil. Estudio de las condiciones*

del nacimiento. Repercusiones jurisprudenciales, en Revista Crítica de Derecho Inmobiliario, núm. 728, noviembre 2011, p. 3403 ss.

Escribano Tortajada, Patricia, *Algunas cuestiones que plantea la fecundación post mortem en la actualidad*, ADC, tomo LXIX, fasc. IV, Madrid 2016, págs. 1259 y ss.

Fernández Baqueo, María Eva, *el Derecho romano y la adquisición de la personalidad civil, según el artículo 30 del Código Civil*, Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña, 2013, pág. 580

Fernández Guillén, Francisca, *Datos cesáreas y trauma obstétrico en España: informe SNS2023*, 6 de agosto de 2024, https://www.facebook.com/franciscafernandezguillen?locale=es_ES

Fernández Guillén, Francisca, *El nacimiento y el parto como objeto de la filosofía*, entrada de blog Francisca Fernández Guillén, de 27 de mayo de 2021. En: <https://www.franciscafernandezguillen.com/nacimiento-parto-objeto-filosofia/>

Florensa I Tomàs, C.E., *La modificación del criterio de adquisición de la personalidad civil: un análisis desde el derecho civil catalán*, en InDret. Revista para el análisis del Derecho, octubre 2012, p. 1 ss.

García Fernández, Cristina, *Violencia obstétrica: los antecedentes históricos de un abuso silenciado*, en “Violencia de género: retos pendientes y nuevos desafíos”, de Javier Gustavo Fernández Teruelo (dir.), Regina Helena Fonseca Fortes Furtado (dir.), Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2021, págs. 45-71.

García Marquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, editorial Debolsillo, 2003

Gómez Sánchez, Y., *El derecho a la reproducción humana*, Marcial Pons, Madrid, 1994, pág. 27.

González Gonzalo, A.: *Comentario al artículo 30 del Código Civil*, en Comentarios al Código Civil, coord. por R. Bercovitz Rodríguez-Cano, Thomson Aranzadi, 3ª ed., 2009, p. 144.

Gutierrez Saenz, Raul. *Introducción a la Antropología Filosófica*. Edit. Esfinge. Juarez (México) 1984.

Hermosín Bono, María del Águila, *Tratados Hipocráticos*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pág. 103 y ss.

Hernández Téllez, Lidia, *Entre el parto en casa y el parto en el hospital: una mujer debería tener derecho a decidir dónde dar a luz*, Infobae, 2 de septiembre de 2024.

Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*. Editores mexicanos unidos. México 2002.

La Laguna Domínguez, E.: *El artículo 29 del Código Civil como norma general de protección jurídica del concebido*, en RJN, nº 39, 2001, pp. 141 y 142.

Linacero De La Fuente, M., *La nueva redacción del artículo 30 del Código Civil y la creación de un archivo especial para hacer constar los fallecimientos con posterioridad a los seis meses de gestación en la Ley 0/2011, de 21 de julio, del Registro Civil*, en Revista Crítica de Derecho Inmobiliario, núm. 731, mayo 2012, p. 1329 ss.

Lugones Botell, Miguel y Ramírez Bermúdez, Marieta, *El parto en diferentes posiciones a través de la ciencia, la historia y la cultura*. Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología, Ciudad de la Habana 2012, pág. 38

Manzanero Fernández, Delia, *Concepción Arenal: el alma independiente de una mujer contra los muchos prejuicios de su época*, Mujeres con alma española/iberoamericana: vidas ejemplares con coraje / Cristina Hermida del Llano (dir.), 2021, págs. 111-125

Martínez, Esther, ¿Qué es una *doula* y cuáles son sus funciones? “Salud Mapfre”, reportajes: “El origen de la palabra “*doula*” viene de la Antigua Grecia y significa “sierva” o “esclava”. Mujeres dedicadas a una familia que, además, asistían durante el parto y postparto de la mujer”. En: <https://www.salud.mapfre.es/salud-familiar/mujer/reportajes-mujer/que-es-una-doula/#:~:text=El%20origen%20de%20la%20palabra,y%20postparto%20de%20la%20mujer.>

Martínez De Aguirre Aldaz, C., *La persona física: Comienzo y fin de la personalidad*, en Curso de Derecho Civil. Derecho privado. Derecho de la Persona, coordinador Pedro de Pablo Contreras, Madrid, 2011, p. 331 ss.

Martínez de Aguirre, C., *Problemas jurídicos derivados del consentimiento en las técnicas de reproducción asistida*, El juez civil ante la investigación biomédica, Cuadernos de Derecho Judicial, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2005, pp. 247-302.

Núñez Paz, Isabel, *Sobre la cesio ventris en la antigua Roma. Trascendencia sociojurídica del principio mater Semper certa est*. e-Legal History Review, Nº 28, 2018

Observatorio de Bioética, *Clonación humana, ¿terapéutica o reproductiva?* Instituto Ciencias de la Vida, <https://www.observatoriobioetica.org/2016/11/clonacion-terapeutica-humana/17070>, 2016.

Oliver, Diana, *Francisca Fernández, la abogada española que ha llevado la violencia obstétrica hasta la ONU*, diario El País, 3 de agosto 2022: “El silencio era lo que primero había que romper y lo hemos conseguido”.

Oliver, Diana, Helena Eyimi, matrona: “En España, 6 de cada 10 mujeres afirman haber sufrido violencia obstétrica; no podemos ignorarlo”, “Mamás & papás”, diario El país, 18 de julio de 2024:

Ortiz Cuquejo, L. M., *El humanismo en medicina*. Doi: 10.18004/rdn2016.0008.02.001-003. 2016. Revista del Nacional, Volumen 8, N.º 2, 2016. En: <https://doi.org/10.18004/rdn2016.0008.02.001-003>

Palacio, Tamara Ricondo, *La maternidad subrogada como forma de injusticia social a nivel supranacional. La necesidad de la perspectiva feminista*, “Salud reproductiva, legislación y opciones de maternidad”, Edi, Isabel Núñez Paz, Trabe, Oviedo 2013.

Peñasco, Rosa, *Dimensiones éticas y jurídico-civiles de la experimentación genética*, Delta publicaciones, Madrid 2009, pág. 73.

Peñasco Velasco, Rosa, *Ética y Derecho en la salud del futuro: Retos a abordar*. Estudios de ética pública / coord. Elena García-Cuevas Roque, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2022, págs. 353-368.

Pérez Alonso, Mariano, *Art. 355 Código civil*, V-lex, “Información jurídica inteligente”, en <https://vlex.es/vid/articulo-355-229838>

Pérez Álvarez, Juan José; Álvarez Rodríguez, Lucía; Sánchez Valdeón, Leticia. *Interpretación antropológica del embarazo, parto y puerperio*. Tiempos de enfermería y salud (Nursing and health times), N.º. 3, 2017, pág. 12.

Portal de Comunicación, *Filosofía del nacimiento. Una nueva puerta para conocer cómo nacemos en la sociedad occidental*, Diario digital Universidad de Alcalá, 27 de septiembre de 2017.

Punset, Eduardo, *El viaje a la felicidad*, Ediciones Destino, Madrid 2011, págs. 76 y ss.

Quintanas, Anna, *V. R. Potter, una ética para la vida en la sociedad tecnocientífica*. Revista Sinéctica, no.32. Tlaquepaque ene/jun, México 2009.

Rank, Otto, *The trauma of birth*, Amazon 2010 (reimpresión publicación original de 1929), págs. 37-52.

Requena Aguilar, Ana, *Los partos inducidos crecen sin parar en España: ya se provocan médicamente uno de cada cuatro*, elDiario.es, 24 de agosto de 2024.

Scaliter, Juan, *Descubiertas las neuronas que establecen el vínculo madre-hijo*, TecnoXplora, 26 de julio de 2024

Tizón, Jorge L., *Humanismo imposible en la Medicina actual*. SEMFYC, 26/07/2015. En: <https://www.semfyc.es/sobre-el-humanismo-imposible-en-la-medicina-actual/>

Villarme, Stella, *Racionalidad, útero y violencia obstétrica: aproximación desde la filosofía del nacimiento*, El parto es nuestro, 15 de abril de 2021. En: <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2021/04/15/racionalidad-utero-y-violencia-obstetrica-aproximacion-desde-la-filosofia-del>

Villarme, Stella y Fernández Guillén, Francisca, *Sujetos de pleno derecho. El nacimiento como tema filosófico*, en “Cuerpos y diferencias”. México, Plaza y Valdés Editores 2012, págs. 103-127.

Zamora, I., *Esperar tres minutos para cortar el cordón umbilical es beneficioso para el desarrollo del bebé*, ABC diario, Madrid 17 de noviembre de 2011.

Zarraluqui, Luis, *Procreación asistida y derechos fundamentales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pág. 19.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.007>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 255-280

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy





Some times of Zambrano: grace and melancholy

*Algunos tiempos de Zambrano:
gracia y melancolía*

ISABEL BALZA

Profesora Titular de Filosofía Moral de la Universidad de Jaén
ibalza@ujaen.es; isabelbalza.net.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.013>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 283-304



Recibido: 13/09/2023

Aprobado: 15/09/2024

Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto I+D+i «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los Derechos Fundamentales?» (PID2020-114718RB-100).

Resumen

En la primera parte del artículo, presento el proyecto de ontología temporal que María Zambrano desarrolló durante más de 20 años, señalando la importancia central que adquiere en su obra. En la segunda parte, analizo las propiedades de dos fenómenos que son ejemplo de dos estructuras del tiempo que conjuga Zambrano. Considero la melancolía como un fenómeno de la continuidad temporal y exponente de lo que es la percepción en la vigilia de la pretemporalidad; e interpreto la gracia como un fenómeno de la discontinuidad temporal y el modo excelso de la supratemporalidad o tiempo creador.

Palabras clave: María Zambrano, gracia, melancolía, multiplicidad de los tiempos, tiempo creador.

Abstract

The first part of this paper presents the temporal ontology project that María Zambrano developed for more than 20 years, pointing out the central importance it acquires in her work. The second part of this paper analyzes the properties of two phenomena that are examples of two structures of time that Zambrano conjugates. I consider melancholy as a phenomenon of temporal continuity and an exponent of the waking perception of pretemporality; and I interpret grace as a phenomenon of temporal discontinuity and the superb mode of supratemporality or creative time.

Keywords: María Zambrano, grace, melancholy, multiplicity of times, creative time.

La piedra de María Zambrano

Este trabajo versa sobre el tiempo y también va a navegar por dos tiempos, aquel primer momento en el que analicé y escribí sobre el proyecto de ontología temporal de María Zambrano¹, y otro más cercano, cuando he revisitado aquellas primeras y juveniles intuiciones y he podido leer la correspondencia publicada que María Zambrano mantuvo en el exilio durante años con sus amigos. Cartas que tan importantes eran para ella, donde podemos saber de sus proyectos, de sus lecturas, de lo que estaba escribiendo y pensando; donde mantuvo y también fue construyendo la amistad con tantos y tantas. La amistad era ya la única patria que le quedaba, “la amistad es como una patria”, escribe a Alfons Roig desde La Pièce el 11 de mayo de 1968². Esa patria la fue construyendo durante los años del destierro a través de las numerosas cartas que escribió a sus amigos. De algún modo, eran refugio y consuelo por toda la ausencia.

En aquel primer momento de mis lecturas de Zambrano –finales de los años 80–, la aparición recurrente en su obra publicada de la cuestión ligada a la temporalidad me hizo sospechar de la importancia que tal tema tenía en su obra, y así me dirigí a explorar lo que esto suponía. Con más dudas que certezas, me empeñé en iniciar un estudio de la ontología temporal en Zambrano, y poco a poco empecé a ordenar ideas y a notar con alivio que la sospecha inicial que me llevó a ocuparme de esta temática en la autora estaba bien fundada; pues puede afirmarse que la cuestión del tiempo permite trazar un hilo que recorre la totalidad de los escritos de Zambrano; de tal modo que una vez ordenadas y estructuradas sus tesis sobre la multiplicidad de tiempos, ello permite ubicar no solo sus otros textos, sino determinar cómo cuestiones –en principio más alejadas– giran efectivamente alrededor de este eje. En un segundo momento más cercano, encuentro con sorpresa y alegría que la propia Zambrano consideraba que su investigación sobre el tiempo era el eje central de su obra. El tiempo era “la piedra”. Así, en la carta del 23 de marzo de 1957 que escribe desde Roma a José Ferrater Mora, le habla sobre lo que está trabajando, y le cuenta que ha escrito un esquema titulado «Los Sueños y el Tiempo»,

¹ Balza, Isabel, *Tiempo y escritura en María Zambrano*, San Sebastián, Iralka, 2000.

² Mascarell Dauder, Rosa, ed., *Epistolario Alfons Roig-María Zambrano (1955-1985)*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2017, p. 49.

que ha enviado a una revista para un premio. Lo que le dice a Ferrater en la carta es que todo ello había sido fruto de una idea que había tenido, una idea que es “una intuición cargada de consecuencias que se me hicieron visibles también y que tuvo la virtud de organizar o atraer todo lo que forma de núcleo viviente de lo que hasta ahora he visto y pensado, sí, creo que es así. Creo que le dije que lo llamaba para mí «la piedra»”³. El premio no se lo dieron, pero el trabajo sí se publicó en 1957 en la revista *Diógenes* de Buenos Aires, con el título «Los sueños y el tiempo. (Esquema de *El sueño creador*)», lo que luego formará parte de un capítulo de su libro *El sueño creador*.

Es notorio el entusiasmo que Zambrano muestra en esta carta ante su descubrimiento, que es el descubrimiento de un proyecto. De esa su “piedra” le habla también, años más tarde, a Agustín Andreu, en una carta fechada el 23 de julio de 1975 ya en La Pièce, donde podemos escuchar a María Zambrano describiendo su proyecto: “No sé si sabes de mi pensamiento acerca del tiempo. “Los sueños y el tiempo” –600 hojas escritas de las cuales apenas 50 publicadas– es en mi léxico “la piedra”, punto de partida del tiempo y hasta en términos de mitología griega anda bien. La piedra indispensable [...] lo que cuenta más para mí “El tiempo en la vida humana” (varias carpetas). Todo data del año 55, año muy decisivo para mí”⁴. Aunque dos años antes, el 4 de octubre de 1973, tras la muerte de su hermana Araceli, ya le había hablado del libro que estaba preparando: “A ver si ahora que por inmensa desgracia tengo tiempo, escribo de una vez «Los sueños y el tiempo»”⁵.

Por la carta a Ferrater podemos saber que, en la década de 1950 y en Roma, Zambrano ya estaba elaborando y estructurando su proyecto de ontología temporal. Por la carta a Agustín Andreu sabemos que, en La Pièce, a mediados de los años 70, seguía trabajando sobre este proyecto. También en carta a su amigo Pablo de Andrés Cobos fechada el 15 de diciembre de 1965 en La Pièce, le habla de su proyecto sobre el tiempo: “Curiosamente, amigo Cobos, ansío que mi libro sobre el tiempo –aparte de el de [“] Los sueños y el tiempo [“]– tuviera alrededor de cien páginas; quiero franquear la barrera del análisis fenomenológico y de cualquier otro”⁶.

Efectivamente, el proyecto de Zambrano comienza a mediados de la década de 1950, en su destierro en Roma; de esa época son los primeros títulos publicados

³ Osset Hernández, Miquel, ed., *María Zambrano-José Ferrater Mora. Epistolario 1944-1977*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2022, p. 142.

⁴ Andreu, Agustín, ed., *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*. María Zambrano, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 248.

⁵ Andreu, A., *Cartas de La Pièce*, op. cit., p. 29.

⁶ De Andrés Castellanos, Soledad y José Luis Mora García, eds., “De ley y de corazón”. *Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, Ediciones UAM, 2011, p. 113.

con una clara referencia a la cuestión del tiempo, como el artículo “La multiplicidad de los tiempos”, publicado en Roma en 1955 en la revista *Botteghe Oscure*⁷, que forma parte de su libro confesional *Delirio y destino*, y cuyo título será la tesis principal de su proyecto: *la multiplicidad de los tiempos*. Este proyecto se prolonga unos 22 años, ya que los últimos textos que pertenecen al mismo están fechados alrededor de 1976.

A la hora de pensar el problema del tiempo en Zambrano, sin distinguir etapas en la trayectoria de su pensamiento, ni trazar su evolución, me propuse hallar un vínculo entre todos sus escritos. Sabiendo ahora lo que Zambrano decía a sus amigos, diría que traté de hallar esa *pedra* que, en palabras de Zambrano “tuvo la virtud de organizar o atraer todo lo que forma de núcleo viviente de lo que hasta ahora he visto y pensado”, como le decía a Ferrater. Ese era mi propósito: quería mostrar que la presencia de tal conexión aparecía o bien esbozada o bien explícita en textos de diversas épocas.

Ahora bien, la dificultad de elaborar y estructurar la diversidad de lo que se perfila como tesis primera en Zambrano respecto a su proyecto de ontología temporal, me refiero a su tesis de la multiplicidad de los tiempos, reside en que el libro titulado *Los sueños y el tiempo*, parte publicada hasta ahora junto con *El sueño creador* de su investigación, es fragmento de un proyecto más amplio que consta de más de 650 páginas (como la misma Zambrano nos recordaba). Solo el manuscrito M-462 –manuscrito central de este proyecto– tiene 653 páginas, a lo que hay que sumar otros manuscritos dedicados también a trabajar esta cuestión, que suman otras 413 páginas. Con lo que nos encontramos con unas 1066 páginas, al menos, sobre su investigación del tiempo.

De ahí que, si bien es necesario establecer las diferencias que, a lo largo de los años, se van construyendo, para poder situar los matices de perspectiva entre que comienza su proyecto –alrededor de 1954– hasta los últimos textos que pertenecen al mismo –alrededor de 1976–, cerca entonces de 22 años; ante todo, debemos reconstruir qué multiplicidad de tiempos piensa Zambrano, es decir, qué especies del tiempo elabora y conceptualiza Zambrano.

Hay que subrayar que la filósofa emprende su proyecto sobre el tiempo al comienzo de la década de los años 50, y que el grueso de su investigación es de esta década; pero esta cuestión está presente en sus escritos desde sus comienzos. No olvidemos que era “su *pedra*”. El material que, principalmente, tenemos de su investigación lo constituye tanto la parte inédita de este proyecto –que se encuentra en la Fundación María Zambrano en Vélez-Málaga–, como *Los sueños y el tiempo* y

⁷ Zambrano, María, “La multiplicidad de los tiempos”, *Botteghe Oscure*, XVI, 1955, pp. 214-223.

El sueño creador, en tanto que estos últimos componen la parte hasta ahora publicada de la investigación.

Con todo, dada la dispersión de referencias, también hay que tener presente los lugares en que estas aparecen; especialmente, aparte de los artículos que tocan la cuestión del tiempo, las observaciones presentes en *El hombre y lo divino*, *Los bienaventurados* o *Notas de un método*, por nombrar algunos, porque, en realidad, hay que rastrear todos sus libros.

Debo destacar que todo este material sigue inédito, que la parte publicada del proyecto es la misma que cuando yo la estudié a comienzos de la década de los años 90. Como es sabido, dentro del importante y necesario proyecto de publicación de sus obras completas en la editorial Galaxia Gutenberg —que ha publicado ya 6 tomos— estaba contemplada, según se anunció, la publicación de su obra inédita, cosa que hasta ahora no ha sucedido, o solo en una pequeña parte: se han publicado sus escritos autobiográficos y poemas inéditos. Pero esas más de 1000 páginas del proyecto de ontología temporal de Zambrano (1113 folios del M-462 según el editor de *Los sueños y el tiempo* en las obras completas⁸) siguen esperando su publicación en la Fundación María Zambrano. Ahí sigue escondida su piedra.

Como puede verse en los últimos escritos pertenecientes a la investigación sobre el tiempo fechados en 1976, Zambrano no parece que en ningún momento la diera por concluida, sino que, por el contrario, la modificaba y reelaboraba continuamente; no obstante, su investigación sobre el tiempo se hallaba bastante desarrollada. Así, en los diversos informes que escribió para solicitar distintas ayudas y becas, podemos ver la descripción que ella hacía de su proyecto sobre el tiempo: “La totalidad del libro está planeada [...] El autor tiene veinte carpetas de trabajos de esta índole [...] El libro constituye una especie de camino formado por centros de pensamiento”⁹.

La cuestión del tiempo permite trazar un hilo que recorre la totalidad de los escritos de Zambrano; de tal modo que una vez ordenada y estructurada esa multiplicidad de tiempos, ello permite ubicar no solo sus otros textos, sino determinar cómo cuestiones —en principio más alejadas— giran efectivamente alrededor de este eje. Tal y como la propia Zambrano pensaba.

El análisis del material tanto publicado como inédito revela que, sobre todo a partir de la década de los años 50, Zambrano se propuso llevar a cabo una investi-

⁸ Zambrano, María, *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011, nota 1, p. 1378. Según los materiales de los que dispongo, el manuscrito M-462 consta de unas 650 páginas.

⁹ Zambrano, María, (Informe sobre *El sueño creador* y *El sueño y el tiempo*), 1959, Roma (M-339), 41 pp. Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga). La transcripción de las citas, tanto de los manuscritos inéditos como de los textos publicados, se ha hecho respetando los resaltes tipográficos de la autora.

gación muy ambiciosa sobre lo que fuera el tiempo. Una investigación que, si bien ya estaba presente en su obra anterior, como en el libro de 1939 *Filosofía y poesía*, es entonces cuando se articula explícitamente; en ese momento es cuando la propia Zambrano es consciente de lo que está haciendo. Entre los múltiples borradores y esquemas de proyectos que ensayó sobre el tiempo, destaca uno que repite y desarrolla de una forma más continuada: aquel que aparece bajo el título genérico de *Los sueños y el tiempo*. Su investigación le lleva incluso a proyectar un libro titulado “El cristianismo primitivo. El tiempo”, del que en el manuscrito M-462 tenemos noticia por el índice que elaboró para tal libro.

En cuanto a sus filiaciones, Zambrano se forma con Machado o Unamuno, desde luego con Ortega, y la temática del tiempo es sugerida a Zambrano por los problemas a los que la razón vital orteguiana le enfrentaba. Algunas de las tesis de los autores que Zambrano cita o confronta son Kant, Bergson y también Aristóteles, entre otros. Esto lo podemos ver en sus textos no publicados, donde las referencias a estos autores son constantes, constantes a las que se enfrenta para pensar. Por ejemplo, leemos en un texto inédito: “La fenomenología de los Sueños lleva a una Teoría del Conocimiento de este conocer y hacer pasivos o en la pasividad. Y es su filiación kantiana. La Fenomenología de Husserl parte de Descartes. La de la autora de Kant y de Ortega. Y aunque parezca extraño: de Aristoteles”¹⁰.

¿En qué consiste la tesis principal de Zambrano sobre el tiempo? Frente a un modo único de la temporalidad, lineal y medible, Zambrano, para pensar el tiempo, propone la tesis de “la multiplicidad de los tiempos vitales”. En esto se cifra su crítica a la homogeneización del tiempo de la conciencia, una crítica del tiempo subjetivo reducido a ser mera analogía de un tiempo objetivo y cuantificable. El problema que articulan las tesis, borradores, apuntes, esquemas y redacciones que encontramos en los escritos de Zambrano es el del tiempo propiamente humano, cuestión que para Zambrano era fundamental para aclarar la razón vital orteguiana. Y su tesis es que el tiempo es la primera de las categorías de la vida humana, el lugar de lo real, el tiempo es la realidad radical (porque Zambrano identifica vida con tiempo), la condición de posibilidad del advenimiento del sujeto, es la raíz de toda experiencia.

Para reconstruir los modos temporales que Zambrano analiza, he utilizado dos conceptos de los que la propia autora se sirve a menudo a la hora de distinguir qué es el tiempo. Me refiero a las categorías de *continuidad* y *discontinuidad*. Es a partir de estas que he trazado un cuadro que resume el juego que Zambrano desarrolla entre estas especies del tiempo. Ahora bien, más que permitirle dis-

¹⁰ Zambrano, María, “Los sueños y el tiempo” (M-462), Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

tinguir qué es el tiempo, habría que decir que las categorías de continuidad y discontinuidad permiten a Zambrano distinguir cómo es el tiempo. Si Zambrano puede hablar del carácter múltiple del tiempo, ello es porque el concepto que de este maneja incluye tanto a estructuras de carácter continuo como a estructuras de carácter discontinuo.

Bajo su concepto de tiempo se engloban la pretemporalidad, la atemporalidad, la temporalidad, como también la supratemporalidad. Pues se trata, según Zambrano –siguiendo en parte una sugerencia aristotélica– de ir más allá de la definición del tiempo como sucesivo, contiguo y continuo, y de hallar el tiempo que corresponde a cada especie del movimiento. Pero es que se trata también de estructurar, más allá del tiempo como *a priori* kantiano, cuál es el *a priori* del tiempo. Es decir, se trata de pensar cuáles son los esquemas del tiempo que subsisten más allá de la mera sucesividad.

Por otra parte, las estructuras temporales de este proyecto de ontología temporal se pueden ordenar en dos grandes grupos; a saber: sueño /vigilia. Digo estructuras porque aquello en lo que me he fijado a la hora de la ordenación ha sido precisamente los elementos con los que la autora describía y ordenaba los fenómenos. De tal manera que, más allá del fenómeno analizado, lo que interesan son esas notas comunes que, abstraídas, permiten distinguir cuándo Zambrano se refiere a un mismo modo del tiempo.

Por ejemplo, si lo que aparece como forma-sueño se define por su carácter de atemporalidad, esto es, por ser forma del tiempo no sucesiva y cerrada, ello tiene su correlato en la vigilia en la obsesión. O, con otro ejemplo, lo que en el fenómeno del sueño aparece como pretemporalidad o duración tiene su correspondiente en la vigilia en el tedio en el que llega a convertirse la sucesividad cuando es producto de la mera síntesis pasiva o, de modo radical, en la melancolía, como ahora veremos.

Veamos ahora dos estados o fenómenos en la vigilia –la melancolía y la gracia– que son ejemplo de las dos estructuras temporales extremas de Zambrano: por una parte, la melancolía es el estado que corresponde a la continuidad-pretemporalidad o duración; y, por otra parte, la gracia es ejemplo de lo que es la discontinuidad-supratemporalidad o presente verdadero.

Tiempo de la melancolía

Vayamos ya con el tiempo de la melancolía. La duración es un modo del tiempo considerado como aquello que antecede y, a su vez, sostiene el tiempo sucesivo. De ahí que la duración sea calificada de “pretemporalidad”: por ser lo previo al tiempo,

por ser continuidad del tiempo que coexiste virtualmente con el tiempo discontinuo. Y ello porque la duración se sitúa como fundamento, como fondo sobre el que se alza lo fundado (siendo lo fundado el tiempo establecido por la memoria o por la conciencia). Y por ello, por ser fundamento, nunca es conocido en su totalidad. Es aquello en lo que estamos, podríamos decir.

En este sentido, hay que señalar el diverso análisis que Zambrano efectúa sobre la duración respecto del que Bergson lleva a cabo de la *durée*. Para Bergson, el aspecto continuo del tiempo es propiamente lo que le confiere su carácter creador, su carácter generador de diferencias; Zambrano, por el contrario, aun afirmando este aspecto creador de la continuidad, observa también otro aspecto característico de la duración-continuidad. Incide en que aquello que es fondo constitutivo, aquello que, como sustancia, acompaña y posibilita por ello toda creación, es también, a su vez, y por estos mismos caracteres (por su continuidad), lo que lo vuelve infernal. Se trata, en fin, de la ambivalencia constitutiva del tiempo, de que el tiempo es creador y destructor.

La duración como pretemporalidad se constituye en *a priori* del tiempo habitable, permitiendo el advenimiento de la forma, de la presencia discontinua. Pero también es el fondo temporal en el que cae todo lo que no llega a ser atendido, todo lo que no llega a tener presencia. Ahí yace el olvido.

La duración es, en este sentido extremo que ahora analizamos, el último rastro del tiempo que resta tras la destrucción; es tiempo ya convertido en materia. Ajeno al tiempo discontinuo o al tiempo sucesivo, el pasado-duración es contemplado como lo opuesto al tiempo. Porque, dice Zambrano, frente al presente, “la materia es como el pasado”¹¹, y “*la materia es lo contrario del tiempo*, lo que le es irreductible por consumido por él”¹².

Lo que Zambrano quiere señalar con ello es el carácter de fundamento de la duración sobre el que se asienta la temporalidad. Afirma la necesidad de un estado que dure, que soporte el movimiento y el tiempo, que sostenga “la fragilidad de la vida que se da sobre ella, sostenida en ella”¹³.

En principio, la posibilidad de explorar la pretemporalidad-duración está dada por el fenómeno del sueño. Al dormir, el sujeto inicia (o reanuda) su recorrido por la duración, por el solo ritmo de su cuerpo, que lo sitúa al borde de un tiempo cósmico o cosmológico. Si bien no hay que olvidar que este ritmo corporal se mantiene en la vigilia. Ahora bien, ¿es posible percatarse del pasado-continuo-duración en la vigilia? Sí, Zambrano piensa la posibilidad de que en la vigilia se *experimente*

¹¹ Zambrano, María, *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1991, p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 86.

¹³ *Ibid.*, pp. 58-59.

la duración. La duración, cotidianamente, se siente como tedio, y en su grado más extremo puede acabar en melancolía.

Cuando digo experimentar el pasado-continuo-duración no hablo de la posibilidad de rememorar hechos o de que, como dice Zambrano, “el pasado se *echa encima* e invade la conciencia”¹⁴, lo que ocurre, sin duda, en la vigilia; sino que hablamos de un yacer en el pasado, de saberse pasado, esto es, materializado, objetivado; un estado en el que uno se siente como objeto dado y, por lo tanto, inmovilizado; puesto que la inmovilidad viene dada por la falta de tiempo que muestra la duración en la que se cae. El estado que en la vigilia ilustra esta experiencia es la melancolía. Dice Zambrano:

Es un yacer en el pasado sin aliento temporal alguno. Sin un mínimo de *respiración temporal*, suspendido el *a priori* por el cual la vida es actualización temporal.

En la vigilia son posibles tales estados en forma fugitiva o asentándose en la permanencia. Es lo que constituye el fondo de la *depresión*, de toda depresión normal o patológica. El individuo por ella afectado no es que rememore su pasado, lo recorra ni se deje invadir por él, es que está yacente en el pasado, hundido en el pasado, inmovilizado en pasado, materializada su presencia para sí mismo.¹⁵

Hay pocos textos de Zambrano sobre la melancolía. En *Pensamiento y poesía en la vida española* se analiza la melancolía como “sentimiento fundamental de la vida española”¹⁶. También en *Notas de un método* encontramos una afirmación sobre la melancolía, dice Zambrano: “El tiempo arrollador tiende a pasar inadvertido, a transcurrir imperceptiblemente. El sentirlo así, el saberlo, engendra melancolía; el sujeto se siente ante algo irremediable, algo que no le acusa a él sino al tiempo”¹⁷. El análisis que sobre la melancolía ofrece en *Los sueños y el tiempo* incide en un aspecto que pone de manifiesto el carácter radical de la cuestión. Lo que el melancólico pierde es su interioridad, porque deviene exterior a sí mismo: “materializada su presencia para sí mismo”. Puesto que, si el tiempo es la forma de la interioridad, ¿qué es entonces de lo que carece aquel que entra en melancolía? Carece de tiempo, al contemplarse como objeto dado; al observarse como pasado materializado, hecho objeto.

Siguiendo una oposición entre “tiempo material” y “materia temporal”, que encontramos en un texto inédito fechado en 1960 y titulado “La Muerte en la Vida

¹⁴ Ibid., p. 86.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1987 (1939), p. 46.

¹⁷ Zambrano, María, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, pp. 89-90.

Humana. El Principio”, podemos decir que este tiempo de la melancolía correspondería a lo que la autora llama tiempo material. Transcribo el texto:

El tiempo material, es mezcla de la atemporalidad de la psique y de la duración, es decir: de la extensión. El tiempo compacto que dura. Y al durar ya sin correr es como el fondo de ese correr, la extensión preliminar a ese correr.

La “Materia temporal” que el alma proporciona, es cualidad, formas diversas de contacto con la realidad, modos de estar en ella. Y esto lo hace el alma explorando, andando errante también. Medio despierta por la conciencia, fecundada por ella, dirigida por la persona a través de la conciencia.¹⁸

El que yace en melancolía habitaría la extensión preliminar a lo que es propiamente el tiempo; lo que se nombra como “pretemporalidad”. El “tiempo material” se opone a la “materia temporal”, que es el tiempo propio del alma, duración también, pero duración entendida como memoria-olvido.

Lo que plantea el análisis de Zambrano sobre la melancolía es la posibilidad de considerar esta afección como paradigma de lo que supone la constitución de la subjetividad. Pues si el tiempo es, como afirma la autora, “el medio del sujeto”, y en la melancolía se circundan los límites de la temporalidad (llegándose incluso a la negación de esta), podemos considerar la situación del melancólico como prototipo del advenimiento del sujeto.

Freud planteaba esta misma posibilidad cuando analizaba la melancolía, al considerar, dice, “la perspectiva que la afección del melancólico nos abre en la constitución del *yo* humano”¹⁹. Recordemos que Freud señalaba como nota diferenciadora de esta afección, con respecto al duelo –ambas provocadas por la pérdida de un objeto amado–, que en aquella se da “una *identificación* del *yo* con el objeto abandonado”²⁰, siendo la regresión el mecanismo que opera en la melancolía: “un tipo de la elección de objeto al narcisismo primitivo”²¹. Lo que Freud describirá es una especie de autofagia en el sujeto que cae en melancolía, un modo de destrucción que lo retrotrae a los confines de su propia subjetividad.

Considero que la situación melancólica ilustra, de algún modo, lo que supondría la carencia de tiempo; es decir, que el melancólico no dispone de tiempo porque este se le ha convertido en espacio, en tiempo material. No otra cosa queda tras

¹⁸ Zambrano, María, “La M.[uerte] en la V.[ida] H.[umana]. El Principio”, La Pièce, 20 de marzo de 1960, en “Los sueños y el tiempo” (M-462), Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

¹⁹ Freud, Sigmund, *Duelo y melancolía*, en *Obras Completas*, Madrid, Orbis, 1988, p. 2093.

²⁰ *Ibid.*, p. 2095.

²¹ *Ídem.*

perder el tiempo; tras perder la forma de la interioridad, lo que resta es la forma de la exterioridad: el espacio.

Encontramos un texto inédito manuscrito de la autora titulado “La Angustia y el Tiempo”, en el cual se plantea la ecuación que aquí hemos establecido para la situación melancólica: angustia del tiempo (en nuestro análisis: tiempo de la melancolía) equivale, en el apunte de Zambrano, a presente *espacial*. Parece, además, que el análisis del tiempo en su relación con la angustia era un fenómeno que Zambrano tenía proyectado explorar dentro de la investigación sobre la multiplicidad de los tiempos, dado que en la angustia se revelaría lo que denomina la “Raíz del Tiempo”. Transcribo el texto completo:

La angustia lo es del presente, no del pasado ni del futuro.

Pues si lo es del pasado es porque se adelanta y se hace presente.

Y si del futuro porque avanza y se insinúa como inexorable presente. Como inevitable presente.

La Angustia ¿en qué estrato del tiempo de la conciencia está?

(Esto es para la Raíz del Tiempo).

Pues que siendo del presente, la angustia, es de un presente diferente, de un presente embebido en el pasado y en el futuro.

De un presente espacial.

El tiempo inicial de salir al espacio del ser sin fronteras, del nacer o del haber nacido sin nada o ante la nada.

Y ante un todo.²²

Aunque Zambrano no haya escrito demasiadas páginas sobre lo que aquí he llamado tiempo de la melancolía, a partir de sus breves apuntes sobre esta cuestión, así como de los análisis que sobre esto hallamos implícitos en otros lugares, puede observarse cuál es la dirección hacia la que apuntaba el análisis que tenía proyectado. La melancolía ilustraría un modo de la negación del tiempo, en tanto que se muestra tan solo como tiempo material (espacial), pero no como tiempo subjetivo.

Para Zambrano, la tarea ética consiste en deshacer “los sueños”, en tanto que estos representan modos del tiempo absolutizados; por ello, para deshacer el tiempo melancólico habrá que apropiarse de la exterioridad del sentido, volverlo interior, temporalizarlo. Lo que urge es buscar la forma que haga habitable el tiempo, porque, como afirma en un texto inédito fechado el 7 de abril de 1956, titulado “Los

²² Zambrano, María, “Apuntes para «La angustia y el tiempo»”, 30 de abril de 1961, Roma (M-414), 3 pp. Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

intra-tiempos”: “lo esencial es por tanto atravesar el tiempo en vez de ser atravesado por él o de ir llevado por él en la melancolía”²³.

Escapar de la duración en la que se está en el dormir está representado por los sueños; en la vigilia, es el ensoñamiento lo que permite dar el paso que permite huir de la pura materia compacta y, así, salvarse de la melancolía. Como los sueños, ensoñar permite acceder ya al límite de la pretemporalidad, donde se anuncia ya el tiempo. La diferencia entre el estado melancólico y el ensueño es que, en el primer caso, se está adherido al pasado-duración en su aspecto más primigenio, se está postrado en el tiempo, inmovilizado; por el contrario, en el ensueño hay ya un vagabundeo, hay ya un cierto movimiento, porque el ensueño representa el límite que separa la pretemporalidad de la duración y el tiempo abierto de la conciencia²⁴. Sin embargo, aunque el ensoñamiento represente ya un paso hacia la temporalidad, será otro tipo de sueño el que permita alcanzar la presencia, el que cree tiempo: lo que Zambrano llama el sueño creador.

Así pues, la melancolía muestra la estructura del tiempo que mejor se opone a aquella otra que va a constituirse en categoría temporal primera para la autora, la de tiempo creador. La melancolía sirve para ilustrar cuál es el grado de pasividad más acentuado que pueda darse, y constituye ese modo del tiempo en el que este roza sus propios límites.

En la melancolía es la propia subjetividad la que se ve amenazada, al ser retrotraído del sujeto a un estado análogo al de su propia constitución, donde solo podemos habitar la mera duración del cuerpo. Y, aunque tal fenómeno de melancolía no se manifieste en su radicalidad —pues, como se sabe, conduce a la muerte— este ilustra sobremanera qué significa para Zambrano la pasividad del tiempo.

Tiempo de la gracia

Nos encontramos entonces con que la continuidad propia de la duración muestra la imposibilidad de habitar un tiempo semejante. Tampoco la atemporalidad de los

²³ Zambrano, María, “Los intra-tiempos”, 7 de abril de 1956, en “Los sueños y el tiempo” (M-462), Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

²⁴ “Ensueño es intimidad sin tiempo. Sin tiempo todavía. Es una especie de vagabundear en la duración [...]. Así el ensueño no es todavía tiempo, tiempo en el sentido de temporalidad. Es una especie de pretemporalidad en la que el tiempo está anunciado; ese vagabundear, correr sin cauce, es avidez de tiempo”, en Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, op. cit., 84. “Ensoñar es transformar el pasado en presente en tanto tiempo del que vive: dejar de estar tendido en el pasado para buscar el presente, aunque sin llegar a hacerlo, pues el presente sería ya estar despierto y, en la forma más alta, superconsciente”, *ibid.*, p. 86.

sueños ofrece un tiempo habitable. Y Zambrano quiere pensar un tiempo activo y creador que pueda ser habitado.

Lo que Zambrano pretende hallar es un tipo de reducción temporal –o de *epojé*– que, cortando la cadena continua de la primera materia temporal (de esa pre-temporalidad que es la duración), posibilite, a su vez, un modo de la temporalidad apto para ser habitado. Un tiempo que permita ser sujeto de la acción, y no tan solo sujeto pasivo determinado por el hábito. Sujeto de la acción significará configurarse como sujeto que decide, sujeto en el que la voluntad y la elección estén operando. De lo que se trata es de encontrar ese tiempo que invite a actuar. ¿Cómo es posible entonces habitar el tiempo?, ¿cuál es el tiempo apropiado para la creación y, por consiguiente, para la acción?

Para Zambrano la forma excelsa del tiempo es la supratemporalidad. Aquí he separado dos aspectos que, a menudo, aparecen confundidos en la autora bajo la común designación de “supratemporalidad”. He distinguido entre un tiempo de síntesis activa –el del pensamiento– que se caracteriza por manifestar una cierta permanencia, de lo que he llamado “tiempo transversal”, lo que Zambrano llama “tiempo oblicuo”, y en otros autores aparece como “tiempo longitudinal”. Lo que es el tiempo de la gracia.

Tenemos, por tanto, dos referentes para la noción de supratemporalidad. Por una parte, el presente que corresponde a la lucidez como presencia operativa, como revelación de un signo que impele a la acción, lo que he llamado “tiempo de la gracia”; y, por otra, el presente conformado de la síntesis activa, que representaría la acción que demanda el primer tipo de presencia. Como decía, en los textos de Zambrano estos dos referentes aparecen a veces confundidos bajo el concepto de supratemporalidad. Quizá ello sea debido a que la primera parte de *El sueño creador*, “Los sueños y el tiempo” (texto que explora esta noción de “supratemporalidad”), sea un esquema de la investigación sobre el tiempo que la autora tenía proyectada.

No obstante, a pesar de esa confusión en la noción de supratemporalidad, en un texto inédito de 1959 titulado “La intuición de la disponibilidad del tiempo”²⁵, Zambrano distingue estas dos formas del tiempo: el tiempo de la intuición (transversal) y el tiempo del pensamiento. Y la filosofía necesita de los dos tiempos, afirma. Ambas supratemporalidades, el tiempo del pensamiento y el tiempo de la gracia, están conectadas y se dan una con la otra, en tanto que ese momento de gracia va a ser, precisamente, el que posibilite el pensamiento y la creación.

²⁵ Zambrano, María, “La intuición de la disponibilidad del tiempo”, Trélex-sur-Nyon, 5 de julio de 1959, en “Los sueños y el tiempo” (M-462), Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

El tiempo transversal o de la gracia es una de las estructuras temporales menos analizadas por Zambrano, tan solo la deja entrever en sus análisis; pero creo que es fundamental aclarar tal estructura en su relación con los otros tiempos. Solo teniendo en cuenta esto es posible saber a qué responde un libro como *Claros del bosque*.

Antes de centrarnos en aquello que distingue el tiempo de la gracia, veamos cómo se representa Zambrano el tiempo del pensamiento. Sus exploraciones sobre la temporalidad propia del pensar no se hallan explicitadas de modo patente, aunque aparecen soterradas en sus análisis sobre la estructura de “el sueño creador”.

Puede parecer que la estructura discontinua del tiempo del pensamiento es también tiempo absoluto, por ser un tiempo separado del transcurrir de las vivencias. En este caso, estaríamos ante la misma estructura temporal que presentaban las obsesiones de la vigilia: la de la *atemporalidad*. Pues bien, aunque la discontinuidad del pensar sea una unidad atemporal en ese sentido, lo que lo diferenciará de la atemporalidad del sueño es que esa unidad no ha cortado su vínculo con otros tiempos; que para poder hablar de *un pensar* hay que tener en cuenta que este es activado por aquello que lo sostiene: el fluir de las vivencias, que para Zambrano es “el tiempo del alma”. De tal modo que su vínculo con “el tiempo del alma”, es decir, del sentir o de la duración, es lo que lo distingue de la estructura de tiempo que representan las obsesiones (sueños atemporales), por ejemplo.

Además, este tiempo del pensar mantiene una cierta permanencia que hace posible la forma no fugitiva, frente al presente fugitivo del hábito; por ello es denominado por Zambrano “un ancho presente, un presente abierto”²⁶.

¿Qué tipo de presencia es el adecuado para enlazar lo pasivo de la duración y lo activo del pensamiento; la multiplicidad de la potencia material y la unidad del concepto? ¿En qué otro tiempo se unen esas dos diversas temporalidades? El vínculo entre ambas estructuras, entre la multiplicidad propia del “tiempo del alma” y la unidad del pensamiento, se denomina inspiración o lucidez. La necesidad del vínculo se cifra en que, sin esta ligazón previa entre alma y conciencia, se daría un *pensar vacío* y, sin embargo, el vínculo entre ambas posibilitará el posterior *vacío temporal* del pensamiento.

El tiempo de la lucidez no es aún el presente del pensamiento, sino aquello que lo posibilita, ni tampoco corresponde a la duración, ¿cuál es su tiempo específico? Sabemos que el tiempo de la lucidez es el de un presente, pues hay una “presentación” del sentido. Sin embargo, no se trata del presente de la forma, sino, más bien, del de su posibilidad. Porque, aunque todavía no sea propiamente el tiempo del

²⁶ Zambrano, María, fechado el 29 de julio de 1957, Piazza del Popolo 3, “Los sueños y el tiempo” (M-462), Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

pensar, es lo que permitirá crear una unidad ordenada de elementos: la estructura que corresponde a este “sueño lúcido” es la un presente *transversal*, en tanto que liga lo activo del concepto con la multiplicidad pasiva; se trata del presente de la intuición.

La posibilidad de que ese tiempo de la duración entre en contacto con la conciencia está dada para Zambrano porque piensa como característico del tiempo el que sea elástico. De tal modo que la aparición de un signo (o palabra-revelación) es equivalente a la aparición de un nudo temporal o de un orden longitudinal²⁷; este nudo temporal pliega el tiempo en un presente que sintetiza tiempos cronológicamente pertenecientes a dimensiones distintas, pero que se conjugan en un mismo presente.

Es el tiempo de la lucidez el que pliega el tiempo, el que posibilita la aparición de uno de sus nudos. Este nudo temporal, el del presente lúcido, se halla internamente desplegado, y su sentido es posible por la ordenación de lo que aparecía disperso; es posible por su despliegue en una unidad. Este tiempo transversal que hemos analizado para la lucidez o la gracia es un tiempo que permite la sincronía de tiempos diversos; la gracia presenta un orden longitudinal que liga lo visible a lo invisible.

Para Zambrano el presente de la forma o del pensamiento y el presente operativo de la lucidez son inseparables, pues este permite el surgimiento de aquel. Por ello, ambos serán denominados por la autora supratemporalidad –aunque, como decía, en sus análisis aparecen, a veces, confundidos.

El instante de la lucidez es presencia, pero este presente fugaz, al contrario que el presente de la forma (en el que se ordenan los tiempos), no tiene espesor²⁸. El tiempo de la lucidez es un tiempo operante que liga los diversos tiempos del sujeto:

²⁷ Este tiempo transversal que he analizado para la lucidez, tiempo que permite la sincronía de tiempos diversos, se corresponde, de alguna manera, en el análisis que realiza Henry Corbin del tiempo que caracteriza a “la imaginación creadora” de Ibn ‘Arabi, con el “orden *longitudinal* que liga lo visible a lo invisible, y corta verticalmente el orden *latitudinal* de las sucesiones, las generaciones y las conexiones históricas [...] Este sincronismo resulta de una intensificación cualitativa que, modificando las relaciones temporales, no es concebible más que en el tiempo psíquico, en el tiempo puramente cualitativo; en el tiempo físico cuantitativo, continuo e irreversible, el provecho de esta aproximación creciente es inconcebible”. Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, Madrid, Destino, 1993, pp. 83-84.

²⁸ Siguiendo la interpretación que de *aión*, *chrónos* y *kairós* ofrece Antonio Campillo, observamos que el presente transversal al que se refiere Zambrano correspondería al *kairós*, ya que este “no pertenece al reino exterior de la naturaleza ni al reino interior del alma, sino que se sitúa en la frontera entre ambos y la desbarata, la borra, la hace desaparecer”. Campillo, Antonio, “Aión, Chrónos y Kairós: La concepción del tiempo en la Grecia Clásica”, en *La(s) otra(s) historia(s)*, 1991, nº 3, UNED de Bergara, p. 61. El presente transversal al que se refiere Zambrano correspondería al *kairós*. El *kairós* representa el tiempo que vincula el *chrónos* y el *aión*, teniendo en cuenta que *chrónos* correspondería al tiempo métrico o tiempo sucesivo en Zambrano, y que *aión*, por su parte, corresponde al tiempo no numerado, al tiempo ilimitado o duración en Zambrano. El *kairós* constituye “el tiempo del acontecimiento” cuyas notas son las de su “excepcionalidad: es fugaz, pasajero”, no teniendo “una extensión, una magnitud, una medida constante y definida, como las de las unidades del tiempo crónico”; el *kairós* presenta los caracteres de lo que Zambrano define como instante.

es un tiempo de la contemporaneidad, donde confluyen el presente de la forma, que es el de la unidad del concepto; el presente-sustancia de la duración, que es la multiplicidad potencial; y el presente de la lucidez o de la gracia, que es el instante cualitativo o transversal.

El tiempo de la lucidez se ilustra mediante la evocación de, dice Zambrano, “los descubrimientos científicos, las soluciones del arte, incluido el pensamiento”. Lo que se da en la lucidez es una revelación del sentido; se trata de la evidencia o, más bien, de la certidumbre, dirá Zambrano²⁹ distanciándose del concepto de evidencia cartesiano; es la manera en que lo real se hace asequible, el punto de realidad que se vuelve transparente como presencia indubitable. Este tiempo de la lucidez es el tiempo de los claros del bosque, y es el tiempo de la gracia porque nunca puede ser buscado, sino que se presenta como don, regalo o gracia cuando no se espera.

A modo de conclusión

Zambrano nos decía que el tiempo debe ser creador, que debemos trascender el aspecto devorador del tiempo. Pues bien, el tiempo creador corresponde a la acción poética que media entre los sueños atemporales y la actualización del tiempo. Por eso, al constituir la intuición, la creación poética y artística, y el pensamiento creador, los estados de integración de sueño y vigilia, la tarea y fin de la acción poética es deshacer la atemporalidad o la pasividad bajo la que se padecen los efectos del tiempo devorador. Por ejemplo, los efectos mortíferos de la melancolía.

Y, aunque esta acción pueda ser de una índole distinta de la de un ámbito individual –por ejemplo, la acción política–, los análisis de Zambrano se dirigen a explorar la escritura como modo excelso de la acción. Porque de lo que se trata es de dotar de “figura, forma y peso” a aquello que es materia temporal (los sueños y el pasado); se trata de desentrañar los sueños y el pasado (la atemporalidad de la forma-sueño y la pretemporalidad del pasado-duración, estructuras temporales ambas que acompañan al tiempo de la vigilia del sujeto, tiempos que subyacen al establecido). Y el modo de desentrañarlos es el de desplegarlos en el tiempo.

²⁹ La evidencia cartesiana, la intuición intelectual, debe pasar la prueba del método. Por el contrario, la evidencia de la que habla la autora no es solamente intelectual, pues tiene en cuenta el mundo sensible, y no debe pasar la prueba. Por ello, para distinguirse del concepto cartesiano de evidencia, propone un nuevo término castellano: *certidumbre*, que “designa más bien la unión íntima de fe y pensamiento; se refiere a algo sumamente consciente, sostenido por una inspiración, justamente más allá de la conciencia, que viene de lejos y le imprime su fuerza no necesitada de prueba y no sometible tampoco al análisis”. Zambrano, María, “Sobre la vacilación actual”, *El Hijo Pródigo*, 1945, nº 9, p. 400.

El problema que se le plantea a Zambrano a la hora de elaborar su ontología temporal es el de resolver el modo en el que se deshace la atemporalidad del sueño, ver de qué modo se relativizan los sueños absolutos; en otras palabras, cómo es posible vincular lo atemporal con los otros tiempos del sujeto para así temporalizarlo. Por ello, su concepción de la ética no podrá por menos que dirigirse hacia una *ética del tiempo*.

El interés de Zambrano por los géneros literarios, el que haya dedicado varios ensayos a la Tragedia, la Confesión o la Guía, así como al género del Delirio o a la poesía, debe interpretarse teniendo en cuenta esta cuestión: de qué modo cada género literario resuelve la temporización del sentido, cómo cada género trata con el tiempo y, en definitiva, cómo el género de escritura que es la filosofía ha resuelto esta cuestión.

Podemos decir que los libros de Zambrano conforman una suerte de sistema, teniéndose en cuenta el concepto de sistema que defiende la autora; a saber: sistema como orden estructurado, pero estructura abierta y no acabada, no cerrada. Sistema que se construye a partir de un centro que actúa como eje y que es posible hallar *a posteriori*. Ese eje que es su piedra, la piedra que es su proyecto sobre el tiempo. La piedra que construye un *orden in fieri* que no sacrifica lo dado al esquema ya construido, sino que se modifica continuamente. Así es su investigación sobre el tiempo.

Por ejemplo, cabe defender que en un libro como *Persona y democracia* la cuestión del tiempo juega un papel primordial a la hora de establecer la relación entre los dos conceptos que dan título al libro. O que en *El hombre y lo divino* las categorías de continuidad y discontinuidad le sirven para distinguir los conceptos de sagrado y divino.

Acabemos con unas palabras de Zambrano. Entre algunos papeles olvidados, encuentra Zambrano unos apuntes de cuando enseñaba en las aulas, donde esboza una especie de decálogo para ser filósofa, que le envía a Agustín Andreu en carta fechada el 10 de julio de 1975 desde La Pièce. Supongo que si estas notas las escribió cuando daba clases, debió de ser o bien todavía en Madrid, antes de 1936, o bien ya en México, Cuba o Puerto Rico, donde impartió clases en la primera etapa de su exilio, entre 1939 y 1954. Entre las pruebas que considera necesarias para el aspirante a filósofo, leemos las necesarias habilidades temporales que este aspirante debía presentar, dice Zambrano:

- I. Que sepa y sea dado a escuchar y a contestar acorde, un poco en retraso, uniendo y separando el transcurrir del tiempo en forma diferente de la habitual.
- II. Que salga con bien de la prueba de medir el correr del tiempo, diferenciando fracciones de minuto, e igualmente intervalos entre grupos temporales ocupados por un acon-

tecimiento. Calcular, pues, el tiempo en función de un inmediato sentir su curso. Que el sentir el tiempo y el medirlo no sean dos actos diferentes. Que viva en un tiempo que se abra y se cierre con medida.³⁰

Como es sabido, Zambrano tituló su inacabada tesis doctoral “La salvación del individuo en Espinosa”. En cierta manera, con ello dejó entrever de qué modo se representaba la tarea filosófica, esto es, como una especie de salvación individual. Porque salvación es para Zambrano la filosofía, es decir, un cierto conjuro, ofrenda o rito, que permite salvarse del tiempo, aunque solo sea escribiendo.

³⁰ Andreu, A., *Cartas de La Pièce*, op. cit., p. 235.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andreu, Agustín, ed. 2002. *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*. María Zambrano. Valencia: Pre-Textos.
- Balza, Isabel. 2000. *Tiempo y escritura en María Zambrano*. San Sebastián: Iralka.
- Campillo, Antonio. 1991. "Aión, Chrónos y Kairós: La concepción del tiempo en la Grecia Clásica". *La(s) otra(s) historia(s)*, nº 3, UNED de Bergara, pp. 33-70.
- Corbin, Henry. 1993 (1958). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*. Madrid: Destino.
- De Andrés Castellanos, Soledad y José Luis Mora García, eds. 2011. "De ley y de corazón". *Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*. Madrid: Ediciones UAM.
- Freud, Sigmund. 1988. *Duelo y melancolía*. En *Obras Completas*. Madrid: Orbis.
- Mascarell Dauder, Rosa, ed. 2017. *Epistolario Alfons Roig-María Zambrano (1955-1985)*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Osset Hernández, Miquel, ed. 2022. *María Zambrano-José Ferrater Mora. Epistolario 1944-1977*. Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Zambrano, María. 1987 (1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid. Endymion.
- Zambrano, María. 1987 (1939). *Filosofía y poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, María. 1945. "Sobre la vacilación actual". *El Hijo Pródigo* (México), nº 9, agosto, pp. 397-401.
- Zambrano, María. 1955. "La multiplicidad de los tiempos". *Botteghe Oscure*, nº XVI, pp. 214-223.
- Zambrano, María. 1977. *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- Zambrano, María. 1986. *El sueño creador*. Madrid: Turner.
- Zambrano, María. 1989. *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Zambrano, María. 1989. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori.
- Zambrano, María. 1991. *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela.

Zambrano, María. 2011. *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

Zambrano, María. (Informe sobre *El sueño creador* y *El sueño y el tiempo*), 1959, Roma (M-339), 41 pp. Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

Zambrano, María. “Apuntes para «La angustia y el tiempo»”, 30 de abril de 1961, Roma (M-414), 3 pp. Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

Zambrano, María. “Los sueños y el tiempo” (M-462), 653 pp. Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga).

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.013>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 283-304



*At the end of the long corridor there was one who was me.
The problem of the double in Juan Ramón Jiménez*

*Al fin del largo corredor había uno
que era yo. El problema del doble
en Juan Ramón Jiménez*

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

Correo electrónico: agpozo@us.es
Catedrático de Universidad
Área de conocimiento de Estética y Teoría de las Artes.
Facultad de Filosofía – Universidad de Sevilla
Telf: 954 557760
ORCID: 0000-0003-4143-1854

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.075>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 305-324



Recibido: 07/06/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

En la experiencia del doble el yo verifica que hay otros yo en él mismo. A pesar de su radical afirmación del yo, convertido en el todo, Juan Ramón Jiménez vivió fuertemente este fenómeno del doble. Juan Ramón crea un yo conscientemente en su obra poética con el que pretende realizar su yo ideal. Además, siente la existencia en su interior de otros yo que surgen espontáneamente. Estos dobles amenazan su propia identidad, de modo que, primero, no puede, a diferencia de Hegel, reconocerse ni reconciliarse con ellos, y, segundo, frente a Machado, no puede considerarlos sus complementarios ni, por tanto, dialogar con ellos.

Palabras clave: Juan Ramón Jiménez, yo, doble, otro yo, alteridad, reconocimiento, diálogo, monólogo.

Abstract

In the experience of the double, the self verifies that there are other selves in itself. In spite of his radical affirmation of the self, converted into the whole, Juan Ramón Jiménez strongly experienced this phenomenon of the double. Juan Ramón consciously creates a self in his poetic work with which he intends to realize his ideal self. In addition, he senses the existence within himself of other selves that arise spontaneously. These doubles threaten his own identity, so that, first, he cannot, unlike Hegel, recognize or reconcile himself with them, and, second, unlike Machado, he cannot consider them as his complementaries or, therefore, enter into dialogue with them.

Keywords: Juan Ramón Jiménez, self, double, other self, otherness, recognition, dialogue, monologue.

1. Introducción

Todos somos yo, pero solo yo soy el yo individual que yo soy. Yo soy yo. Esta proposición de la filosofía y del sentido común, en apariencia tan evidente, es puesta en cuestión por la experiencia del doble. En ella, el yo comprueba que no es solo él, que hay otro(s) yo(s), lo cual resulta inverosímil e inquietante porque, de entrada, solo yo soy yo y es imposible que haya otro yo. Pero el fenómeno del doble muestra que yo, además de ser yo, soy otro. El doble del yo, el yo duplicado, es otro yo. Es el mismo yo, pero también es otro. El yo doblado por tanto no puede ser idéntico a sí mismo, se experimenta como un yo dividido, heterogéneo¹. El yo percibe a su doble como si fuera él mismo y, al tiempo, diferente de él. En la experiencia del doble el yo se ve a sí mismo como un extraño. Lo reconoce como él mismo y, a la vez, lo siente como otro distinto. La experiencia habitual que tenemos es la de nuestro yo como nuestro hogar, lo familiar, y enfrente hallamos el mundo y los otros, que se nos presentan como algo extraño, impropio. El problema que plantea la vivencia del doble es la introducción del extrañamiento en el propio corazón de la familiaridad, en la intimidad del yo, y no ya simplemente fuera. En la experiencia del doble el yo sufre de autoextrañamiento. De hecho, el yo se dobla a sí mismo en otro precisamente porque, según asegura Ricoeur², “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”. El sí mismo del yo ya contiene al otro yo. Que el otro yo del doble forme parte del yo es lo que hace posible que el yo tenga doble. Solo un yo roto puede causar el fenómeno del doble. Ahora bien, ser uno mismo y otro, no ser solo yo, es perturbador. Unamuno advirtió que tener doble, no ser siempre uno mismo, es una “terrible tortura”³. Y lo es porque sugiere que no sé realmente quién soy, ni cuál es mi identidad. Tal vez, el yo ande buscando su sí mismo entre sus propios dobles. A diferencia del yo cartesiano, que es plenamente autoconsciente y coincide consigo mismo, el yo herido de alteridad, el yo que tiene doble, no puede llegar al fondo de su –dividida– personalidad y puede sospechar, con razón, que consiste en un abismo insondable. Con razón, consideró Freud que la oscura y extraña experiencia del

¹ Laing, R. D., *El yo dividido*, México, FCE, 1993, p. 13.

² Ricoeur, P., *Sí mismo como otro* (1990), México, Siglo XXI, 2006, p. XIV.

³ Unamuno, M., *El otro* (1926), *Obras completas*, v. XII, Barcelona, Vergara, 1958, p. 837.

otro yo doble es siniestra (*unheimlich*)⁴, enemiga de la tranquilidad y familiaridad con que el yo suele moverse por su propia casa.

2. Experiencias del doble

Los humanos no somos de una pieza, estamos divididos, poseemos dobles. Somos nosotros y otros. Juan Ramón experimentó muy vivamente este fenómeno del doble. Descubre en él otros yos, otras conciencias, además de la suya. Su yo entonces no es idéntico a sí mismo, no se cierra con su propia autoconciencia. Esto es algo sorprendente e inquietante. Se ve a sí mismo fuera, como si fuesen dos, pero sabe que ese doble al que mira es él: “Al fin del largo corredor/ había uno que era yo./ Pero no éramos dos./ Yo me miraba a mí (...) desde aquel largo corredor”⁵. Verse fuera, exteriorizado, equivale a una intranquilizante sensación de desdoblamiento que sugiere un desdoblamiento previo, interno. La experiencia del doble más elemental que podemos tener es vernos fuera de nosotros mismos, duplicados en el espejo. Nuestro doble en el espejo nos puede ayudar a combatir la terrible soledad: “Cuando te encuentres muy solo, cómprate un espejo”⁶. Pero con veinte años Juan Ramos había poetizado el aspecto siniestro de esa vivencia. El pavor y la inquietud que siente ante su otro yo espejeado es tal que lo besa para abolir su extrañeza, reconciliarse y volver a la paz del yo sin doble: “Me da terror cuando miro/ mi imagen en un espejo (...) siento miedo de mí mismo,/ de mi imagen siento miedo,/ y queriendo desarmarla/ me doy a mí mismo un beso”⁷. Juan Ramón siente pánico de sí mismo en el espejo. El carácter extraño y siniestro que posee esta vivencia se debe a que el yo y su doble en el espejo son uno y el mismo y, a la vez, son distintos. Lo inquietante es que el yo del espejo no le parece él mismo. Verse a sí mismo como otro implica autoextrañarse, no poder reconocerse. Esta experiencia de la falta de reconocimiento es la que vive Juan Ramón cuando no sabe si “¿soy yo quien anda esta noche/ por mi cuarto, o el mendigo/ que rondaba mi jardín?”; cree que tenía barba negra y que su vestido era gris, pero resulta que “mi barba es blanca/ y estoy enlutado”; y se pregunta finalmente “¿es mío/ este andar? ¿tiene esta voz/ que ahora suena en mí, los ritmos/ de la voz que yo tenía?”⁸. La vivencia del autoextrañamien-

⁴ Freud, S., *Lo siniestro* (1919), Madrid, Archivos Vola, 2020, pp. 32ss.

⁵ Jiménez, J. R. (en adelante JRJ), *La obra desnuda* (1923-36), Sevilla, Aldebarán, 1976, p. 83.

⁶ JRJ, *Somos andarines de órbitas* (1929-36), *Ideología* (1897-1957) (*Metamorfosis, IV*), Anthropos, Barcelona, 1990, p. 397.

⁷ JRJ, *Rimas* (1902), *Obra poética*, v. I, t. 1, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, p. 80.

⁸ JRJ, *Jardines lejanos* (1904), *Obra poética*, v. I, t. 1, op. cit., p. 385.

to, de no reconocerse en el espejo ni de reconocer la propia voz, de no saber si yo soy yo o soy otro, el mendigo, es pavorosa.

En nuestro propio vivir encontramos experiencias sencillas que impugnan nuestra identidad única y muestran la pluralidad de nuestro yo. Al recordar nuestro pasado reparamos en los cambios que ha sufrido nuestro yo: “¡Cómo me siguen/ en fila interminable/ todos los yos que he sido!”, escribe Juan Ramón⁹. En un cuento se pregunta dónde están esos yos pasados, de joven, de adolescente, de niño¹⁰. No terminamos de identificarnos totalmente con aquellos yos anteriores, que nos parecen como dobles nuestros, otros yos distintos. Además de agitarnos con la memoria de los yos pretéritos que fuimos, el recuerdo también avala la permanencia de nuestro ser, hasta el extremo, pregunta Juan Ramón, de que “olvidar, ¿es no haber sido?”¹¹. Tampoco nuestro yo actual se nos manifiesta como uno compacto. Entreveamos otros yos posibles de nosotros mismos. Los dobles aparecen entonces como caminos vitales que hubiéramos podido –y tal vez querido– recorrer, pero que desechamos o reprimimos. Entre los pasados y los futuros, el yo del presente casi se desvanece en la nada. Juan Ramón experimentó esta vivencia: “¡Qué poco, qué nada soy yo/ este yo, de hoy/ que es casi de ayer,/ que va a ser todo de mañana!”¹². El yo no es una identidad inalterable, vive en una “metamorfosis constante”¹³. Juan Ramón también se refiere al fenómeno del doble en los otros. En unos cuentos habla de unos amigos que a veces le parecen unos, y más tarde ya parecen ser otros distintos. En un caso, Juan Ramón ve al doble, el amigo no. En el otro, cuando le cuenta su percepción al amigo, éste “se rio, como si estuviera en el secreto de mi duda”¹⁴.

3. El yo es todo

El desdoblamiento puede parecer algo más natural en un sujeto no egotista. Las apariciones de dobles resultan especialmente llamativas en la obra de un poeta como Juan Ramón que, en clave narcisista, escribe sobre todo en primera persona, y cuyo yo es tan imponente y dominante. El enaltecimiento de su yo es patente:

⁹ JRJ, *La realidad invisible* (1917-23), Madrid, Cátedra, 1999, p. 236.

¹⁰ JRJ, Basilio (1923), *Cuentos largos, Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., p. 919.

¹¹ JRJ, Raíces y alas (1909-19), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, op. cit., p. 131.

¹² JRJ, *La realidad invisible* (1917-23), op. cit., p. 236.

¹³ JRJ, Otras Américas (1936-57), *Viajes y sueños, Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., pp. 676s.

¹⁴ JRJ, El hombre doble (1920), *Cuentos largos*, op. cit., p. 921; El otro él, *Ala compasiva* (1913-39), *Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., pp. 761s.

“Yo soy superior al misterio que me rodea”¹⁵. De hecho, ya el joven Juan Ramón, lejos de abrirse a lo otro, se cierra sobre sí mismo: “Mi patria imperdible soy yo”¹⁶. Desde ese yo autosuficiente lo ve y entiende todo: “Yo he visto ya todo lo que será el mundo después de mi muerte, porque ya puedo comprenderlo todo”¹⁷. Y puede hacerlo porque en él está y es todo lo que es: “Soy todo”¹⁸. El poder de su yo es tal que considera que “dios es mi alma”, y por ello, “cuando yo muera, no seré ya hombre, pero seré alma expandida, como seré mirada inmortal, seré todo lo que he visto, seré en todo, seré alma de Dios”¹⁹. “Soy eterno”, concluye²⁰. Esto significa que Juan Ramón, lejos de reducir el narcisismo al mero autoenamoramiento que lleva a mirarse en el espejo, lo entiende como “entrega absoluta del hombre a la naturaleza”²¹, es decir, como el encontrarse a sí en lo otro. Esto otro resulta ser fatalmente en el mito el agua/espejo, donde el yo se refleja y se ahoga, pero lo que prevalece en el narcisismo juanramoniano es la disolución del yo por reintegración en la naturaleza. El yo juanramoniano lo reconoce todo, se ve a sí mismo en todo, y aunque el todo lo vea a él como extraño, él se identifica con todo: “Yo lo reconozco todo. A nadie, a nada le intereso y a mí me interesa todo. Veo toda la naturaleza como algo mío y ella me mira toda como algo ajeno”²². Juan Ramón se siente todo, vive todo en él, como si su yo lo absorbiera todo, pero la reducción hacia su yo es tal que, al tiempo, experimenta su yo como aparte, separado y enfrentado a ese todo: “Nada me liga a nada. Todo me liga a todo. ¡qué desligado estoy, de parte alguna soy y contra todas estoy!”²³.

Esta afirmación de su yo es tal que cierra naturalmente la puerta a la alteridad, al apetito de otredad: “Nunca he sentido, sin embargo, deseos de ser otro que yo”²⁴. Parece un yo que, por serlo todo y no necesitar nada, ni la otredad, está destinado a la soledad. Ahora bien, “solo yo, solo yo, pero ¿qué soy yo?”²⁵. La primera característica de este yo es mantener despierta la conciencia para frenar su tendencia al sueño y a dejarse llevar: “Hay un yo que está durmiendo/ y hay un yo que está velando/ para que yo no me duerma”²⁶. Hay un desdoblamiento entre el yo insomne y lúcido, y el yo dormido, obtuso e ingenuo. A pesar de su egotismo, Juan Ramón

¹⁵ JRJ, Lo permanente nos mira (1949-54), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, op. cit., p. 677.

¹⁶ JRJ, Raíces y alas (1909-19), op. cit., p. 133.

¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸ JRJ, Actual; es decir clásico (1919-29), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, op. cit., p. 209.

¹⁹ JRJ, Lo permanente nos mira (1949-54), op. cit., p. 742.

²⁰ JRJ, El olvido no pierde nada (1936-49), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, op. cit., p. 559.

²¹ JRJ, Complemento (1954), *Crítica paralela*, Madrid, Narcea, 1975, p. 215.

²² JRJ, *Tiempo* (1941), *Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., p. 1336.

²³ JRJ, Mis altamares (1916), *Viajes y sueños*, op. cit., p. 633.

²⁴ JRJ, El andaluz universal (1923), *Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., p. 198.

²⁵ JRJ, Mis altamares (1916), op. cit., p. 642.

²⁶ JRJ, *Belleza* (1917-23), *Obra poética*, v. I, t. 2, op. cit., p. 755.

nos desvela que ese yo tan poderoso está quebrado y habitado por otros yos reales, no inventados, que experimenta pesarosamente. Esos dobles juanramonianos no son creaciones literarias que representan diferentes puntos de vista que, mediante su diálogo, simulan un progreso de pensamiento cuya última es buscar lo infinito. Desde luego, la pasión romántica de lo infinito, su “nostalgia de lo absoluto”²⁷, no es la que impulsa la existencia de dobles en Juan Ramón, los cuales, más bien, inquietan y perturban su espíritu. Como veremos, esta sublimación de su yo será decisiva para comprender la relación con sus dobles, porque dificultará –casi imposibilitará– el diálogo con ellos.

4. El otro yo creado en la obra

En la obra de Juan Ramón hallamos dos tipos de doble. Uno creado voluntaria y conscientemente por él en su obra, un doble poético, con la intención de trascender la muerte. El afán de no morir empuja a Juan Ramón a producir en su propia poesía un doble que le perviva, una suerte de otro yo inmortal elaborado mediante la palabra poética. Ya el joven Juan Ramón confesó que su afán constante y ansioso es “hacer un yo, lo más parecido posible a mí, que se quede aquí en pie en esta vida bella, cuando yo tenga que tenderme bajo sus pies”²⁸. Él mismo crea libremente su otro yo, el yo de la obra. Confiesa que “he nacido dos veces, una de mi madre. Otra de mí mismo”²⁹. Cuando el poeta muera, se despedirá como padre mortal de su hijo inmortal, el otro yo creado eterno mediante la palabra poética, que, a fin de cuentas, es él mismo doblado, un tú: “¡Adiós, tú -yo, yo mismo- que te quedas/ en tierra firme (...) nos separamos, el mortal, -yo-, el padre,/ de mí, el hijo inmortal”³⁰. De este modo, divide su yo en un yo empírico, concreto, temporal, y su yo ideal, eterno.

Ahora bien, este doble elaborado poéticamente para permanecer en la obra y superar su muerte y desaparición, no es un ‘otro yo’ extraño, sino él mismo, su propio yo, pero exteriorizado, puesto fuera, en la obra, y además *plenificado*, elevado a su verdadero y destinado ser. Con ese doble poético que crea mediante su obra pretende llegar a su auténtico ser, o sea, verificar su yo ideal, que casi nunca es y espera su realización: “Todos los días yo soy / yo, pero ¡qué pocos días / yo soy yo!”³¹. Esa

²⁷ Stierle, K., Lenguaje e identidad del poema. El ejemplo de Hölderlin. En *Teorías sobre la lírica*, Comp. por F. Cabo, Madrid, Arco Libros, 1999, p. 217.

²⁸ JRJ, Orden en lo exterior (1897-1909), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, op. cit., p. 37.

²⁹ JRJ, Mis altamares (1916), op. cit., p. 633.

³⁰ JRJ, *Belleza* (1917-23), op. cit., p. 786.

³¹ JRJ, *Eternidades* (1916-17), *Obra poética*, v. I, t. 2, op. cit., p. 395.

verdad de su yo que quiere llegar a ser, este otro yo que anhela es un yo que no se deja llevar por la costumbre, que no se abandona descuidadamente, un yo que no se conforma con parecerse a su ideal: “Quiero ser otro y solo (...) No, yo no quiero ser de otra manera, de la manera que todos somos otro, no quiero la desidia inmensa de haber sido, ¡qué fraude!, parecido, ¡parecido!”³². Este yo mejor o ideal que él mismo no llega a ser, que es exterior y va a su lado, permanecerá tras su muerte: “Yo no soy yo./ Soy este/ que va a mi lado sin yo verlo;/ que, a veces, voy a ver,/ y que, a veces, olvido./ El que calla, sereno, cuando hablo,/ el que perdona, dulce, cuando odio,/ el que pasea, por donde no estoy,/ el que quedará en pie cuando yo muera”³³. Indudablemente, ese ansiado yo ideal será el dios deseado e inmanente que está como posibilidad en él mismo, que será el dios deseante. Los dos dioses son uno, el propio Juan Ramón, que se desea a sí mismo en su perfección. El yo mejor de Juan Ramón es el dios deseado por el dios deseante de su yo real. El binomio dios deseado/dios deseante es otra forma de la división juanramoniana en dobles³⁴.

Construirse este auténtico yo eterno es su meta: “Mi destino soy yo y nada y nadie más que yo”³⁵. Ser “el ser que siempre hemos querido ser”³⁶. Juan Ramón siente la insatisfacción que le produce la inadecuación existente entre su yo efectivo (y bueno) y su yo (mejor) que debería ser: “¡Qué lucha en mí entre mi bueno y mi mejor!”³⁷. Prueba de ello es su constante cambio de nombres, porque ninguno le contenta: “No creo que haya nadie más cansado de su nombre que yo”³⁸. De ahí la variedad de nombres que emplea, como “J. R., J. R. J., J. R. Jiménez, Juan R. Jiménez, Juan Ramón Jiménez, El andaluz universal, El cansado de su nombre, El creador sin escape, El vencedor vencido, Juan sin nombre, Juan de lo imposible (...) El vencedor oculto”, pero, añade, como “ninguno me satisfacía, me quedo con el que me han puesto: Juan Ramón”³⁹. Esa variedad de nombres representa la constante evolución de Juan Ramón hacia su yo: “Una de las obras en progreso más conocidas de Juan Ramón es su *Yó*”⁴⁰. Pero también es una prueba de la vaciedad de cada nombre, de cada yo. De hecho, cada yo/nombre sirve para llenar el hueco (descontento) que produce el yo/nombre anterior, lo que nos hace sospechar inclu-

³² JRJ, *En el otro costado* (1936-42), *Leyenda*, Madrid, Visor, 2006, pp. 839s.

³³ JRJ, *Eternidades* (1916-17), op. cit., p. 418.

³⁴ Sánchez Barbudo, A., *La obra poética de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Fundación Juan March-Cátedra, 1981, p. 97; Martínez Torrón, D., Estudio preliminar. En JRJ., *Unidad*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 20; Alarcón Sierra, R., Juan Ramón Jiménez: el simulacro del otro y el fracaso de Pigmalión. En *Bulletin of Spanish Studies*, v. XCIII, nº 5, 2016, p. 825.

³⁵ JRJ, *Espacio* (1941-54), *Obra poética*, v. II, t. 4, op. cit., p. 1278.

³⁶ JRJ, *La estación total con las Canciones de la nueva luz* (1923-36), *Obra poética*, v. I, t. 2, op. cit., p. 914.

³⁷ JRJ, *Actual*; es decir clásico (1919-29), op. cit., p. 189.

³⁸ JRJ, *El olvido no pierde nada* (1936-49), op. cit., p. 573.

³⁹ JRJ, *Sazón* (1936-195X), *Vida (proyecto inacabado)*, Valencia, Pretextos, 2014, pp. 640s.

⁴⁰ Maurer, Ch., *El perfeccionista. Hacia una poética del trabajo*, Madrid, Fundamentos, 2016, p. 25.

so de la realidad de aquel yo ideal, reducido tal vez a pura ilusión producida por la imaginación de Juan Ramón.

El camino juanramoniano para crear ese otro yo que es la verdad de su yo no puede ser sino su propia obra. Mi poesía, asegura, “me entierra en el papel blanco”⁴¹. El dios deseado es el yo ideal posible de Juan Ramón salvado en su propia obra poética, el yo/dios que quedará en pie cuando el dios deseante Juan Ramón muera⁴². Blasco subraya el poder de la poesía juanramoniana para intervenir en el progreso del poeta hacia “su mejor yo”⁴³. Su escritura poética es su método de “afirmación vital”⁴⁴. Entonces, la poesía juanramoniana equivale a un camino existencial que “elevará al yo por encima de sí mismo”⁴⁵. Esto significa, advierte Juan Ramón, que “ningún libro verdadero se ha escrito nunca como libro”⁴⁶. Más bien, tienen un sentido práctico-existencial, de transformación de la vida “hacia uno mismo”, con el fin de ejecutarlo⁴⁷. Juan Ramón por tanto “se hace a sí mismo a través de su creación”⁴⁸. Esto significa, a su vez, que su propia poesía es “una forma de ir construyendo su identidad”⁴⁹. Al traspasar su vida a su obra poética, ésta se convierte en su doble vital. Juan Ramón “transmuta su vida en escritura” y “traslada su yo a su escritura”⁵⁰. Y también en su obra sentirá su perpetuo descontento consigo mismo: “Ya no sirve esta voz ... no nos basta esta forma. Hay que salir/ y ser en otro ser el otro ser”⁵¹. Su propia poesía consistirá entonces en un constante “trascender sus limitaciones”, sus concretos yos siempre insuficientes⁵².

5. El otro yo involuntario

El segundo tipo de doble juanramoniano es aquel que surge involuntariamente, al margen de toda conciencia del yo. En rigor, es un doble encontrado por el poeta.

⁴¹ JRJ, *Belleza* (1917-23), op. cit., p. 793.

⁴² Caballero, A., Juan Ramón desde dentro, Prólogo a JRJ., *Libros de poesía*, Madrid, Aguilar, 1967, p. LXII.

⁴³ Blasco, J., *Poética de Juan Ramón Jiménez*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1981, p. 215.

⁴⁴ Del Villar, A., Juan Ramón en los espacios del tiempo, Introducción a JRJ., *Tiempo y espacio*, Madrid, Edaf, 1986, p. 26.

⁴⁵ Jensen, J., Los conceptos de poesía y prosa en la obra de Juan Ramón Jiménez desde una perspectiva de la historia de las ideas. En *Castilla. Estudios de Literatura*, nº 3, 2012, p. 223.

⁴⁶ JRJ, *Sazón* (1936-195X), op. cit., p. 631.

⁴⁷ López Castro, A., *El instante azul. Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Endymion, 2007, p. 34.

⁴⁸ Blasco, J., *Poética de Juan Ramón Jiménez*, op. cit., p. 215.

⁴⁹ Juliá, M., *De la nueva luz. En torno a la poesía última de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, DipuHuelva, 2010, p. 27.

⁵⁰ Alarcón Sierra, R., Juan Ramón Jiménez: el simulacro del otro y el fracaso de Pigmalión, op. cit., p. 823; Sanz Manzano, M. Á., *La prosa autobiográfica de Juan Ramón Jiménez*, Alcalá de Henares, Univ. de Alcalá, 2003, p. 63.

⁵¹ JRJ, *La estación total con las Canciones de la nueva luz* (1923-36), op. cit., p. 914.

⁵² Del Olmo Iturriarte, A., *Las poéticas sucesivas de Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Renacimiento, 2009, p. 234.

Primero, ya en su madurez poética se cuestiona si “este otro yo que espía/ lo que yo hago/ ¿es el humano bueno/ o el mal humano? (...) ¿debo yo respetarlo/ como a mí mismo,/ o derribarlo, igual/ que a un enemigo?”⁵³. La disputa domina la relación con el doble interior que le persigue y le acecha. Luego, en la década de los veinte, confiesa que “muchas veces he sentido dentro de mí como otro yo que empezaba a perder la razón o, más bien, como el comienzo, en su yo más profundo, de mi propia locura más superficial”⁵⁴. Él mismo lo califica de ‘mi loco’, y muestra que entre su yo racional y su doble enloquecido, salvaje, existe una tensión que “se genera en la propia interioridad del yo”⁵⁵. Ese otro yo salvaje es un ser extraño, pero, al tiempo, es él mismo, forma parte de su yo. Por surgir de la raíz prerreflexiva del yo, sugiere un yo roto en su propio origen, “un yo escindido, desgajado de sí mismo”⁵⁶. El propio yo se divide, su identidad se rompe, porque su doble, su otro yo enloquecido, está dentro de él, no fuera: “Siempre he creído que tengo una mitad de locura y otra de ponderación (...) Estoy en el sitio en que se tocan por sus puntas las dos líneas”⁵⁷. La experiencia de este yo desdoblado presupone una escisión espontánea e interna en el yo entre una parte sensata y diurna, y otra irracional y nocturna.

Ahora bien, esa tensión no se produce solo en él, pues, añade, “todo hombre lleva en sí, en mayor o menor grado, un loco y un razonador”⁵⁸. De hecho, la exacerbación del loco es lo que, según Juan Ramón, origina al poeta, cuya virtud consiste en dominar y civilizar esa locura exasperada mediante la razón. Por tanto, “el poeta verdadero es un dios cuerdo, mitad suya, que domina a un dios loco, su otra mitad”⁵⁹. Su obra entonces no la ha hecho solo él, su yo consciente, sino también su otro yo, el subconsciente. Es más, lo creativo lo pone su dimensión dionisiaca, el yo instintivo y prerreflexivo, y luego, sobre ello, trabaja el yo racional puliendo el torrente salvaje que brota de aquel yo primario: “Para que mi yo completo esté contento de mi obra, necesito que mi mitad conciente depure, mida, defina, fije lo que ha creado mi yo subconsciente”⁶⁰. Aunque todo ser humano esté compuesto por el binomio de razón y locura, lo que distingue a Juan Ramón es la vivencia consciente de ser asaltado por la existencia de ese otro yo o loco interior, enemigo del yo reflexivo decidido a impedir su pensar ponderado, lo que le sitúa al filo de la locura. Por esto mismo puede confesar que “toda mi obra me parece que refleja

⁵³ JRJ, *La estación total con las Canciones de la nueva luz* (1923-36), op. cit., pp. 946s.

⁵⁴ JRJ, *Actual; es decir clásico* (1919-29), op. cit., p. 288.

⁵⁵ Del Olmo Iturriarte, A., *La estación total de Juan Ramón Jiménez*, Palma de Mallorca. Univ. de Les Illes Balears, 1994, p. 170.

⁵⁶ Del Olmo Iturriarte, A., *Las poéticas sucesivas de Juan Ramón Jiménez*, op. cit., p. 235.

⁵⁷ JRJ, *Colina del alto chopo* (1915-23), *Libros de Madrid, Obra poética*, v. II, t. 3, op. cit., p. 1149.

⁵⁸ JRJ, *Somos andarines de órbitas* (1929-36), op. cit., p. 461.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ JRJ, *Actual; es decir clásico* (1919-29), op. cit., p. 243.

esas dos mitades. La parte matinal: equilibrio, cálculo, medida; la del anochecer: impresionismo, romanticismo, exaltación”⁶¹.

Una vivencia así, el descubrimiento de otro yo desequilibrado en uno mismo, no puede ser más desasosegante. Juan Ramón insinúa que su existencia ha consistido en un permanente combate entre un yo/Hyde irreflexivo que luchaba por dominar su conciencia, y un juicioso yo/Jekyll afanado en evitarlo: “Ese yo gritaba sin sentido y yo oía perfectamente sus gritos. Un segundo más y el otro yo profundo hubiese llegado a mi superficie. Pero siempre no he tenido fuerza suficiente para vencer o vencerme”⁶². La unidad de su yo “residía en la posesión de la conciencia”⁶³, pero Juan Ramón comprueba ahora la impotencia de su propia conciencia para mantener aquella unidad. Incapaz de unificar sus yos en una conciencia única, la conciencia juanramoniana deviene conciencia extrañada. El resultado es un yo que, esencialmente desdoblado y fragmentado⁶⁴, se extraña a sí mismo. Este doble encontrado, por ser radical, interior y verdaderamente extraño, es más inquietante que el doble creado. Aparece también en *Espacio*: “Dentro de mí hay uno que está hablando”⁶⁵. La relación con él sigue siendo conflictiva. Se repite de fondo el desdoblamiento en yo reflexivo y yo salvaje e instintivo⁶⁶. El yo racional de Juan Ramón quiere lograr la paz y el silencio de estar tranquilamente consigo mismo, pero no puede porque el otro no puede dejar de hablar y de exigir sus derechos, y no puede callarlo: “No lo puedo callar, no se puede callar. Yo quiero estar tranquilo (...) ¡Calla, segundo yo, que hablas como yo y que no hablas como yo, calla maldito!”⁶⁷. Al final de *Espacio* descubrimos otro yo interior en Juan Ramón al que llama ‘conciencia’, y que parece un superyó que se separará del yo concreto. El yo empírico y racional de Juan Ramón, que se presenta como un ser intermedio entre esta conciencia y aquel loco, le pregunta, sin saber si le oye, si “cuando tú quedes libre de este cuerpo (...) ¿te acordarás de mí con amor hondo?”⁶⁸. Y vuelve a interrogar a su conciencia: “¿No te apena dejarme? ¿Y por qué te has de ir de mí, conciencia? ¿No te gustó mi vida?”⁶⁹.

⁶¹ JRJ, *Colina del alto chopo* (1915-23), op. cit., p. 1149.

⁶² JRJ, *Actual; es decir clásico* (1919-29), op. cit., p. 288.

⁶³ Del Olmo Iturriarte, A., *En torno a ‘Espacio’ de Juan Ramón Jiménez*, Palma de Mallorca, Monograma, 1995, p. 41.

⁶⁴ Palenzuela, N., *El espacio moderno de Juan Ramón Jiménez*. En *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, C. Cuevas et al. (eds.), Barcelona, Anthropos, 1991, p. 245.

⁶⁵ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1279.

⁶⁶ Juliá, M., *De la nueva luz. En torno a la poesía última de Juan Ramón Jiménez*, op. cit., p. 37.

⁶⁷ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., pp. 1279s.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 1284. Véase Rastrollo, J. J., *Temas y pensamiento en el poema Espacio de Juan Ramón Jiménez: el cronotopos tiempo-espacio, dios, el cuerpo de la conciencia y el amor*. En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 65, nº 2, 2017, pp. 522ss.

⁶⁹ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1285.

6. Ni reconocimiento ni reconciliación. Excurso sobre Hegel

La primacía que Juan Ramón otorga a su yo hace difícil la convivencia con sus dobles. Es más, su afirmación egotista del yo es incompatible con la relación dialógica con sus dobles. Los dobles juanramonianos no son, respecto del yo, ni elementos para su reconocimiento y realización, a diferencia de Hegel, ni sus complementarios dialógicos, frente a Machado. En primer lugar, la división del yo juanramoniano no es un mecanismo para afirmarse mediante el reconocimiento en sus dobles. No se desdobra porque sea un yo que, una vez escindida y perdida su identidad, luche por recuperarla a través de la alteridad de sus dobles, o sea, mediante el reconocimiento en esos otros yo. Los dobles de Juan Ramón no son otros para que el yo, superando su alteridad, se reconozca en ellos y se realice. Su yo solamente se produce a sí mismo en su obra, creando su yo ideal posible. El otro hegeliano no es simple objeto. Tampoco lo es el doble juanramoniano, pero, a diferencia de éste, el doble en Hegel, como en Machado, es sujeto que me ve y me afirma: “El ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas;/ es ojo porque te ve”⁷⁰. Machado sostiene, y Hegel con él, que nos vemos en el (ojo del) otro. Pero el yo juanramoniano se ve a sí mismo en sus dobles como otro yo inasumible, absolutamente distinto y, por tanto, imposible de absorber. Ese otro yo se mantiene siempre en la diferencia y, con ello, en el enfrentamiento. Por eso, en rigor, podemos decir que ni se ve, ni puede verse, a sí mismo en su doble, de modo que no puede reconocerse en el otro yo volviendo a sí desde su ser (verse) en él. En consecuencia, no podrá reconciliarse con su doble.

La identidad del yo juanramoniano no está mediada por sus dobles, no los necesita para ser. Carece de la posibilidad de llegar a ser mediante su otro yo. Ese yo ‘es’, y posteriormente se encuentra con sus dobles, los cuales surgen en él, frente a él, como extraños, y en esa extrañeza permanecen. Los dobles están en el yo, pero son otros. La distancia es tan grande entre ellos que Juan Ramón duda de si pueden oírle: “¿Me oyes, conciencia?”⁷¹. Legítimamente podemos tener incluso la duda de si realmente son otros ‘yo’ o solo son otros que están en él. Por tanto, el desdoblamiento juanramoniano del yo es un autoextrañamiento sin posible reconciliación. Juan Ramón no puede reconocerse ni reconciliarse con sus dobles debido a que la brecha entre él y esos otros yo es insalvable. La extrañeza radical de los dobles lo impide. Nunca supera la alteridad del doble. No puede haber reconocimiento en el doble porque es, sobre todo, ‘otro’ más que ‘yo’. La razón de que en Juan Ramón el doble esté condenado a ser radicalmente otro reside en la afirmación tan fuerte

⁷⁰ Machado, A., *Nuevas canciones* (1917-30), *Poesía y prosa*, II, Madrid, Fundación Antonio Machado-Espasa Calpe, 1988, p. 626.

⁷¹ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1284.

que hace del yo, cuya autosuficiencia convierte al doble en obstáculo, amenaza y enemigo. El peligro que representa el doble reside principalmente en el hecho de que robe la identidad al yo. En un cuento, Juan Ramón presenta al otro yo, el casi igual yo, como un suplantador de identidad⁷². La reconciliación entonces es imposible porque las distintas autoconciencias, advierte Hegel, “se reconocen como reconociéndose mutuamente”⁷³.

No cabe reconocimiento ni reconciliación donde la alteridad es insuperable. Lo que hay entonces es separación y conflicto entre el yo y sus dobles. Lejos de buscar reconocerse y reconciliarse con sus dobles, el yo juanramoniano está aterrado por albergar esos otros yo. Es más, desdoblarse en esos otros yo que le son tan ajenos es pavoroso porque le impiden el autorreconocimiento y la afirmación de sí mismo. Le da miedo no poder declarar ‘yo soy yo’ debido a que contiene otros donde no se reconoce. No podemos entonces estar de acuerdo con Alarcón que sostiene que en la poesía juanramoniana “el sujeto se constituye frente al otro y como otro”⁷⁴. Su yo ciertamente está frente a sus dobles y en lucha contra ellos, pero en absoluto se constituye frente (mediante) ellos, pues ya está constituido, ya es, cuando se los encuentra en sí mismo como amenazas de su propia identidad, lo cual efectivamente representa la “experiencia aterradora por antonomasia”⁷⁵, una experiencia que Juan Ramón desearía sin duda esquivar. También en Hegel el otro yo es una amenaza para la identidad del yo, pero además de eso, y sobre todo, ese enfrentamiento es requisito de la constitución del propio yo, que “solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”⁷⁶. En cambio, la amenaza que supone el doble para el yo juanramoniano se limita a esa condición, a peligro por eludir. De ahí que la relación entre ambos acabe en conflicto sin solución ni reconciliación. En suma, la afirmación hegeliana del yo es mediante su reconocimiento en el otro, mientras que la juanramoniana es a pesar y contra sus dobles.

7. Deseo de alteridad. Excurso sobre Machado

Juan Ramón ni se reconoce ni se afirma en sus dobles, pero además, en segundo lugar, tampoco se complementa con ellos, a diferencia de Machado. La afirmación

⁷² JRJ, *La nueva* (1926), *Cuentos largos*, op. cit., p. 920.

⁷³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* (1807), Madrid: FCE, 1981, p. 115.

⁷⁴ Alarcón Sierra, R., Juan Ramón Jiménez: el simulacro del otro y el fracaso de Pigmalión, op. cit., p. 824.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 825.

⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* (1807), op. cit., p. 24.

juanramoniana del yo es tan poderosa que tampoco su desdoblamiento puede deberse a la voluntad dialógica de pluralismo y complementación que encontramos en los apócrifos machadianos. Juan Ramón aspira al yo y nada más que al yo, un yo superior, divinizado: “Los dioses no tuvieron más sustancia que la que tengo yo”⁷⁷. La autosuficiencia de su yo le permite escribir: “Rosa, lo he realizado todo en mí:/ amor, poesía, en forma y alma:/ ¿qué me falta?”⁷⁸. No parece faltarle nada a este yo-uno: “Soy yo mejor y uno (...) No quiero lo demás”⁷⁹. Este yo comienza y acaba en sí, no necesita lo otro: “Termínate en ti mismo como yo”⁸⁰. El yo juanramoniano es un monólogo, no se abre a la pluralidad. Comprobamos esta carencia de apetito de alteridad, de deseo del tú complementario y de renuncia al pluralismo dialógico en su escaso interés por la lectura de otros: “De igual modo que me gusta más estar conmigo solo que con los otros, me gusta más crear lo mío que leer lo de los demás”⁸¹. Está tan rodeado de su yo y tan poco abierto que “leo menos cada vez porque cada día entiendo menos lo que no sea mío”⁸². Juan Ramón se presenta como un yo creativo sin inclinación por la creatividad ajena: “Me gusta esponer mi oscuridad, pero no aclararme la ajena”⁸³. Su aversión por las ideas de otros demuestra su falta de altruismo intelectual: “Las ideas ajenas me repugnan como comida después de la comida”⁸⁴. Solo, rodeado de sí mismo, la obra de otros le interesa poco: “Cómo me cansan todos los libros ajenos”⁸⁵.

En cambio, el yo machadiano, que parece autosuficiente, está al tiempo atravesado por un deseo de alteridad, de modo que no está cerrado sobre sí mismo. Su sustancia más bien consiste en ese afán de otredad que le hace abrirse a sus dobles para complementarse: “No es el yo fundamental/ eso que busca el poeta,/ sino el tu esencial”⁸⁶. El yo machadiano está definido por la “sed metafísica de lo esencialmente otro”⁸⁷. Desdoblado en distintas voces (Juan de Mairena, Abel Martín) que dialogan en su interior ya dividido, es un yo compuesto por varias voces (yos) contrapuestas que se complementan. El yo de Machado es en sí mismo dialógico: “Converso con el hombre que siempre va conmigo”⁸⁸. Se sabe plural en sí mismo, diferenciado en su propia yoidad. El otro está incluido en el uno mismo machadia-

⁷⁷ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1269.

⁷⁸ JRJ, *En el otro costado* (1936-42), op. cit., p. 851.

⁷⁹ Ídem.

⁸⁰ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1270.

⁸¹ JRJ, *Raíces y alas* (1909-19), op. cit., p. 92.

⁸² JRJ, *El andaluz universal* (1923), op. cit., p. 198.

⁸³ JRJ, *Somos andarines de órbitas* (1929-36), op. cit., p. 418.

⁸⁴ JRJ, *Actual; es decir clásico* (1919-29), op. cit., p. 303.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁶ Machado, A., *Nuevas canciones* (1917-30), op. cit., p. 633.

⁸⁷ Machado, A., *De un cancionero apócrifo* (1924-36), *Poesía y prosa*, II, op. cit. p. 679.

⁸⁸ Machado, A., *Campos de Castilla* (1907-17), *Poesía y prosa*, II, op. cit., p. 492.

no como complementario. El yo necesita al otro que va en él como mitad suya para afirmarse polémicamente contra él. El pensar dialógico machadiano se constituye a través de su contrario: “Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria”⁸⁹. El yo y sus dobles están en desacuerdo entre sí, pero no dejan de comunicarse en un diálogo sin término entre complementarios que los constituye. El diálogo, sentencia Machado, se establece entre “dos mónadas autosuficientes y, no obstante, afanosas de complementariedad, en cierto sentido, creadoras y tan afirmadoras de su propio ser como inclinadas a una inasequible alteridad”⁹⁰. El yo machadiano y sus otros yo son contrarios que no acaban en mera oposición, sino en complementación, de manera que cada uno se afirma contra el otro. Acaban por tanto en un diálogo entre complementarios, no para ponerse totalmente de acuerdo y unirse en una identidad, sino para convivir como diferentes en permanente tensión, reconociéndose entre sí como complementarios. De ahí que, en lugar de querer eliminar las diferencias que suponen los dobles, el yo machadiano las necesita porque lo complementan. El yo y sus dobles se reclaman mutuamente. Como complementarios que son, los otros yo, lejos de amenazar la identidad del yo y ponerla en peligro, dilatan su horizonte, lo hacen crecer.

8. El yo monológico en lucha con sus dobles

Frente a este yo plural de Machado, abierto a sus dobles complementarios, el yo de Juan Ramón tiende a concebirse y quedarse solo, a serlo todo, libre de toda pluralidad: “Cuando estoy completamente, absolutamente solo, algunas veces me parece que no existo, otras que no existe mi alrededor. Es como si yo me hiciera universo o como si el universo se hiciera yo”⁹¹. La sublimación de su yo le lleva a primar la soledad, pues se piensa suficiente y no necesita otros que le complementen. Le basta con estar solo: “Quiero ser, en mi espacio, solo y otro (...) Al raro y solo que yo sólo quiero ser le basta su pena de ser otro y de estar solo (...) de irse solo y otro al amor grande”⁹². El yo juanramoniano tiene voluntad de autosuficiencia y autoafirmación, sin necesidad de complementarios. Pero dentro de sí se encuentra con otros yo o dobles que ya están ahí. No sale de sí para dirigirse con intención comunicativa hacia ellos. No se abre verdaderamente a los dobles que aparecen en él. En Juan Ramón no hay trascendencia ni, en consecuencia, pluralidad. Hay egotismo. Los

⁸⁹ Machado, A., *Los complementarios* (1912-26), *Poesía y prosa*, III, op. cit., p. 1188.

⁹⁰ Machado, A., *Juan de Mairena póstumo* (1937-39), *Poesía y prosa*, IV, op. cit., p. 2372.

⁹¹ JRJ, *Lo permanente nos mira* (1949-54), op. cit., p. 723.

⁹² JRJ, *En el otro costado* (1936-42), op. cit., pp. 839s.

dobles juanramonianos no son conciencias distintas y complementarias creadas por un yo indigente, necesitado de alteridad, para autotrascenderse, complementarse y enriquecerse, como es el caso de Machado, sino que son yos involuntarios, no creados, que espontáneamente surgen en su interior para asaltarlo desde dentro. Ni son complementarios, ni hay diálogo con ellos. Entre Juan Ramón y sus dobles no hay puentes, la separación es radical e impide la complementación dialógica. Su poesía entonces solo puede nacer de él mismo, no de la conversación con sus dobles: “Mi poesía la he ido hallando yo solo en mí día a día”⁹³. Es más monólogo que diálogo.

El dogmatismo del pensar monológico de Juan Ramón se aparta totalmente del pluralismo del pensar dialógico entre complementarios de Machado. Esta comprensión cerrada del yo, opuesta a la apertura, es la causa de que los dobles que halla en su interior no puedan ser voces amigas, alguien con quien dialogar, sino más bien obstáculos y enemigos del yo. Si, primero, el desdoblamiento del yo juanramoniano no está causado ni por una voluntad pluralista de crecimiento mediante los otros yo, ni por el reconocimiento a través del autoextrañamiento, y, segundo, esos otros yo representan más bien estorbos que amenazan su propia identidad, entonces el surgimiento espontáneo de dobles solo puede provocarles malestar y miedo. Si el pluralismo machadiano le permite disfrutar gozosamente de sus dobles complementarios como perspectivas engrandecedoras de su horizonte, el amor juanramoniano al sí mismo concibe a sus dobles como realidades perturbadoras con las que solo puede estar en lucha porque amenazan con la destrucción de su amado yo. Juan Ramón representa uno de los modelos que distingue Wyers dentro de la literatura del desdoblamiento, aquel en el que “la división del sí mismo se cimienta en dos partes incompatibles en conflicto, que pueden representar el sí mismo consciente y el inconsciente”⁹⁴. Más que una identidad plural, el yo juanramoniano posee una identidad rota, en la que los dobles no pueden ser interlocutores complementarios. En lugar de diálogo, solo cabe el enfrentamiento con ellos. Asumida la imposibilidad de complementarse con su doble, Juan Ramón solo pretende callarlo, reprimirlo y anularlo. No hay realmente comunicación con él. Es tal la división y la incomunicación que hay en su yo que le pregunta a su propia conciencia “¿me oyes, conciencia?”⁹⁵. Juan Ramón “ni siquiera está seguro de que su conciencia pueda oírle”⁹⁶. Y cuando escucha la voz del doble es para mandarla callar. No pretende conversar con él para, entre todos, llegar a una verdad dialógica. Lejos del diálogo interior machadiano, al yo monológico juanramoniano le molesta

⁹³ JRJ, Actual; es decir clásico (1919-29), op. cit., p. 288.

⁹⁴ Wyers, F., *Miguel de Unamuno: The Contrary Self*, London, Thamesis, 1976, p. 83.

⁹⁵ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., p. 1284.

⁹⁶ Del Olmo Iturriarte, A., *En torno a 'Espacio' de Juan Ramón Jiménez*, op. cit., p. 41.

que hable el otro, porque puede arrebatarse su propia voz. Por eso, en vez de conversar con él, lo maldice y quiere silenciarlo para superar la alteridad que representa y que tanto pavor le produce. Recordemos: “¡Calla, segundo yo, que hablas como yo y que no hablas como yo, calla maldito!”⁹⁷. Machado permanece en la conversación y la diferencia; Juan Ramón aspira a la soledad del yo. La afirmación de un yo que solo se mide consigo mismo es la razón de la ausencia en Juan Ramón de voluntad de ampliar su horizonte mediante el diálogo con las perspectivas de los complementarios. Del doble machadiano como fundamento del pluralismo dialógico y enriquecedor pasamos al doble juanramoniano como peligro y obstáculo del diálogo que se pretende silenciar.

9. Conclusión

Juan Ramón establece diferentes escisiones en su yo entre él y el mendigo del jardín, su yo empírico, concreto y su yo eterno, su conciencia y su yo corporal, e incluso entre el yo/dios deseado y el dios/yo deseante que lo desea. La posición juanramoniana ante los dobles ni es la de Hegel, que los supera en la afirmación de la subjetividad del yo, ni la de Machado, que no los supera, pero que alcanza con ellos el diálogo entre complementarios. Sus dobles no le permiten a Juan Ramón reconocerse ni le dan la oportunidad de complementarse y crecer. Lo que hay es separación, distancia, incomunicación y enfrentamiento entre él y sus dobles. Pero ahí están. Al margen de su otro yo ideal que busca construir ‘con’ y ‘en’ su poesía para la eternidad, se le presentan espontáneamente esos dobles, esos otros yo, que tanto pavor le producen. El miedo puede deberse a la amenaza de disolución que representan para su yo por suplantación, pero también puede parecerle aterrador el surgimiento de los dobles porque ello signifique que su yo está vacío, hueco, de manera que esos otros no sean, en el fondo, más que máscaras que encubren su propia insustancialidad. El doble entonces sería una señal de su espantosa falta de ser, de su vacuidad, de su nada.

⁹⁷ JRJ, *Espacio* (1941-54), op. cit., pp. 1279s.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón Sierra, R., Juan Ramón Jiménez: el simulacro del otro y el fracaso de Pigmalión. En *Bulletin of Spanish Studies*, v. XCIII, nº 5, 2016, pp. 823-837. Recuperado en: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/14753820.2016.1149317?needAccess=true>
- Blasco, J., *Poética de Juan Ramón Jiménez*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1981.
- Caballero, A., Juan Ramón desde dentro. Prólogo a Jiménez, J. R., *Libros de poesía*, Madrid, Aguilar, 1967, pp. XV-LXIX.
- Del Olmo Iturriarte, A., *La estación total de Juan Ramón Jiménez*, Palma de Mallorca. Univ. de Les Illes Balears, 1994.
- Del Olmo Iturriarte, A., *En torno a 'Espacio' de Juan Ramón Jiménez*, Palma de Mallorca, Monograma, 1995.
- Del Olmo Iturriarte, A., *Las poéticas sucesivas de Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Renacimiento, 2009.
- Del Villar, A., Juan Ramón en los espacios del tiempo. Introducción a Jiménez, J. R., *Tiempo y espacio*, Madrid, Edaf, 1986.
- Freud, S., *Lo siniestro* (1919), Madrid, Archivos Vola, 2020.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* (1807), Madrid, FCE, 1981.
- Jensen, J., Los conceptos de poesía y prosa en la obra de Juan Ramón Jiménez desde una perspectiva de la historia de las ideas. En *Castilla. Estudios de Literatura*, nº 3 (2012), pp. 205-227. Recuperado en: <https://revistas.uva.es/index.php/castilla/article/view/111/111>
- Jiménez, J. R., Orden en lo exterior. (1897-1909), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Jiménez, J. R., *Rimas* (1902), *Obra poética*, v. I, t. 1, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.
- Jiménez, J. R., *Jardines lejanos* (1904), *Obra poética*, v. I, t. 1, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Raíces y alas (1909-19), *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*, ed. cit.
- Jiménez, J. R., El otro él, *Ala compasiva* (1913-39), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Colina del alto chopo (1915-23), *Libros de Madrid, Obra poética*, v. II, t. 3, ed. cit.

- Jiménez, J. R., Mis altamares (1916), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., *Eternidades* (1916-17), *Obra poética*, v. I, t. 2, ed. cit.
- Jiménez, J. R., *La realidad invisible* (1917-23), Madrid, Cátedra, 1999.
- Jiménez, J. R., *Belleza* (1917-23), *Obra poética*, v. I, t. 2, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Actual; es decir clásico (1919-29), *Ideología (1897-1957) (Meta-morfosis, IV)*, ed. cit.
- Jiménez, J. R., El hombre doble (1920), *Cuentos largos, Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., “Basilio (1923), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., El andaluz universal (1923), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., *La obra desnuda* (1923-36), Sevilla, Aldebarán, 1976.
- Jiménez, J. R., *La estación total y Canciones de la nueva luz* (1923-36), *Obra poética*, v. I, t. 2, ed. cit.
- Jiménez, J. R., La nueva (1926), *Cuentos largos, Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Somos andarines de órbitas (1929-36), *Ideología (1897-1957)*, ed. cit.
- Jiménez, J. R., *En el otro costado* (1936-42), *Leyenda*, Madrid, Visor, 2006.
- Jiménez, J. R., El olvido no pierde nada (1936-49), *Ideología (1897-1957)*, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Otras Américas (1936-57), *Viajes y sueños, Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., *Sazón* (1936-195X), *Vida (proyecto inacabado)*, Valencia, Pretextos, 2014.
- Jiménez, J. R., *Tiempo* (1941), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Espacio (1941-54), *Obra poética*, v. II, t. 4, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Lo permanente nos mira (1949-54), *Ideología (1897-1957)*, ed. cit.
- Jiménez, J. R., Complemento (1954), *Crítica paralela*, Madrid, Narcea, 1975, pp. 214-6.
- Juliá, M., *De la nueva luz. En torno a la poesía última de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Diputación de Huelva, 2010.
- Laing, R. D., *El yo dividido*, México, FCE, 1993.

- López Castro, A., *El instante azul. Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Endymion, 2007.
- Machado, A., *Campos de Castilla* (1907-17), *Poesía y prosa*, t. II, Madrid, Fundación Antonio Machado-Espasa Calpe, 1988.
- Machado, A., *Los complementarios* (1912-26), *Poesía y prosa*, t. III, ed. cit.
- Machado, A., *Nuevas canciones* (1917-30), *Poesía y prosa*, t. II, ed. cit.
- Machado, A., *De un cancionero apócrifo* (1924-36), *Poesía y prosa*, t. II, ed. cit.
- Machado, A., *Juan de Mairena póstumo* (1937-39), *Poesía y prosa*, t. IV, ed. cit.
- Martínez Torrón, T., Estudio preliminar. En Jiménez, J. R., *Unidad*, Barcelona, Seix Barral, 1999, pp. 7-51.
- Maurer, Ch., *El perfeccionista. Hacia una poética del trabajo*, Madrid, Fundamentos, 2016.
- Palenzuela, N., El espacio moderno de Juan Ramón Jiménez. En *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, Coord. por C. Cuevas, E. Baena y A. Garrido, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 243-252.
- Rastrollo, J. J., Temas y pensamiento en el poema *Espacio* de Juan Ramón Jiménez: el cronotopos tiempo-espacio, dios, el cuerpo de la conciencia y el amor. En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 65, nº 2, 2017, pp. 501-530. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v65i2.3104>
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro* (1990), México, Siglo XXI, 2006.
- Sánchez Barbudo, A., *La obra poética de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Fundación Juan March-Cátedra, 1981.
- Sanz Manzano, M. Á., *La prosa autobiográfica de Juan Ramón Jiménez*, Alcalá de Henares, Univ. de Alcalá, 2003.
- Stierle, K., Lenguaje e identidad del poema. El ejemplo de Hölderlin. En *Teorías sobre la lírica*, Comp. por F. Cabo, Arco Libros, Madrid, 1999, pp. 203-268.
- Unamuno, M., *El otro* (1926), *Obras completas*, v. XII, Barcelona, Vergara, 1958.
- Wyers, F., *Miguel de Unamuno: The Contrary Self*, London, Thamesis, 1976.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.075>

Bajo Palabra. II Época. Nº 37. Pgs: 305-324



*Fábulas en verso - the liberal humanism
of Concepción Arenal in its germinal state*

*Fábulas en verso – el humanismo
liberal de Concepción Arenal
en su estado germinal*

YAAN YAN

yaan.yan@estudiante.uam.es
Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 325-342



Recibido: 30/01/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Como experta en derecho, pensadora y periodista del siglo XIX, durante su vida Concepción Arenal escribe muchos ensayos hablando directamente de los temas sociales como el sistema penitenciario, la educación y el feminismo. No obstante, no se pueden ignorar sus creaciones literarias en los inicios de su carrera, las cuales muestran su afición a la literatura y reflejan su pensamiento en una forma más poética. Este trabajo se va a enfocar en *Fábulas en verso* (1851), la primera obra publicada de Concepción Arenal para investigar el humanismo liberal de la pensadora en su estado germinal.

Palabras clave: Concepción Arenal, humanismo, liberalismo, fábula, razón.

Abstract

As legal expert, thinker and journalist of the 19th century, during her lifetime Concepción Arenal wrote many essays talking directly about social issues such as the penitentiary system, education and feminism. However, one cannot ignore her literary creations in her early career, which show her fondness for literature and reflect her thoughts in a more poetic way. This paper will focus on *Fábulas en verso* (1851), Concepción Arenal's first published work, in order to investigate the liberal humanism of the thinker in its germinal state.

Keywords: Concepción Arenal, humanism, liberalism, fable, reason.

En la España del siglo XIX, Concepción Arenal juega un papel importante tanto en el ámbito jurídico como en el sociológico por sus ensayos destacados sobre las cuestiones sociales de su época. Por eso, siempre es descrita como pensadora, escritora, reformadora social y especialista jurídica, mientras que también es considerada la pionera del feminismo español. No obstante, sus creaciones literarias, incluyendo los trabajos de poesía, tres obras de teatro y una novela, no son tan conocidas como sus artículos. En estas producciones Arenal muestra un estilo totalmente diferente en la escritura en comparación con sus obras representantes de “una literatura pragmática”.¹ Consecuentemente, a juicio de Alange, se deben distinguir en la escritora dos enfoques totalmente distintos en los cuales parece dos personas distintas: de un lado, el verso y la prosa poética -poesía y fabulación-; de otro, el enfrentamiento con la realidad, puesta con tanta nitidez de ideas como claridad de expresión.²

Es fácil de reconocer que casi todos los trabajos literarios de Arenal son creados en la época temprana. Arenal estudia retórica y poética desde muy joven, y durante los años de estudio en Madrid absorbe pensamientos ilustrados del siglo XVIII al mismo tiempo que recibe el impacto del Romanticismo en la literatura. Por eso, cuando ella intenta empezar a escribir en su juventud, crea una serie de poesías de estilo romántico con palabras brillantes. Sin embargo, no sigue dedicándose a este tipo de creación unos años después, ya que dirige su mirada a los artículos para expresar sus ideas directamente y luchar contra las cuestiones sociales. Como Alange indica, en la profundidad de su corazón Arenal no es una romántica auténtica, dado que a ella nunca le interesa concentrarse en sus propios sentimientos o vivencias personales, por el contrario, siempre presta su atención a las miserias sufridas por otros conmoviéndose con sus dolores y sufrimientos. Por lo tanto, ella decide dejar los barroquismos elegantes: “es en esta postura donde alcanza su pensadora y escritora, donde su forma de expresión adquiere auténtica belleza y se hace sobria, precisa, transparente. La idea pasa de la mente a la palabra, sin sufrir deformaciones, mutilaciones ni asperezas”.³

¹ Salillas, R., *Inspiradores de doña Concepción Arenal: conferencia de Rafael Salillas: Sesión del 17 de enero de 1920*, Madrid, Reus, 1920, p. 44.

² Alange, M. C., *Concepción Arenal 1820-1893. Estudio biográfico documental*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 342.

³ *Ibidem*, p. 342.

En cuanto al pensamiento de Arenal, su formación puede orientarse a muchas fuentes incluyendo la tradición patristica y escolástica, la Ilustración francesa del siglo XVIII y los movimientos y corrientes recién desarrollados en España en su época como el liberalismo y el krausismo.⁴ Estas fuentes de ideologías distintas, incluso contradictorias, junto con las propias experiencias y reflexiones durante su vida, llevan a esta pensadora gallega a una total independencia ideológica, política y en cierto modo religiosa. Según el comentario de Rafael Salillas, no hay posibilidad de filiarla en ninguna escuela, de acomodarla a ningún molde y de encasillarla en ningún patrón que no sea el de su modo de ser personalismo.⁵ Sin embargo, entre sus ideas se es capaz de encontrar unas palabras claves como hilos principales que proyectan en todas sus obras durante su vida, las cuales se pueden dividir en dos dimensiones principales: un humanismo liberal organicista y un cristianismo reformista.⁶ Como María José Lacalzada de Mateo indica, “el estudio de Concepción Arenal no pone al descubierto una ideología determinada, sino una mentalidad: la ilustrado-liberal con sensibilidad cristiana reformista”.⁷

Con todos estos comentarios sobre el pensamiento arenaliano, al revisar las creaciones de la autora es fácil de encontrar que desde el inicio de su escritura sus obras se aderezan con un humanismo liberal destacado. Además de los poemas más líricos de su adolescencia, en *Fábulas en verso*, la primera publicación formal de Arenal en 1851, ella ya muestra una tendencia a utilizar sus versos para expresar sus ideas y reflexiones fijándose en las cuestiones sociales. Por eso, *Fábulas en verso* es una obra importante para conocer el humanismo liberal de la pensadora en su estado germinal, al mismo tiempo que se puede considerar el inicio de su lucha activa contra las injusticias de la realidad. Con el objetivo de realizar dicho estudio, este trabajo se divide en tres partes: primero, las presentaciones sobre el contexto histórico y la vida de Concepción Arenal, las cuales son indispensables para entender las imágenes y el contenido simbólico de la obra; segundo, fijarnos en la obra y ver ejemplos concretos de las fábulas, para observar cómo Arenal expresa sus ideas escribiendo estos cuentos metafóricos; tercero, como *Fábulas en verso* es la obra en la fase inicial de la vida de creación de la autora, se intenta hacer un análisis de asociación entre este libro y las obras

⁴ Manzanero, D., “La impronta krausista en el legado arenaliano: anverso y reverso de un mismo fenómeno regeneracionista”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 80, N° 307, 2024, pp. 41-66.

⁵ Salillas, R., *Doña Concepción Arenal en la ciencia jurídica, sociológica y en la literatura*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1894, p. 11.

⁶ Lacalzada de Mateo, M. J., Concepción Arenal: un perfil olvidado de mujer y de humanista, *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 1(1), 1994, pp. 71-102.

⁷ Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012, p. 483.

posteriores de Arenal, para ampliar, así, este estudio al humanismo liberal de Arenal durante toda su vida.

Concepción Arenal nació en 1820 en Ferrol y murió en 1893 en Vigo, puede verse que todo el tiempo de su vida pertenece al siglo XIX. Consecuentemente, hablar de la época de Arenal casi es equivalente a escribir la historia de dicho siglo. Durante este periodo de transformación, aparecen en la sociedad española gran cantidad de cambios drásticos y conflictos graves entre ideologías distintas, José Luis Abellán las describe como “dos Españas” - una España tradicional y una España modernizante.⁸ Podemos decir que en el siglo XIX España sufre el dolor del proceso de modernización de un país antiguo y tradicional.

Jorge Novella utiliza una metáfora para resumir todo este siglo: “El siglo XIX es como un gran laboratorio”.⁹ En este gran laboratorio, surgen constantemente nuevas ideologías, corrientes, movimientos y líderes, con sus “experimentos” intentando transformar la sociedad española. Y Concepción Arenal, aunque apenas participa en los acontecimientos políticos, forma parte de los investigadores en este enorme laboratorio, utilizando su propia forma para crear cambios en la situación del momento. A continuación, se va a poner una pequeña biografía de la autora fijándose en la primera etapa de su vida, para conocer mejor la formación de las ideas claves en *Fábulas en verso*.

Nacida en 1820 en Ferrol, Arenal es la primera hija de una familia ilustrada con títulos de nobleza, y su padre, Ángel de Arenal y de la Cuesta, es un militar de ideología liberal quien apoya la Constitución de Cádiz y tiene confianza en la posibilidad del liberalismo para cambiar el país que está inmerso en el absolutismo fernandino. Desde su infancia, se planta en el corazón de la pequeña Arenal la semilla del liberalismo debido a la influencia de su padre, pero es justamente por su marcada identidad liberal que Ángel de Arenal sufre persecuciones del régimen absolutista de Fernando VII y es encarcelado, por lo cual muere en 1829 a causa de los sufrimientos en prisión. Aunque Arenal es todavía una niña en el momento de la muerte de su padre, está muy influenciada por él y menciona muchas veces su figura, especialmente su espíritu liberal. Consecuentemente, desde su infancia, el pensamiento arenaliano se desarrolla tanto en la formación religiosa tradicional de su abuela y su madre, como en el marco de la corriente liberal española del siglo XIX con los libros y documentos que su padre ha dejado en la biblioteca familiar.

⁸ Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. Tomo IV. Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, p. 626.

⁹ Suárez, J. N., “Prólogo: la aventura de España”, en *El Pensamiento español en el siglo XIX: los precedentes del pensamiento español contemporáneo*, Murcia, Nausicaä, 2004, p. XXXI.

Cuando Arenal llega a la adolescencia, su madre decide mudarse con sus hijas a Madrid en 1834 con el objetivo de darles una educación adecuada. Sin embargo, a esta chica joven nunca le parece suficiente esta formación en el colegio católico para señoritas. Como María Eugenia Pérez indica, “independencia y firmeza caracterizarán desde la adolescencia a Concepción Arenal, que ya ironizaba sobre la educación que impartían en el colegio a falta de un verdadero programa de estudios”.¹⁰ Por eso, Concepción Arenal sigue estudiando por su propia cuenta con los libros de ciencia y filosofía, mientras que empieza a vestir traje masculino tanto para ir a las clases de universidad como para sitios frecuentados por hombres instruidos y de talento. Con esta participación en la vida intelectual y cultural madrileña, absorbe las ideas ilustradas, liberales y progresistas no solo de España sino de toda Europa. También es en esta temporada en la que conoce a Fernando García Carrasco en la Universidad Central de Madrid. Este hombre, de Extremadura, ayuda a Arenal a seguir estudiando en las aulas y asistiendo a reuniones de intelectuales, y también le pide matrimonio.

El 10 de abril de 1848, se celebra la boda de Concepción Arenal y Fernando García Carrasco en la parroquia de San Ildefonso de Madrid. En los años siguientes, la pareja tiene tres hijos. Antes de la muerte de Fernando de Carrasco en 1857 por enfermedad, Arenal pasa una temporada corta pero tranquila de vida familiar, la cual también es el inicio de su carrera como escritora: durante este periodo de maternidad y cuidado de sus hijos, Arenal no deja sus actividades sociales y empieza formalmente su creación al publicar su primera obra en 1851 con el título *Fábulas en verso*, como se ha introducido. Mientras, la pareja empieza la colaboración con *La Iberia*, un diario liberal de aquel momento en el cual se halla una dimensión liberal humanista.

Es posible observar desde las cartas de la chica a su tío Manuel de la Cuesta, que, desde una edad muy joven, Arenal ya muestra una sensibilidad penetrante sobre su ambiente y presta atención a los dolores del mundo. Al empezar la creación, la escritora siempre está y estará guiada por la procura de la precisión de las palabras y del pensamiento acompañada con el sentir del corazón.¹¹ Lacalzada de Mateo describe así la adolescencia de la escritora: desde esta época, “el carácter y el temperamento de Concepción Arenal quedará para siempre tramado en ideales grandes, en constante compromiso con la Humanidad, la Verdad, la Justicia”.¹² Entonces,

¹⁰ Pérez Montero, M. E., *Revisión de Las Ideas Morales y Políticas de Concepción Arenal*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 19.

¹¹ Blanco, C., “La escritora de lo bueno por conocer”, en García Rubio M. P. y Méndez García J. F. (eds.), *Concepción Arenal: a conciencia da razón*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2020, pp. 50-65.

¹² Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*, op. cit., p. 48.

en este trabajo va a enfocar *Fábulas en verso* con el objetivo de investigar el pensamiento de la joven autora con estas preciosas características.

Como primera publicación formal de Arenal en 1851, *Fábulas en verso* es una colección de cincuenta fábulas poemáticas con sus consejos a niños y reflexiones filosóficas. Estas fábulas son creadas durante los años cuando Arenal tiene sus dos primeros hijos, en aquel entonces la vida familiar llena de alegría a la nueva madre. Por eso se puede observar en estos cuentos un ambiente tierno, con amabilidad y felicidad, sin rastro del sufrimiento expresado en su poemario juvenil.¹³ Sin embargo, a pesar de que estas fábulas tratan de hacer una enseñanza infantil tanto a sus propios hijos como a otros niños, la joven autora dedica este libro a su padre en vez de a sus hijos escribiendo en la portada, “a la respetable memoria de mi bueno y desgraciado padre”. Por lo tanto, como una inspiración principal de la creación de la obra, el espíritu liberal de Ángel de Arenal también se refleja en cada rincón de las fábulas.

En cuanto a la estructura del libro, la colección está compuesta por cincuenta poemas de extensión variable. Entre ellos, tres poemas alcanzan o superan los cien versos, siendo el más extenso el VI, *La verdad en la feria*, que cuenta con ciento sesenta y seis versos. En el otro extremo, hay nueve que están por debajo de los veinticinco versos, siendo el más corto el XXVI, *Los hijos de Lucía*, que solo tiene diez. En la métrica poética, predominan las redondillas. Aunque los cuentos son escritos en forma de poemas, en sus composiciones no se hallan ritmos complejos ni palabras herméticas, por el contrario, la sencillez de lenguaje de lectura fácil ayuda a con sensatez las enseñanzas morales.

Al mismo tiempo, la serie de fábulas se distribuye, técnica y pedagógicamente, a modo de espiral en la que se van repitiendo temas, pero ganando en matizaciones o profundización.¹⁴ Entre las fábulas abundan las imágenes simbólicas: animales como perro, gato, león y mono; personajes como daguerrotipo, pintura y artesano; y otros objetos como espejo, hierro, topacio, etc. En cada fábula la autora suele contar primero una historia pequeña a través de versos narrativos y diálogos entre personajes. En unas fábulas el diálogo corresponde a persona, en otras a animales. Y en el final se halla una pequeña conclusión para dar consejos o reflexiones, así los versos terminan en una moraleja basada en el sentido común y en la experiencia serena. De este modo, a pesar de que todas las fábulas están llenas de imaginaciones y metáforas, no son tan difíciles de entender. En este sentido, este libro cumple su finalidad didáctica que es educar a los niños pequeños, como las fábulas del griego Esopo.

¹³ Caballé, A., *Concepción Arenal: La caminante y su sombra*, Penguin Random House Grupo Editorial España, 2018, p. 136.

¹⁴ Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*, op. cit., p. 76.

A través de estos cuentos pequeños, Concepción Arenal está reiterando muchos escenarios que van desde la intimidad de la persona, las relaciones interpersonales y sociales, hasta lo más macro y abstracto como la estructura política. No obstante, como Lacalzada de Mateo indica, se encuentra un hilo conductor entre todas las fábulas, que es la Razón y la Verdad. Estos dos caracteres se basan en los hechos y las observaciones en la vida real. Al mismo tiempo, la autora también pone énfasis en otras cualidades importantes para los ciudadanos, incluyendo la Moral, la Justicia y la Virtud. En consecuencia, se es capaz de encontrar que estas ideas importantes de su humanismo liberal en ciernes ya aparecen obviamente en su primera obra. Por un lado, se abordan los temas nucleares del liberalismo como la propiedad privada y el consentimiento de los gobernados. Por otro lado, empieza a mostrar su atención humanística en personas concretas, con las ideas de la igualdad, la tolerancia y la caridad.

A continuación, se ponen unos ejemplos representativos, con los cuales se pueden analizar con detalle las ideas claves que Arenal quiere expresar en esta obra.

Primero, La Fábula II con el título *El río y el arroyo*, en la que la escritora cuenta una conversación entre un padre y su hijo sobre la diferencia entre el río y el arroyo. Al observar que, aunque ambos están en el suelo y llegan juntos al mar, el río es tan ancho y profundo mientras el arroyo queda estrecho, claro y somero, el hijo curioso plantea su duda a su padre por esta distinción:

“—¿Por qué será, padre mio, / Esto que siempre reparo? / ¿Como está el arroyo claro / Y no lo está nunca el río?”¹⁵

Para esta pregunta, el padre le da sus respuestas analizando los procesos de formación desarrollo de los dos. Por un lado, el arroyo crece en un ambiente limpio y tranquilo:

“—Hijo, allí cerca del mar / Nace puro el arroyuelo, / Y nada encuentra en el suelo / Con que se pueda enturbiar, / Si hallare casualmente / Tierra que enturbiarle deba / Nunca á los mares la lleva / Su escasa y débil corriente.”

Por otro lado, para el río su circunstancia es totalmente diferente, ya que:

“Viene de lejanas tierras / Este rio caudaloso / Y por terreno fangoso / Y por montes y por sierras. / Y pasa por las ciudades / Cuya inmundicia, hijo mio, / Enturbia el agua del rio / Como el alma sus maldades.”

¹⁵ Todos los versos de las fábulas son citados desde la primera edición de *Fábulas en verso originales*. Por eso, la ortografía de algunas palabras es distinta que la que se usa hoy en día. Arenal, C., *Fábulas en verso: originales*, Madrid, Imprenta de Tomás Forlanet, 1851.

Según su contestación, justamente las condiciones en las que los dos nacen y discurren plasman paso a paso sus apariencias. Aunque ellos muestran características muy diversas, en las ideas del padre no es posible decir cuál de las dos opciones es la mejor, dado que ambas tienen sus propios méritos. Como al final, a través de las palabras del padre, la escritora aconseja:

“No olvides nunca, hijo mio, / Que es difícil, te lo juro, / Ser como el arroyo puro / Y ser grande como el río.”

En este sentido, ambas pueden ser igualmente válidas, al tiempo que reales. Lo importante es que cada cual debe conocer los límites de sus necesidades y posibilidades de crecimiento.¹⁶ Este cuento no solo tiene que ver con la comparación entre el río y el arroyo, sino “Nos presenta un cuadro fiel / De lo que pasa en el mundo”. Al leer esta fábula, no es difícil de conocer las ideas ilustradas y liberales de Arenal: respeta la personalidad de cada uno a partir de una visión racional y objetiva, y simultáneamente enfatiza la influencia de las circunstancias para la formación de una persona, lo cual consiste en un punto clave del humanismo arenaliano.

La Fábula IV, *El león enfermo*, profundiza la misma idea pero añade la reflexión sobre el derecho civil y las dimensiones de la sátira política. El escenario es la corte de animales con un león como rey. El soberano león está gravemente enfermo, por lo tanto convoca una reunión para escuchar consejos sobre lo que debe comer para curar su enfermedad. Entonces, todos los diputados, animales de distintas razas, desde diferentes partes del reino, pretenden remediar la dolencia del rey desde su propio punto de vista, como el carnicero que le aconseja alimentarse de carne y el herbívoro de hierba. Sin embargo, aunque él y los miembros de la asamblea son animales diferentes con sus propias características y hábitos, para tomar la decisión, el rey lo hace sin prudencia:

“Le puso á votación y con gran priesa / En lugar de pesar los votos cuenta.”

Por culpa del número menor de carniceros en la corte, según el resultado de la votación, el monarca decide vivir de vegetales. Sin embargo, al soberano, que es un león, el nuevo alimento le da mucha repugnancia y gran tormento. El desenlace es que el rey muere de inanición. Igual a la moraleja de la Fábula II, con estos versos la autora pone énfasis sobre la independencia de la personalidad de cada persona. Al contar esta historia, la autora enfatiza otra vez la importancia de la Razón en las decisiones, con la cual cada uno tiene que reflexionar desde su propia necesidad, como recuerda con su consejo al final:

¹⁶ Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*, op. cit., p. 77.

“Cuando muchos votos son / Como eran en esta historia, / No cuentes con la memoria
/ Péosalos con la razón; / Ni busques jamás consejo / En hombre que no es tu igual, / Aconsejaráte mal / Aunque bueno, sabio y viejo. / Cada cual juzga por sí; / Diráte la verdad fiel;
/ ¿Pero qué verdad? / La de él / Que no es verdad para tí.”

Al mismo tiempo, en esta historia añade metáforas políticas con sentido irónico. El rey león parece un líder dogmático que no sabe ajustar su decisión combinando el reglamento existente de votación de la corte y las situaciones concretas. Pero en el mundo real de aquella época la verdad es casi lo contrario, que gran parte de los gobernantes ignoran el consentimiento de los gobernados cuando ellos toman decisiones, y fácilmente se convierten en dictadores. Esta comparación contradictoria es justamente una sátira absoluta de la escritora sobre la situación política de su momento. Al plasmar la figura del soberano león como un gobernante imbécil que está convencido firmemente del resultado de la votación democrática, Arenal ironiza sutilmente sobre la falta de democracia en la política española de aquel entonces. Y la democracia política es uno de los objetivos principales del movimiento liberal en este siglo en España.

A partir de los puntos básicos como la Razón y la Verdad, Arenal expresa sus ideas liberales en diferentes dimensiones. Además de la democracia política como el ejemplo anterior, también se puede encontrar su reflexión sobre la libertad personal. En la Fábula VII, *El perro y el gato*, se lee un debate entre los dos animales domésticos que tienen el mismo dueño y pueden gozar de comida y caricias todos los días. El perro siente alegría y felicidad por su vida cotidiana, al contrario, el gato siempre tiene aprensión y melancolía ya que cree que no posee la libertad:

“No sabes loque es buen queso, / Ni buen pescado, ni flan, / Ni otra cosa que mal pan
/ O algún descarnado hueso, / Y en vez de la libertad”

Aunque los dos tienen circunstancias casi idénticas, sus sentimientos son totalmente distintos a causa de sus valores. Para el perro, en vez de la libertad, le importan la caricia y amor de su dueño, los cuales son la ventura más importante para él:

“¡Miserable! porque ignoras / Lo que vale una caricia. / Gustárasla una vez sola, / Esta que ventura llamo / Cuando me acaricia el amo / Y yo meneo la cola.

... ¡Que no tengo libertad! / ¡Que la tienes tu mayor! / ¿No sigo á mi bienhechor / Por cariño y voluntad? / ¿De que no puedes gozar, / Que gozar no debo inferes?”

A través de esta conversación, Arenal muestra a los lectores cómo el punto de vista de cada uno determina sus sentimientos y emociones. Para algunas personas, la libertad personal es tan importante que les causa mucho dolor la falta de la

misma. Así mismo, se es capaz de observar un fuerte sentido de humanismo en la autora, que consiste en simpatía y comprensión. Como al final la autora expresa en su juicio sobre este coloquio:

“Y la común medianía / Ni muy buena ni muy mala, / Ve del perverso la gala / Sin comprender su agonía. / Que juzgando por sí mismo / Juzga el vulgo siempre mal / El dolor del criminal / Y el placer del heroísmo.”

Desde estas palabras, es posible sentir que el humanismo de Arenal es amor y empatía hacia otras personas, que intenta ser tolerante y comprensiva con los afectos de cada uno. Es una atención humanística con fines de beneficencia y de moral a humanos concretos, incluyendo a marginados como los criminales.

En este sentido, Arenal cuida mucho el mundo interior de otras personas, especialmente los desfavorecidos. En su opinión, los nobles no tienen superioridad por encima del vulgo, es decir, debe existir la igualdad entre todas las personas. La Fábula XXI, *El daguerrotipo y la pintura*, refleja obviamente este pensamiento de igualdad de Arenal, el cual es una palabra clave tanto en la Ilustración como en el movimiento liberal español del siglo XIX. En esta fábula un daguerrotipo y una pintura hablan de sus profesiones. La pintura se siente muy orgullosa por su trabajo, dado que cree que solo retrata a los aristocráticos mientras el daguerrotipo hace fotos del vulgo. No obstante, el daguerrotipo replica sus palabras sin sentimientos de inferioridad:

“Juzgas que celebridad / Entre los grandes no adquiero, / Porque no soy verdadero, / Y es porque digo verdad. / Es porque á mentir no acierto, / Y al contemplar su retrato / Se encuentra chato el que es chato / Y sale tuerto el que es tuerto. / Por una inflexible ley / Sin consultar su nobleza, / Trato con igual llaneza / Al pordiosero y al rey.”

Por estos versos, se puede ver que el daguerrotipo no consiente nada el desdén de la pintura al vulgo, ya que a su juicio el pordiosero y el rey son iguales desde el nacimiento. Al contrario, piensa que su cámara recuerda verdaderamente la cara de cada uno en vez de embellecer a la celebridad por su identidad y su riqueza, como lo hace la pintura. En el valor del daguerrotipo, la equidad de las almas humanas no tiene que ver con su posición social o condición económica, en cambio, el respeto a la verdad es más precioso que la mentira por el dinero. A través de este coloquio, Arenal intenta enseñar a los lectores que la clase de una persona no define sus cualidades, y un corazón con virtudes es más importante que apariencias lucidas. La escritora, aunque todavía joven, es influenciada profundamente por el pensamiento ilustrado y las corrientes progresistas de su época, lo cual le ayuda a romper los estereotipos e ideas tradicionales de la sociedad.

Con estas reflexiones sobre la igualdad y la dignidad humana, cuando Arenal empieza a pensar en la reforma moral del pueblo, no critica en primer lugar los defectos de los más necesitados de la sociedad, sino que, como Manzanero indica, “Concepción Arenal no se interesara tanto por la reforma moral del pobre, como por otro lado era habitual entre los intelectuales del momento por los prejuicios aristocratizantes de la época, sino que ella se preocupaba, sobre todo, por la elevación moral del rico”.¹⁷

En *Fábulas en verso*, se halla un ejemplo subrayado en el que Arenal invita a los ricos a meditar moralmente sobre sí mismos, que es la Fábula XXXIX, *El perro hambriento y el harto*. En esta ocasión, un perro callejero hambriento roba un gran lomo de cerdo de una despensa provista, y otro perro, con dueña buena y comida suficiente, crítica que el primero es un perro envilecido. Pero el perro hambriento le contesta francamente su motivación:

“Respondió el otro, no sabe / Lo que puede el hambre añeja. / Al que desde la niñez / La tripa vacía tenga, / No hay cosa que le contenga / Si puede hartarse una vez. / Vicio se llame ó delito / Es mas fácil en verdad, / Sufrir la necesidad, / Que enfrenar el apetito.”

Aunque después de escuchar esta confesión, el harto todavía insiste en el envilecimiento por el crimen de su compañero, pronto su ama muere y se queda sin casa ni comida. Ahora este perro se encuentra en la misma situación de pasar muchos días hambriento, elige tomar la misma acción de su compañero y entiende totalmente la razón, criticándose como necio en el pasado porque “Cuando de males hable / Que yo no sentí primero”. Al contar esta historia, la autora pregunta a sus lectores:

“Tu que asi airado repruebas, / Que acusas con acritud, / Dime, ¿tu austera virtud / Ha sufrido muchas pruebas? / Tu que exiges heroísmo, / Que juzgas con tal rigor, / Fueras acaso mejor / Viéndote en el caso mismo?”.

Con estas palabras, Arenal da sus reflexiones de carácter social que invitan a sus lectores a la autocrítica. Aquí su consejo principalmente se dirige a los ricos, dado que ellos suelen juzgar rigurosamente la cualidad y el comportamiento de los pobres. En el pensamiento arenaliano la responsabilidad social es un elemento básico, que cree que toda la sociedad es responsable de las situaciones de los más necesitados. Por lo tanto, en lugar de lanzar críticas fácilmente, es aconsejable ser tolerante y tratar de entender las razones de los demás. Mediante esta medida, Are-

¹⁷ Manzanero, D., *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023, p. 74.

nal trata “mostrar una lección moral” a las personas con recursos,¹⁸ aludiendo que la sensibilidad humanitaria y la caridad son siempre preferibles al desprecio, como dice al terminar:

“Casi siempre es injusticia / La austera severidad, / Y la dulce caridad / Es casi siempre justicia.”

A través de estos relevantes ejemplos, se puede observar con claridad tanto el estilo literario como los temas principales en *Fábulas en verso*. En estas fábulas los coloquios entre personajes juegan un papel importante para los consejos de enseñanza de la autora, y todos los cuentos se basan en una observación minuciosa de la vida real. Al mismo tiempo, la lengua tiene brevedad en la expresión y la facilidad de entender. En cuanto a las temáticas, aunque se tocan varios puntos diferentes, entre ellas destacan la justicia, la educación, la razón, el dogmatismo irracional, la amistad, las falsas apariencias, la verdad y la idea del bien.¹⁹ Precisamente, la razón y la verdad son las mejores armas contra el engaño y la ignorancia, y la educación es el camino que se debe seguir para mejorar el nivel intelectual y moral de las personas y regenerar la sociedad, dado que para la autora “la cuestión social es en gran parte una cuestión de enseñanza”.²⁰

Con estas fábulas, Concepción Arenal recoge la tríada clásica de los ideales fabulísticos: enseñar, moralizar y formar. Y las ideas claves de la obra como la razón, la verdad y la justicia, todas forman pilares del movimiento liberal en la España del siglo XIX. Simultáneamente, en todos los rincones del libro la luz humanística brilla, con la que la autora muestra su amor y simpatía a las personas marginadas de la sociedad. De manera que no es difícil entender por qué Lacalzada de Mateo comenta la moral de Arenal en dicha obra así: “no era una moral de clase, gremio, ni estamento, sino de humanidad”, resumiendo que “Concepción Arenal mostraba con estas fábulas haber interiorizado los principios ilustrado-liberales que se habían difundido mediante el doctrinarismo de los años treinta y comienzos de los cuarenta desde las academias y ateneos”.²¹

Después de analizar con detalle el contenido y los temas de *Fábulas en verso*, parece natural asociar las ideas de esta obra con las obras posteriores de Arenal, dado que los hilos conductores en el pensamiento arenaliano se encuentran desde su primera obra publicada hasta el final de su vida.

¹⁸ Pérez Montero, M. E., “Concepción Arenal en la literatura española”, en *El derecho entre concepciones sistemáticas y visiones literarias: Principios del Derecho V*, Madrid, Dykinson, 2019, p. 424. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk8vzrn.14>

¹⁹ *Ibidem*, p. 424.

²⁰ Arenal, C., *Volumen XI. La instrucción del pueblo. Obras completas de Doña Concepción Arenal*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1896, p. 10.

²¹ Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social, op. cit.*, p. 81.

Un ejemplo ineludible es su obra más famosa, *El Visitador del Pobre* (1860), en la cual analiza la cuestión de la pobreza con su simpatía sincera y caridad profunda a los pobres. Como se puede ver en *El perro hambriento y el harto*, Arenal cree que los males de los pobres como crimen, suciedad y miopía no son totalmente culpa suya, sino que son resultados casi inevitables en sus desgraciadas circunstancias. En la fábula, el perro hambriento no tiene otra opción que robar un lomo de cerdo por su hambre, y con este cuento Arenal espera que sus lectores puedan entender más y mejor los comportamientos de otras personas. En *El Visitador del Pobre*, la escritora da consejos similares: “Seamos razonables y justos, y en vez de afirmar con acritud: «¡El Pobre es descuidado!», digamos solamente: «¡Es bien difícil que la miseria no lleve en pos de sí la suciedad y el descuido!»”.²² En consecuencia, para Arenal las cualidades necesarias para visitar con fruto al pobre primero consisten en la caridad, es decir, amor, calma y tolerancia hacia otras personas, junto con otros caracteres importantes como dulzura, firmeza y exactitud. En el libro *El pauperismo* (1885) centra su discusión otra vez sobre las cuestiones de los pobres.

Además de los pobres, los delincuentes son otro grupo marginado de la sociedad. Por un lado, como se ha dicho, *El perro hambriento y el harto* muestra que es necesario entender el movito de los delincuentes. Por otro lado, en la Fábula sobre el perro y el gato, Arenal presta atención al dolor y la necesidad de los criminales, con el objetivo de ayudar a educarlos de nuevo y cambiar sus ideas viciosas. Durante su vida escribe muchos textos sobre este tema del sistema penal y penitenciario, incluyendo *Cartas a los delincuentes* (1865), *Estudios penitenciarios* (1877), *El visitador del preso* (1891), etc. Con estas obras ella juega su papel de especialista jurídica y penalista, dedicándose a reformar el sistema penitenciario existente en España con el fin de crear un ambiente más adecuado en las cárceles para administrar y educar a los prisioneros.

Tanto por el espíritu de caridad hacia los necesitados, como por conocer que las raíces de los problemas sociales como el pauperismo y la delincuencia se hallan en toda la sociedad y son muy difíciles de cambiar a corto plazo, Arenal intenta utilizar su propia manera de ayudar a los marginados y de dar atención humanitaria. Por esta razón crea su obra magna *La beneficencia, la filantropía y la caridad* (1861), en la cual plantea los remedios benéficos para resolver una porción de los problemas sociales. Esta obra le ayuda a ser la primera mujer en ganar el premio de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. En *Fábulas en verso* Arenal ya empieza a expresar sus ideas germinales sobre la responsabilidad social: las personas desfavorecidas

²² Arenal, C., *Volumen I. El visitador del pobre. Obras completas de Doña Concepción Arenal*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1894, p. 78.

no tienen más opciones que delitos o malos hábitos debido a sus circunstancias, por eso su ambiente debe encargarse de ayudarlas. Y en *La beneficencia, la filantropía y la caridad* escribe con claridad este pensamiento: “la lógica y el sentimiento sacan esta imprescindible consecuencia: Es un deber de la sociedad procurar a los desvalidos la mayor suma de bien posible”.²³ A través de las obras y actividades sobre la beneficencia, Arenal trata de evitar así un pueblo gangrenado por el egoísmo, donde los más vulnerables deban confiar su suerte a la caridad, para lo cual era preciso movilizar en la sociedad una voluntad solidaria suficiente para cambiar el orden de las cosas, y mantener vigilante y activa la parte ineludible de responsabilidad social que corresponde a la Beneficencia.²⁴

Por todos los estudios que se han realizado en este artículo, se es capaz de conocer el humanismo liberal de Arenal en su estado germinal, lo cual ya tiene su embrión inicial en *Fábulas en verso*. Como Pérez Montero indica, en este libro, los hilos conductores son la razón, la verdad, la educación y la justicia, pilares estos indispensables y permanentes en toda su obra.²⁵ Este pensamiento tiene mucho que ver con la circunstancia y la formación de Arenal, las cuales le ayudan a absorber ideas de corrientes y fuentes muy diversas. No obstante, no se puede ignorar que el factor decisivo es su propio carácter personal: por un lado, ella siempre tiene el amor, la tolerancia y la caridad hacia los humanos necesitados, es decir, la pasión humanitaria; por otro lado, destaca su espíritu de lucha contra las injusticias y las tradiciones, en las palabras de Manzanero, “ella poseyera ese deseo de libertad reflexiva y de emancipación de la tutela del poder conservador e intransigente y que mantuviera en todo momento ese espíritu tan independiente e inaudito en una mujer de su época”.²⁶

En conclusión, en su primera obra publicada, Concepción Arenal muestra que ya ha heredado el espíritu liberal de su padre Ángel de Arenal, el guerrero del liberalismo. Simultáneamente, por su propia cuenta ha interiorizado las ideas ilustradas y progresistas tanto de España como de toda Europa, y desarrolla su humanismo con los pilares básicos incluyendo justicia, moral y derecho, en los cuales va a insistir durante toda su vida.

²³ Arenal, C., *Volumen II. La beneficencia, la filantropía y la caridad. Obras completas de Doña Concepción Arenal*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1894, p. 83.

²⁴ Manzanero, D., *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, op. cit., p. 37.

²⁵ Pérez Montero, M. E., “Concepción Arenal en la literatura española”, en *El derecho entre concepciones sistemáticas y visiones literarias: Principios del Derecho V*, op. cit., p. 423.

²⁶ Manzanero, D., *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, op. cit., p. 41.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS / REFERENCES

- Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. Tomo IV. Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- Alange, M. C., *Concepción Arenal 1820-1893. Estudio biográfico documental*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- Arenal, C., *Fábulas en verso: originales*, Madrid, Imprenta de Tomás Forlanet, 1851.
- Arenal, C., *Obras completas de Doña Concepción Arenal*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, n.d.
- Blanco, C., “La escritora de lo bueno por conocer”, en García Rubio M. P. y Méndez García J. F. (eds.), *Concepción Arenal: a conciencia da razón*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2020, pp. 50-65.
- Caballé, A., *Concepción Arenal: La caminante y su sombra*, Penguin Random House Grupo Editorial España, 2018.
- Lacalzada de Mateo, M. J., *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012.
- Manzanero, D., *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023.
- Manzanero, D., “La impronta krausista en el legado arenaliano: anverso y reverso de un mismo fenómeno regeneracionista”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 80, N° 307, 2024, pp. 41-66.
- Pérez Montero, M. E., *Revisión de Las Ideas Morales y Políticas de Concepción Arenal*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Pérez Montero, M. E., “Concepción Arenal en la literatura española”, en *El derecho entre concepciones sistemáticas y visiones literarias: Principios del Derecho V*, Madrid, Dykinson, 2019, pp. 413–442. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk8vzrn.14>
- Salillas, R., Azcárate, G. de, y Moguel, S., *Doña Concepción Arenal en la ciencia jurídica, sociológica y en la literatura*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1894.
- Salillas, R., *Inspiradores de doña Concepción Arenal: conferencia de Rafael Salillas: Sesión del 17 de enero de 1920*, Madrid, Reus, 1920.

Suárez, J. N., “Prólogo: la aventura de España”, en *El Pensamiento español en el siglo XIX: los precedentes del pensamiento español contemporáneo*, Murcia, Nausícaä, 2004.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 325-342



Carl Schmitt on Vitoria or how to relate to the classics

*Carl Schmitt sobre Vitoria o
cómo relacionarse con los clásicos*

FRANCISCO CASTILLA URBANO

francisco.castilla@uah.es
(Universidad de Alcalá)

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 343-380



Recibido: 15/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Hace más de cuarenta años que Umberto Eco distinguió entre interpretación y uso de un texto. Las interpretaciones podían ser múltiples, pero todas remitían al texto. El uso, en cambio, se servía del texto para crear su propio discurso autónomo. Este artículo pretende demostrar que, a pesar de las afirmaciones de Carl Schmitt en *El Nomos de la tierra* sobre la frecuencia con la que se han usado interesadamente las ideas de Francisco de Vitoria, en realidad, la que está lejos de considerar su pensamiento de acuerdo con los requisitos de la interpretación señalados por Eco es su propia investigación.

Palabras clave: Carl Schmitt, Francisco de Vitoria, interpretación, uso, contexto.

Abstract

More than forty years ago Umberto Eco distinguished between interpretation and use of a text. The interpretations could be multiple, but they all referred to the text. Use, on the other hand, used the text to create its own autonomous discourse. This article aims to demonstrate that, despite Carl Schmitt's statements in *The Nomos of the Earth* about the frequency with which the ideas of Francisco de Vitoria have been used interestedly, in reality, he is far from considering his thought in accordance with the requirements of interpretation indicated by Eco is his own research.

Keywords: Carl Schmitt, Francisco de Vitoria, interpretation, use, context.

1. Introducción

Hace más de cuarenta años que Umberto Eco distinguió entre interpretación y uso de un texto¹. Para el semiólogo italiano, la diferencia fundamental entre ambas formas de acercamiento a la escritura consistía en que las interpretaciones podían ser múltiples, pero todas remitían al texto. El uso, en cambio, se servía del texto para crear su propio discurso autónomo. Aunque Eco se refería a escritos literarios de manera generalizada, puede considerarse que la distinción es válida para el análisis filosófico que, en mayor o menor medida, se aproxima también a uno de estos modelos, que se pueden considerar como tipos ideales². De inicio, a ninguno de ellos se le debería otorgar más o menos importancia y su trascendencia, aunque distinta en cada caso, tampoco es mayor ni menor. Pero quien opta por una de las dos alternativas debe tener claro lo que ha escogido y las exigencias a las que debe someterse. En la primera opción, la interpretación es una conjetura sobre el texto cuya validez se prueba mediante la correspondencia con este. En la segunda, la libertad se impone y lo que debe ser valorado no es la relación con el original sino el nuevo texto resultante.

La aproximación de Carl Schmitt al pensamiento de Francisco de Vitoria en *El Nomos de la tierra*, aunque era casi medio siglo anterior a la distinción de Eco, no dejaba de reflejar algo que iba en su dirección, a saber, que las influyentes elecciones *De indis* y *De iure belli*, “también han sido interpretadas de modo erróneo en muchos casos y utilizadas de maneras distintas”³.

Es muy probable que el verdadero sentir de Schmitt sobre la bibliografía vitoriana fuera más allá de esta afirmación. En lo que estaba destinado a ser un comentario privado, se expresó con una mayor contundencia: “Según mis experiencias hasta el momento, nueve de cada diez escritos actuales sobre Vitoria resultan ser un desvergonzado timo, pura baratija vista desde el punto de vista científico, mísero

¹ Eco, U., *Lector in fábula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Editorial Lumen, 1993 (1979), pp. 85-87; *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Editorial Lumen, 1992 (1990), pp. 39-40; *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge University Press, 1997 (1992).

² Castilla Urbano, F., “Teoría y práctica de la historia de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, 32 (2), 1999, pp. 97-125.

³ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, CEC, 1979, p. 97.

gregarismo”⁴. Sin necesidad de adoptar esta valoración extrema, la reiterada alusión de Schmitt a los errores de interpretación de los textos vitorianos, a su *uso* por otros autores, no debería sorprender en exceso⁵. Existe una amplia tradición en la que son más numerosas las lecturas de Vitoria que han servido para la exposición de lo que interesaba a sus comentaristas que para explicar el contenido de sus escritos. Nunca está de más la conciencia del presentismo, el anacronismo y la descontextualización e incluso no viene mal una llamada a superar algunas de sus denuncias⁶. Sin embargo, todavía hoy, en un mundo mucho más sensible a estos errores historiográficos, sigue siendo una constante que se entiendan las palabras del dominico más en términos del presente de sus intérpretes que desde las ideas de la época en la que le tocó vivir.

Lo llamativo es que Schmitt denunciara esos usos, porque su acercamiento a Vitoria no era ajeno a esa forma de análisis. Intentaré demostrar en lo que sigue que, a pesar de sus afirmaciones sobre la frecuencia con la que se han usado interesadamente las ideas del dominico, en realidad, la que está lejos de considerar su pensamiento de acuerdo con los requisitos de la interpretación señalados por Eco es su propia investigación. Esta carece, en numerosos sentidos, de una correspondencia coherente con los textos de Vitoria e incluso con los de otros autores de aquel período que cita. Solo cabe, por tanto, considerar su aproximación como un ejemplo de uso de aquellos o, como dijo su primer crítico, alguien que “está falsificando el sentido de las Relecciones”⁷.

2. Carl Schmitt sobre Vitoria

En 1945, Carl Schmitt fue apartado de la enseñanza y nunca más pudo impartir clases en una universidad alemana. Dos años después, tras pasar por varios campos de internamiento y una breve estancia en prisión en Núremberg, fue liberado. Aunque consideró que su estancia en lo que denominó “campos de concentración”⁸ era fruto de una situación de indefensión, nada tuvo que ver esta experiencia con la que habían sufrido millones de personas durante la guerra y sobre la que nunca

⁴ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, edición de G. Geisler y M. Tielke, edición española de D. González Romero, traducción de F. González Viñas, Sevilla, El Paseo, 2021, p. 217.

⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 102, 107, 117-121, 123-124 y 132-133.

⁶ Koskeniemi, M., “Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law”, *Rechtsgeschichte – Legal History*, 22, 2014, pp. 119-38, <http://dx.doi.org/10.12946/rg22/119-138>.

⁷ Heydte, F. A. von der, “Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes: Eine Entgegnung”, *Die Friedens-Warte*, 49 (4/5), 1949, pp. 190-197 (194).

⁸ Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, edición de J. A. Pardos, traducción de Ánima Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2010, pp. 21, 22, 26 y 68.

manifestó su desacuerdo. Con la fundación de la República Federal de Alemania (23.5.1949) pudo publicar de nuevo y, aunque su pasado nacionalsocialista le perseguió y su capacidad de atracción nunca fue la misma que antes de la guerra, siguió gozando de cierto prestigio. Durante los años cincuenta comenzó a conquistar a jóvenes seguidores, pero estos aumentarían en número y, sobre todo, en diversidad ideológica a partir del último cuarto de siglo. La atracción que la crítica schmittiana del liberalismo ejerce en el presente en pensadores y activistas considerados progresistas no solo sorprende, sino que lleva a plantearse si todos ellos se sienten capaces de segregarse de esa crítica la oscura teología y el profundo conservadurismo en el que se envuelve⁹.

En España esa influencia se mantuvo en igual o mayor medida que antes y durante la II Guerra Mundial, en la que no faltaron visitas y conferencias por todo el país. Con el régimen político imperante desde la Guerra Civil, muchos de quienes le habían conocido con anterioridad a la derrota alemana gozaban en ese momento de autoridad académica o política desde donde favorecer la difusión de sus ideas.

A falta de otro dato, hay que suponer que la relación de Schmitt con la obra de Francisco de Vitoria se inició en 1941, cuando fue obsequiado por Antonio de Luna, director del Instituto Francisco de Vitoria, con los tres volúmenes de la edición del P. Luis G. Alonso Getino de las *Relecciones*¹⁰. Un año después aparece una breve mención de este en *Tierra y Mar*:

“Algunos frailes, como el teólogo español Francisco de Vitoria, en sus lecciones sobre los indios, expusieron que el derecho de los pueblos sobre su suelo es independiente de sus creencias religiosas y defendieron, con asombrosa franqueza, los derechos de los indios. Ello no varía en un punto el aspecto histórico general de la conquista europea”¹¹.

En 1943, en Salamanca, Schmitt alude de nuevo al dominico, pero esta vez para relacionarlo con “la propaganda cultural [de] los americanos” y, en concreto, con James Brown Scott¹². En 1944 imparte la conferencia “Francisco de Vitoria y la historia de su fama”, en la Facultad de Derecho de Lisboa el 19 de mayo, en la de Granada el 27 y en el Instituto Francisco de Vitoria de Madrid el 2 de junio¹³. Siguió trabajando sobre el dominico. El 4 de octubre de 1947 se plantea en el *Glossarium*: “¿Qué será de mi gran tema ‘Fr. De Vitoria y la desteologización del

⁹ Lillo, M., *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Barcelona, Debate, 2004, pp. 59-80.

¹⁰ Saralegui, M., *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta, 2016, p. 38.

¹¹ Schmitt, C., *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007, p. 59.

¹² Schmitt, C., “Relación de la jornada a España del 28 de mayo al 11 de junio de 1943”, *Empresas Políticas*, 14/15, 2010, pp. 247-251 (249).

¹³ Schmitt, C., “Relación de la jornada del Consejero de Estado Dr. Carl Schmitt a España y Portugal (mayo-junio de 1944)”, *Empresas Políticas*, 14/15, 2010, pp. 253-258 (253 y 255).

derecho internacional?”¹⁴. Su obra más importante en la posguerra, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum* (1950), incluía la conferencia de 1944 como un capítulo, pero con otro título. Se publicó en español antes de editarse con el libro, en traducción de Antonio Truyol¹⁵, uno de los mejores conocedores de la obra del dominico, que años después fue benévolo al manifestar: “Su análisis requeriría un artículo aparte. Nuestros puntos de vista en la materia no eran siempre coincidentes”¹⁶. Una edición anónima en alemán que le precedió fue la criticada por Heydte¹⁷.

En España, durante los años cuarenta, la obra del dominico estaba siendo objeto de un amplio debate iniciado algunos años antes, pero intensificado desde 1936, para presentar sus ideas sobre la guerra justa como afines a las circunstancias que habían culminado con la instauración de la dictadura del general Franco¹⁸. En *El Nomos de la Tierra*, Schmitt daba su aprobación a las obras que entre 1937 y 1942 había publicado Teodoro Andrés Marcos¹⁹, al que había conocido en 1943²⁰. Con su publicación respondía a la pregunta que se hacía en 1947, “¿Puede carecer de importancia y haber sido infructuoso mi contacto con don Teodoro Andrés?”²¹.

Los escritos del catedrático de Derecho Canónico de la Universidad de Salamanca, empeñados en demostrar contra toda evidencia que no había habido ninguna oposición por parte de Carlos V a las elecciones sobre los indios de Vitoria, ni siquiera favorecían muchas de las afirmaciones mantenidas por Schmitt en su libro. A pesar de ello, sus manifiestas simpatías²² hay que verlas, más que en relación con

¹⁴ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 33 (4.10.47).

¹⁵ Schmitt, C., “La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo (Francisco de Vitoria)”, *Revista Española de Derecho Internacional*, II, 1949, pp. 13-46.

¹⁶ Truyol Serra, A., “Mis recuerdos de Carl Schmitt”, en D. Negro Pavón, coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1996, pp. 411-24 (422).

¹⁷ Benoist, A. de (Ed.), *Carl Schmitt - Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Berlin, Akademie Verlag, 2003, p. 96, B206.

¹⁸ Diego Carro, V., *La verdad sobre la guerra española*, Zamora, Tipografía Comercial, 1937; Menéndez-Reigada, I. G., O. P., *La guerra nacional española ante la Moral y el Derecho*, s. I. [Salamanca], Imprenta Comercial Salmantina, 1937; Martín Retortillo, C., *Razones jurídicas de esta guerra*, Huesca, Campo y Cía., 1937 y *Nuestra guerra según el Padre Vitoria*, Huesca, Camilo Aubert, 1938; Álvarez Gendín, S., *Teoría sobre la resistencia al poder público. El caso español*, Oviedo, Vda. de Flórez, 1939; Gascón y Marín, J., en la «Introducción» a su *Derecho Administrativo Nacional. Resumen ordenado por materias*, C. Bermejo, Madrid, 1939, sostuvo ideas similares; Castro Albarrán, A. de, *El derecho al alzamiento*, Salamanca, s. n., 1941, se había anticipado en 1934 (*El derecho a la rebeldía*); alude a ello Rasilla del Moral, I. de la, “Francisco de Vitoria’s Unexpected Transformations and Re-Interpretations for International Law”, *International Community Law Review*, 25, 2013, pp. 18-19.

¹⁹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, op. cit., pp. 99, 107 y 121, aludiendo a Andrés Marcos, T., *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, Salamanca, Imprenta Comercial Salmantina, 1937; *Más sobre Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*, Salamanca, Imprenta Comercial Salmantina, 1939; *Final de Vitoria y Carlos V*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1942.

²⁰ Schmitt, C., “Relación de la jornada a España del 28 de mayo al 11 de junio de 1943”, op. cit., pp. 248-9.

²¹ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 33 (4.10.47).

²² *Ibid.*, p. 30 (3.10.47).

sus tesis sobre Vitoria, vinculadas a las críticas puntillosas que realizaba a Camilo Barcia Trelles y al estadounidense James Brown Scott²³.

Menos de cuatro meses después de iniciarse la Guerra Civil española, el 10 de noviembre de 1936, Teodoro Andrés fue nombrado vocal de la Comisión para la Depuración del Personal Universitario que el 10 de abril de 1937 incoó expediente a Camilo Barcia. La Comisión, de la que Teodoro Andrés fue cesado el 23 de julio de 1938, provocó con su propuesta que el 18 de abril de 1939 la Comisión Superior Dictaminadora suspendiese a Barcia de empleo y sueldo por dos años, le trasladara forzosamente de la Universidad de Valladolid, le prohibiera solicitar cargos vacantes durante cinco años y le inhabilitara para el ejercicio de cargos directivos y de confianza en instituciones culturales y de enseñanza. No hay que descartar que se debieran a Teodoro Andrés las críticas de la Comisión Depuradora a las conferencias de Barcia “en las que parecía atacar el imperialismo de Carlos V y la doctrina de Francisco de Vitoria”²⁴, figurando entre “aquellos que, apareciendo intelectualmente como científicos puros, afectivamente como grandes equilibrados y en su exterior docencia como ecuanímenes e imparciales, embebieron sus enseñanzas en aquel espíritu acatólico, antinacional y antijerárquico”²⁵. Barcia, además, quizá por serlo su hermano Augusto, político republicano exiliado, fue acusado de masón por el Estado Mayor del Ejército nacional. Para su fortuna, los amigos de Barcia bien situados en el nuevo régimen (José de Yanguas Messía, Francisco Gómez-Jordana Souza y Pedro Sainz Rodríguez) facilitaron su vuelta a la cátedra en la Universidad de Santiago de Compostela²⁶, donde conoció a Schmitt, y donde se encontraba dando clases antes de que se diera su orden de traslado²⁷.

El jurista alemán, que mencionaba con un rebuscado elogio a Barcia²⁸, mantuvo unas relaciones correctas con este, pero era consciente de que sus respectivas concepciones del pensamiento de Vitoria diferían considerablemente. Barcia, aunque también disentía de los planteamientos de Scott²⁹, cuya crítica constituía una de las

²³ Andrés Marcos, T., *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, op. cit., pp. 9-19 y 124-5.

²⁴ Cebreiros, E., “Barcia Trelles, Camilo”, en *Diccionario de Catedráticos españoles de Derecho (1847-1984)*, en <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14143> (2.4.2024).

²⁵ Claret Miranda, J., *El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 134.

²⁶ Barcia Trelles, C., “Mi amigo Pepe Yanguas”, *Revista Española de Derecho Internacional*, 25 (1/4), 1972, pp. 19-28 (21).

²⁷ Claret Miranda, J., *El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*, op. cit., p. 184.

²⁸ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 122: sus conferencias “en la Académie de Droit International de La Haya (*Recueil des Cours*, tomo 17, 1927) representan la irrupción más fuerte en la opinión pública mundial”.

²⁹ Gamarra, Y., “On the Spanish Founding Father of Modern International Law: Camilo Barcia Trelles (1888–1977)”, en Beneyto, J. M^a, and Corti Varela, J., Editors, *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Netherland. Springer, 2017, pp. 95-115; Amorosa, P., *The American Project and*

razones de ser de *El Nomos de la Tierra*, estaba mucho más cerca del liberalismo de aquel que del extremo conservadurismo de Schmitt.

En España, durante los años cuarenta, salvo alguna más que meritoria excepción, tanto dentro como fuera de la universidad, el discurso predominante sobre el pensamiento de Vitoria iba asociado a la constitución de un imperio español y a la cristianización de los aborígenes americanos. En aquel tiempo el abordaje más erudito de estos asuntos por el dominico y sus seguidores fue obra de otro dominico, el P. Venancio Diego Carro³⁰. Schmitt, más interesado en sus propias querellas sobre la legitimidad histórica que en el pensamiento de Vitoria³¹, ni siquiera lo mencionaba.

La conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte de Vitoria en 1946 también brindó oportunidades adicionales para su ensalzamiento, aunque no todo lo que se publicó tuvo esa intención apologética³². Con ese trasfondo, el tratamiento del pensamiento de Vitoria por un jurista extranjero de prestigio, aunque repudiado por buena parte de la comunidad académica internacional en ese momento, era bien recibida y promovida en una España donde todavía tenía influentes amistades.

the Politics of History: James Brown Scott and the Origins of International Law, Doctoral dissertation. University of Helsinki, 2018 (*Rewriting the History of the Law of Nations: How James Brown Scott Made Francisco de Vitoria the Founder of International Law*, Oxford University Press, 2019, DOI: 10.1093/oso/9780198849377.001.0001); Beneyto, J. M., “Camilo Barcia Trelles on Francisco de Vitoria: At the Crossroads of Carl Schmitt’s *Grossraum* and James Brown Scott’s ‘Modern International Law’”, *The European Journal of International Law*, 31 (4), 2020, pp. 9-19; Lesaffer, R., “The Cradle of International Law: Camilo Barcia Trelles on Francisco de Vitoria at The Hague (1927)”, *The European Journal of International Law*, 31 (4), 2020, pp. 1451-1462 (1461), doi:10.1093/ejil/chab002; Scarfi, J. P., “Camilo Barcia Trelles on the Meaning of the Monroe Doctrine and the Legacy of Vitoria in the Americas”, *European Journal of International Law*, XX, 2021, pp. 1-13, doi:10.1093/ejil/chab003; Andrés García, M., “Camilo Barcia y el panamericanismo: reflexiones durante el Directorio (1923-1928)”, *Boletín Americanista*, LXXII (2, 85), 2022, pp. 79-100, DOI: 10.1344/BA2022.85.1015.

³⁰ Diego Carro, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, CSIC, 1944, 2 vols.

³¹ Mehring, R., “Savigny or Hegel? History of Origin, Context, Motives and Impact”, en Armin von Bogdandy, Reinhard Mehring and Adeel Hussain [Hrsg.], *Carl Schmitt’s European Jurisprudence. Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*. Herausgegeben von der Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften e.V., vertreten durch Prof. Dr. Armin von Bogdandy und Prof. Dr. Anne Peters. Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2022, pp. 65-86 (83).

³² D’Ors, Á., “Francisco de Vitoria, intelectual”. Conferencia pronunciada el 16 de septiembre de 1946, *Revista de la Universidad de Oviedo*, 8, 1947, pp. 115-133; Barcia Trelles, C., y otros, *Francisco de Vitoria: (MDXLVI-MC-MXLVI)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1947; Barcia Trelles, C., “Francisco de Vitoria en 1946”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 7, 1947, pp. 7-42; Beltrán de Heredia, V., y otros, *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546-1946)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1946; VV.AA., *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho Internacional Moderno*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946; Truyol y Serra, A., “Prémises philosophiques et historiques du ‘Totius Orbis’ de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 7, 1947, pp. 179-201 y *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Selección de textos, con introducción y notas, Madrid, Cultura Hispánica, 1946; Yanguas Messía, J. de, y Bullón y Fernández, E., *IV centenario de Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, Instituto de España, 1946.

Lo primero que atrae la atención de lo que Carl Schmitt escribe sobre Vitoria es la ambivalencia de sus alusiones. Por este motivo se ha querido ver en *El Nomos de la Tierra* dos conjuntos heterogéneos de textos, el capítulo específico sobre Vitoria y las afirmaciones sobre su pensamiento dispersas al hablar sobre autores como Grocio y Pufendorf. Se supone que ambos estarían escritos en momentos diferentes y serían “poco compatibles los unos con los otros”³³. En realidad, no hay que recurrir a esta especulación sin mayor fundamento para explicar, más que las incompatibilidades, las contradicciones existentes. Sin salir del capítulo dedicado a Vitoria, se aprecia ya ese doble lenguaje de Schmitt en relación con su pensamiento.

Su texto comienza atribuyendo a las elecciones del dominico una serie de rasgos que permiten considerarlo “moderno”, más que medieval: “La primera impresión que las Elecciones causan al lector de hoy es la de una extraordinaria imparcialidad, objetividad y neutralidad, de tal modo que la argumentación ya no muestra un carácter medieval, sino «moderno»”³⁴. Aquí “moderno” no expresa solo una clasificación cronológica sino una valoración política positiva: a pesar de que su pensamiento parte de la admiración por algunos supuestos medievales, para Schmitt lo moderno supera a lo medieval, caído en la obsolescencia.

Una de las paradojas en un texto lleno de ellas, es que, en el mismo capítulo, una de las principales acusaciones que Schmitt formula contra el pensamiento de Vitoria es la de ser medieval, pero sin ni siquiera serlo en la medida suficiente como para mantener los supuestos ideológicos que el alemán atribuye a aquel período histórico: por una parte, “Francisco de Vitoria pertenece, a pesar de toda su neutralidad, objetividad y humanidad, a la Edad Media cristiana y no a la época del Derecho de Gentes moderno e interestatal”³⁵; por otra parte, Schmitt acusa al dominico de un doble alejamiento del Medievo, por no considerar a Europa “el centro de la tierra que determina las medidas, y [por]que Vitoria ya no reconoce la ordenación del espacio de la Respublica Christiana medieval, con su diferenciación entre el suelo de pueblos paganos e infieles”³⁶. Con ello Schmitt no solo quiere señalar que el maestro salmantino queda relegado frente a otros autores más actuales, pues, al fin y al cabo, no deja de ser un “medieval”, sino que sus ideas no alcanzan a mantener de manera adecuada lo que considera que son las valoraciones predominantes en aquel tiempo.

Esta contradictoria valoración del pensamiento de Vitoria será una constante del trabajo de Schmitt. Por un lado, otorga cierto reconocimiento al dominico, pero,

³³ Jouin, C., “Carl Schmitt lecteur de Vitoria”, *Agora*, 1, 2017, pp. 63-83 (64).

³⁴ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 97.

³⁵ *Ibid.*, p. 127 y véase pp. 124-5. 131 y 132.

³⁶ *Ibid.*, p. 105.

por otro, estima que no alcanza a compartir lo que considera que son las ideas adecuadas, esto es, la teoría que su ensayo defiende³⁷:

“Vitoria obtiene su resultado, o sea la posible justificación de la Conquista española, a base de argumentaciones generales del derecho de guerra, sin discriminación de los bárbaros o de los no-cristianos como tales. Con ello se aproxima al concepto de guerra no-discriminatorio del nuevo Derecho de Gentes interestatal. Pero no desarrolla jurídicamente esta posición para convertirla en una nueva teoría del *iustus hostis*, como lo hace por ejemplo Alberico Gentili, sino [que] se apoya únicamente, para motivar la no-discriminación, en las consideraciones generales de la teología moral cristiana de la Edad Media acerca del *bellum iustum*”³⁸.

La ambivalencia moderno-medieval de Vitoria no era, por lo demás, la única que resaltaba Schmitt. También se repetía en los atributos que empleaba. Lo que parecía ser un elogio hacia lo escrito por Vitoria, su “extraordinaria imparcialidad, objetividad y neutralidad”, pronto se descubría como una fuente de dificultades, cuando no de reproches. Para advertirlo basta recordar los múltiples sentidos, todos ellos entre la negación y la reprobación, que otorgaba al término “neutralidad”³⁹ (y “objetividad”). Sobre ello se consideró obligado a una serie de lecturas: “Debería aprovechar este tiempo para hacerme una idea más clara sobre esas neutralizaciones humanistas, [y] solo entonces estaría madura mi interpretación de Vitoria”⁴⁰.

Refuerza la primera afirmación señalando poco después que los títulos no legítimos y los legítimos “son analizados con minuciosidad distinta, pero con la misma objetividad”⁴¹. Esta cualidad se aplica para decir que su estudio por Vitoria no muestra inclinación alguna a favor o en contra de unos y otros, en lo que insiste a continuación: “En el curso de la argumentación acerca de los demás temas se confirma esta impresión de una completa objetividad y neutralidad”. Se aleja, no obstante, del pretendido elogio cuando dice que “este «homo» triple tiene un sonido algo tautológico y neutralizante”⁴². Schmitt alude con ello a la expresión vitoriana *homo homini homo*⁴³, que el dominico utiliza para rechazar la afirmación de la *Assinaria* de Plauto, después utilizada por Hobbes, de que el hombre es un lobo para el

³⁷ López García, J. A., “La presencia de Carl Schmitt en España”, *Revista de Estudios Políticos*, 91, 1996, pp. 139-68 (148).

³⁸ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 128.

³⁹ Schmitt, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres comentarios*, versión de R. Agapito, Madrid, Alianza, 2009.

⁴⁰ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 120 (10.2.48), y véase p. 221 (7.7.48).

⁴¹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 97-8.

⁴² *Ibid.*, p. 101.

⁴³ Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, edición de L. Pereña, CHP-CSIC, Madrid, 1967, p. 82.

hombre⁴⁴. Finalmente, aunque no sea fácil adivinar qué hay de malo en una generalización solo por serlo, se desprende que ante los atributos citados debería adoptarse una cierta precaución: “La objetividad y neutralidad aparentemente ilimitadas de Vitoria, que se revelaban en sus extensas generalizaciones, tenían que provocar y fomentar, en consecuencia, generalizaciones aún más extensas”⁴⁵.

Antes de desvelar estas extensas generalizaciones derivadas del pensamiento de Vitoria, que para Schmitt suponen un error, recurre a explicarlo mediante el ejemplo del descubrimiento: este representaba el verdadero título jurídico para la época y, sin embargo, para Vitoria no constituye un título legítimo para la adquisición de un mundo nuevo. Por eso, la objetividad que de inicio podía pasar por una forma deseable de acercamiento al asunto tratado, se desvela al fin como una carencia al introducir Schmitt su ejemplo de manera completa:

“Tampoco habla Vitoria de que los descubridores y conquistadores españoles, con su gran devoción, llevaban consigo la imagen de la Virgen Inmaculada y Madre de Dios como imagen sagrada de sus hazañas históricas. La objetividad ahistórica del escolástico llega en este aspecto hasta el extremo de que ignora totalmente no sólo esta imagen cristiano-mariana, sino también el concepto humanitario, tan cargado de historia según el criterio moderno, del «descubrimiento». En el sentido moral, el Nuevo Mundo no es, para él, nuevo en modo alguno, y los problemas morales que implica son superados con los conceptos y medidas inalterables de su sistema de razonamiento escolástico”⁴⁶.

En otro contexto la primera parte de este párrafo habría que situarla en el ámbito de la anécdota y no debería merecer más atención, pero Schmitt, además de elevarla a categoría⁴⁷, la ha presentado con anterioridad como un rasgo estereotipado del carácter hispano: “El siglo XVI aún era demasiado profundamente cristiano, sobre todo los españoles con su devoción mariana y su veneración de la imagen de la Virgen Inmaculada y Madre de Dios”⁴⁸. Es posible que este comentario agradara a algunos de sus lectores, pero provoca cierta perplejidad que se dé relevancia a semejante característica, más pintoresca que decisiva en relación con el asunto tratado y las circunstancias en que lo dio a conocer Vitoria: un análisis de la conquista enunciado en una ceremonia académica. Por otra parte, si se toma en sentido literal y se considera solo desde la perspectiva de la devoción, sorprende que pueda echarse de

⁴⁴ Plauto, *Comedias I. La comedia de los asnos*, edición de M. González-Haba, Madrid, Gredos, 1992, p. 138, que no traduce ni el título de la comedia ni la expresión de esa forma.

⁴⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 103.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁷ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 33 (4.10.47): “La gran perspectiva de una empresa mariana, la mayor obra histórica desde la Edad Media”.

⁴⁸ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 100.

menos su mención por un dominico reformado como Vitoria, que había escrito su estudio en el convento de San Esteban de Salamanca y que fue practicante durante toda su existencia de una forma de vida de la más estricta observancia dentro de su Orden⁴⁹.

Las características del pensamiento del dominico señaladas de inicio, su ya reiterada “extraordinaria imparcialidad, objetividad y neutralidad”, se convierten definitivamente en un reparo más que en un mérito, frente a lo que parecía dejar entrever su primera enunciación: “A pesar de ser expresada únicamente con respecto al título jurídico de la *occupatio*, esta afirmación suena hoy para nosotros como una agudización demasiado abstractamente neutral, indiferente y por lo tanto ahistórica”⁵⁰.

Es difícil saber qué se quiere decir de un texto cuando se afirma su ahistoricidad. Más si, como es el caso, ha ejercido un enorme influjo desde que fuera enunciado⁵¹. Sin desmerecer otras reelecciones del dominico, la *De indis*, sobre todo, es considerada por intérpretes de muy distinto signo ideológico y por distintos motivos, un escrito de planteamientos renovadores para su época. Su inclusión en antologías de textos históricos es habitual⁵². En realidad, lo que Schmitt le reprocha a Vitoria, su carencia de “argumentaciones históricas”, su “falta de toda visión de la historia”, o que “sólo analiza títulos jurídicos y argumentaciones como tal, pero no los aplica a circunstancias concretas”, se resume en que no otorga un papel preponderante a los europeos sobre el resto de los pueblos que estaban siendo conocidos en este momento: “parece deducirse que Europa ya no es para Vitoria el centro de la tierra que determina las medidas”⁵³.

Una segunda razón para justificar la acusación de ahistórico a Vitoria se basaría en su negación del título de ocupación: “La ocupación no es reconocida por Vitoria, desde un principio, como título jurídico porque el suelo de América no es, para él, libre y falto de dueño”⁵⁴. Se trata, por tanto, de un título que esconde un falso supuesto: el de que el territorio ocupado no tiene dueño (*occupatio bonorum nu-*

⁴⁹ Beltrán de Heredia, V., *Historia de la reforma de la provincia de España (1450- 1550)*, Roma, IHFP, 1939; Nieva Ocampo, G., “La creación de la observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Cuadernos de historia de España*, 80, 2006, pp. 91-126.

⁵⁰ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 105.

⁵¹ Koskenniemi, M., “Empire and International Law: The Real Spanish Contribution”, *University of Toronto Law Journal*, 61, 2011, pp. 1-36, DOI: 10.3138/utlj.61.1.001.

⁵² Merle, M., y Mesa, R., sel., *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 72-81; Artola, M., *Textos fundamentales para la Historia*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 225-7; Suess, Paulo (org.), *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos. Siglo XVI*, 2002, https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/128, pp. 241-6; Arco Blanco, Miguel Á. del (Dir.), *La historia de España en sus textos*, Granada, Universidad de Granada, 2017, pp. 251-2.

⁵³ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 104- 108, 117 y 144.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 112.

lius)⁵⁵, por lo que su reconocimiento se podría considerar, desde el punto de vista moral, uno de los mayores aciertos de Vitoria. A Schmitt, sin embargo, le resulta chocante que el dominico rechazara expresamente que sobre los territorios descubiertos no existiera previo dominio de sus habitantes. Por eso, el título “no les sirve a los españoles en mayor grado que si, por el contrario, «los indios nos hubieran descubierto a nosotros»”⁵⁶. Es decir, la constatación por Vitoria de un hecho cierto, que los indios eran dueños de sus bienes públicos y privados en igual medida que los europeos lo eran de los suyos, provoca el siguiente enunciado: “esta afirmación suena hoy para nosotros como una agudización demasiado abstractamente neutral, indiferente y por lo tanto ahistórica”⁵⁷. Esta calificación del pensamiento de Vitoria remite, por tanto, a que no compartía las ideas que Schmitt consideraba que constituían el núcleo del pensamiento europeo.

La valoración se aprecia muy bien en una de las ocasiones en las que Schmitt alude a la relación de Vitoria con Sepúlveda, autor, por cierto, en cuyas dificultades para publicar el *Democrates secundus* quiso ver un antecedente de su situación⁵⁸, y con el que cabría establecer otro paralelismo: como Schmitt entre 1933 y 1945, también Sepúlveda fue indolente, pero no careció de alguna responsabilidad respecto de los hechos dramáticos que ocurrían en su entorno.

El jurista alemán convierte el inicio de la oración condicional que forma parte de la célebre carta de Vitoria sobre “cosas de Indias” de 8 de noviembre de 1545⁵⁹, “si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae*”⁶⁰, en un enunciado afirmativo: “Los indios son hombres y no monos”⁶¹. Lo importante, sin embargo, no es lo impreciso de la cita. Ni siquiera que lo que era una denuncia de las atrocidades cometidas en la conquista de Perú se convierta en una afirmación insignificante por lo evidente. Al referirse a los monos es probable que Vitoria tuviera presente las dos menciones del *Democrates secundus* sepulvediano en las que aparecen estos animales. En la primera, Sepúlveda hace uso de su dominio de la retórica para enunciar una serie de antítesis que diferencian claramente a los indios de los españoles: niños-adultos, mujeres-varones, gentes fieras y crueles-gentes clementísimas, intemperantes-continentes y templados. La culminación de estas lleva al humanista a afirmar que unos y otros distan “estoy por decir que de monos

⁵⁵ Teschke, B., “Carl Schmitt’s Concepts of War: A Categorical Failure”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 367-400 (382).

⁵⁶ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 105, aludiendo a Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., p. 54.

⁵⁷ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 105.

⁵⁸ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 32 (3.10.47).

⁵⁹ Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 252.

⁶⁰ Vitoria, F. de, “Carta de... al P. Arcos sobre negocios de Indias”, en *Relectio de indis*; op. cit., pp. 138-9.

⁶¹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 106.

a hombres”⁶². En la segunda mención, Sepúlveda simplemente concede, en clara alusión a la *De indis*⁶³, que “el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?”⁶⁴.

Hiciera referencia o no Vitoria a lo escrito por Sepúlveda en la carta sobre “cosas de Indias”, es evidente que las hipérbolas de este van más allá de lo justificable, incluso en el siglo XVI. Schmitt, sin embargo, todo lo que concluye es que

“ha de preguntarse qué es lo que dirán los representantes de la civilización moderna respecto al hecho de que Vitoria no hable en absoluto del derecho de una civilización o cultura superior; que no hable de un derecho de dominio de los civilizados frente a los medio civilizados o los no-civilizados; y que no hable en absoluto de «civilización», un concepto que, desde el siglo XVIII al siglo XX, domina efectivamente toda una época del Derecho de Gentes europeo”⁶⁵.

Aunque empezaba a ser anacrónica en pleno proceso de descolonización, el alemán compartía una “misión civilizadora” que las potencias europeas capaces de establecer su dominio imperial aplicaron sin pudor desde el último tercio del siglo XIX⁶⁶. Aunque se dejen de lado por evidentes los juicios que merecen sus palabras desde el plano moral o antropológico, conviene analizarlas desde el metodológico. Schmitt encuentra dificultades para conciliar la filosofía de Vitoria, que intenta señalar lo que une a seres humanos de distinta forma de vida, con su concepción jerarquizadora de las relaciones entre los pueblos. Su simplificadora idea de los períodos históricos; su estrecha visión medieval de la historia, con su distinción tajante entre cristianos y no cristianos; y lo que denomina la filosofía de la historia humanitaria del siglo XIX, con su dicotomía entre civilizados y salvajes, son irreconciliables con el pensamiento del escolástico. Tampoco admite resquicio alguno en ideas y conceptos que los estudiosos no tienen menos presentes: cruzada y mi-

⁶² Sepúlveda, J. Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, trad. de M. Menéndez y Pelayo, estudio de M. García-Pelayo, México, FCE, 1996 (1941), pp. 100-1. La edición crítica de Ángel Losada, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, CSIC, 1984 (1951), p. 33, basada en otro manuscrito posterior y más elaborado, suprime esta última frase.

⁶³ Vitoria, F. de, *Relectio de indis*; op. cit., pp. 29-30: “porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón”.

⁶⁴ Sepúlveda, J. Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edón. de Á. Losada, p. 37; el texto publicado por Menéndez Pelayo, op. cit., pp. 108-9, no varía.

⁶⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 106.

⁶⁶ Koskenniemi, M., *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, 2004, pp. 98-178.

sión son lo mismo; tierras del antiguo Imperio romano y recién descubiertas no se distinguen; gentiles o paganos e infieles se consideran con igual estatuto jurídico⁶⁷; los enfoques civilizadores no se cuestionan; etc. La manifestación más tajante de estas segmentaciones inconciliables la ofrece Schmitt a modo de síntesis en la parte final de su estudio sobre el dominico:

“A fin de restablecer la auténtica imagen de Vitoria es suficiente, pero también necesario, tener en cuenta que en la historia del Derecho de Gentes, la transición de la Edad Media a la época moderna se caracteriza por una *separación doble* entre dos órdenes de pensamientos que en el Medievo eran indivisibles: la separación definitiva entre la argumentación teológico-moral y eclesiástica y la argumentación jurídico-estatal, y la separación, igualmente importante, entre la cuestión jurídico-natural y moral de la *iusta causa* y la cuestión típicamente jurídico-formal del *iustus hostis*, que es distinguido del criminal, o sea del autor de una acción punible.

“Estos dos puntos representan el paso decisivo del Derecho de Gentes medieval a un Derecho de Gentes de la época moderna, de un sistema de pensamiento teológico-eclesiástico a un sistema de pensamiento jurídico-estatal”⁶⁸.

No puede sorprender que, como ya se ha dicho, Schmitt sitúe a Vitoria respecto de ambas oposiciones, la que establece entre el modo de pensamiento teológico y el jurídico y la que forma entre la causa y el enemigo justos, en la Edad Media cristiana y no en la época del Derecho de Gentes moderno e interestatal.

3. Carl Schmitt lejos de Vitoria

Lo curioso es que Schmitt, entregado a un nominalismo falto por completo de sensibilidad histórica, no se diera cuenta de que, aunque las propuestas de Vitoria no coincidieran con las que deseaba ver en el dominico, no eran ajenas al tratamiento de esos asuntos. Por el contrario, Vitoria las abordó, aunque, como no podía ser de otra forma, con el vocabulario propio de su tiempo. Precisamente, la enunciación del octavo título legítimo con su conclusión de que los indios son como niños, es el que lleva a reclamar una tutela sobre los mismos y el que ha propiciado

⁶⁷ Por cierto, algo que continúa presente en algún autor de gusto decolonial al equiparar indios y sarracenos: Anghie, A., “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social & Legal Studies*, 5 (3), 1996, pp. 321-336; pp. 329-30: “The initial exclusion of Saracens -and, in this case, by extension, the Indians- then, is fundamental to Vitoria’s argument”; Anghie, A., *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press, 2004, p. 26.

⁶⁸ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 126-7.

en mayor medida el debate sobre la aportación de Vitoria⁶⁹ y las acusaciones del pensamiento decolonial⁷⁰.

La ausencia en Vitoria del concepto de “civilización”, que aparece a partir del siglo XVIII, como vuelve a decir el propio Schmitt⁷¹ y como han constatado sus estudiosos⁷², no debería sorprender. No obstante, el fenómeno que quería designar el concepto no era del todo extraño a los pensadores del siglo XVI como da por supuesto el autor alemán. Existieron en ese período los términos “policía” o “civil” y sus derivados, muy empleados para designar algo equivalente a lo que el posterior concepto de “civilización” llegó a implicar⁷³. Para los indios, con quienes más se aplicó el concepto, tener policía o vivir civilmente no quería decir otra cosa que la adquisición de unos hábitos y la práctica de unos oficios que culminarían en la asimilación de una fe, tal y como eran patrocinados por la Corona y la Iglesia. Esto es lo que el jesuita Bartolomé Hernández condensó en el enunciado: “primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hacerlos christianos”⁷⁴. No careció de la idea el siglo XVI, como no le faltó el supuesto a Vitoria⁷⁵, aunque en aquella época incluía un sustrato de comprensión, en lo fundamental ligado a supuestos religiosos, que el avance secularizador se permitió ocultar o eliminar del concepto de civilización. No merece la pena profundizar ahora en esta cuestión. Lo importante es que Schmitt no reconoce que existe una lógica civilizatoria de distinta intensidad y efecto según la época y los autores que se analicen.

⁶⁹ Koskenniemi, M., “Colonization of the «Indies». The Origin of International Law?”, en Gamarra Chopo, Y., coord., *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI (Estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), 2010, pp. 43-63 (45).

⁷⁰ Mignolo, W. D., *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*, prólogo y selección F. Carballo y L. A. Herrera Robles, Barcelona, CIDOB y UACJ, 2015, p. 41: “Vitoria concluyó (o supo primero y luego lo argumentó) que los indios eran infantiles y necesitaban la orientación y la protección de los españoles”.

⁷¹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 107.

⁷² Febvre, L., *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930; Benveniste, E., “Civilización. Contribución a la historia de la palabra” (1954), en Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 209-218; Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1970; Goberna Falque, J. R., *Civilización. Historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

⁷³ Maravall, J. A., “La palabra ‘civilización’ y su sentido en el siglo XVIII”, *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Burdeos, Université de Bordeaux III, 1977, pp. 79-104; Escobar, J., “«Civilizar», «civilizado» y «civilización»: una polémica de 1763”, *Actas del séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980*, Roma. Bulzoni, 1982, pp. 419-427 y “Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33 (1), 1984, pp. 88-114; Rubinstein, N., “The history of the Word *politicus* in early-modern Europe”, en Pagden, A., ed., *The languages of political theory in early-modern Europe*, C.U.P., 1987, pp. 41-56.

⁷⁴ Hernández, B., “Carta de..., de la Compañía de Jesús y confesor del virrey, a D. Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias (19.4.1572)”, en Acosta, J. de, *De procuranda indorum salute*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC-CHP, XXIII, vol. I, pp. 642-653 (646).

⁷⁵ Vitoria, F. de, *Relectio de temperantia*, en *Obras. Relecciones teológicas*, edición de T. Urdániz, Madrid, BAC, 1960, p. 1026: “*Illud est abominabile apud omnes nationes viventes civiliter et non inhumaniter*”.

A su lenguaje ambiguo y presentista hay que unir la ligereza en el tratamiento de las ideas de Vitoria. Aunque los menciona de inicio, dando a entender que constituyen su aportación fundamental, Schmitt se ocupa muy poco de los títulos legítimos e ilegítimos. Ya se ha visto que deplora que el de descubrimiento no sea en Vitoria un título legítimo, solo porque, en su opinión, lo fue para el pensamiento posterior. Apenas menciona algunos otros, como que el emperador y el papa no son señores del mundo, para señalar su descarte por el maestro salmantino. Siendo el análisis de estos títulos el que ha dado fama al dominico, sorprende el escaso interés del jurista. Todo se aclara si se tiene presente que lo que interesa a Schmitt no es la lógica interna del pensamiento de Vitoria, que ha resuelto en otro lugar con esta conclusión: “Siempre me pregunto: ¿qué pretende en realidad? Aparentemente no quiere cambiar nada del resultado político o económico de la contienda. ¿Qué pretende entonces? Quiere tener en sus manos el argumento para mantener el poder espiritual”⁷⁶. Esto, que requeriría de una precisa argumentación, es secundario. Lo que importa es el significado que atribuye a las ideas de Vitoria en confrontación con las suyas.

Pero, además, como he dicho, Schmitt ignora el que quizá sea el elemento de discusión más relevante de la obra de Vitoria sobre los indios: ni siquiera para enumerarlo y dar cuenta de su existencia se refiere al octavo título legítimo. Ese que, según las propias palabras del dominico, “no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto”⁷⁷. Schmitt tampoco se ocupa de otras partes importantes de la contribución de Vitoria, pero, al no mencionar este título, se amplía la duda sobre con qué criterio valora lo que el dominico afirma de la barbarie india, pues, en torno al mismo se completa su meditación sobre este asunto.

La parte inicial de la relectión *De indis* rechaza que el hombre sea un lobo para el hombre y reinterpreta la teoría de la esclavitud natural para desechar su aplicación a los indios. En ese rechazo nada tiene que ver que sea una teoría pagana, como dice Schmitt⁷⁸, convirtiendo la fe del dominico en el presupuesto básico de sus juicios teóricos. Al criticar la teoría aristotélica de la esclavitud natural lo que está haciendo Vitoria es argumentar contra la teoría más utilizada en ese momento para justificar la inferioridad de los indios. La misma, por cierto, a la que apelará después Juan Ginés de Sepúlveda, que no dejaba de ser un sacerdote católico. Por lo demás, Schmitt, que siempre se consideró católico⁷⁹, aunque muchas de sus acciones y conceptos estuvie-

⁷⁶ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 133 (26.2.48).

⁷⁷ Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., p. 97.

⁷⁸ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 101.

⁷⁹ Gueydan de Roussel, G., “Carl Schmitt, filósofo católico y confesor”, *Verbo*, 289-290, 1990, pp. 1417-23; Ruiz Miguel, C., “Carl Schmitt. Teoría política y catolicismo”, en Negro Pavón, D., coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp. 375-93 y “Estudio preliminar” a Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, edición de C. Ruiz Miguel, Madrid, Tecnos, 2000, pp. XV-XX; Mehring, R., “A “Catholic Layman of German Nationality

ran lejos de una conducta cristiana⁸⁰ y en lo ideológico se acercara más al *Syllabus* que al Concilio Vaticano II⁸¹, no menciona en ningún momento un dato de enorme relevancia en la Europa del siglo XVI, del que se desprenden consecuencias para los indios: Vitoria y sus discípulos no podían tolerar el *error* luterano de mezclar la gracia con el dominio⁸². Tal vez por ello se sorprende de las consecuencias políticas relacionadas con la toma de la tierra en el Nuevo Mundo que tiene que su pensamiento no discrimine a los no cristianos. Ese sesgo, por otra parte, parece tener más importancia para Schmitt, que extrae de ello conclusiones indemostradas, que para el mismo fraile:

“sus conclusiones teóricas, a pesar de referirse solamente a la argumentación y evitar toda decisión práctica, pudieron causar extrañeza y ser interpretadas erróneamente, sobre todo si eran separadas de la situación concreta y de la unidad de pensamiento de una argumentación cuidadosamente ponderante, y generalizadas de manera abstracta como principios del Derecho de Gentes al estilo de un modo de pensar moderno, totalmente secularizado y neutralizado”⁸³.

La falta de atención sobre asuntos a los que el pensamiento de Vitoria atiende desdibuja lo que piensa sobre el mismo, máxime cuando su tratamiento por el dominico no es ajeno a algunas de las ideas que Schmitt dice echar en falta. Por otra parte, lo introduce en unas polémicas que en realidad no le corresponden. Así, Schmitt asignaba a Vitoria el rechazo de las justificaciones de la conquista de Juan Ginés de Sepúlveda, “aunque sin una expresa referencia”⁸⁴. Esto es lo que más recientemente se ha llamado su “debate con Sepúlveda”⁸⁵. Mas, en realidad, el texto de Sepúlveda no fue escrito hasta cinco o seis años después de que fuera enunciada la reelección *De indis*, hacia 1544, no en 1547, como afirmaba Schmitt⁸⁶. El dato es importante porque esta última fecha habría hecho imposible no solo el debate, que nunca tuvo lugar, sino también considerar que la expresión anteriormente citada de la carta sobre “cosas de Indias” se refería al texto del cronista. En realidad, hay que

and Citizenship”? Carl Schmitt and the Religiosity of Life”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, op. cit., pp. 73-95.

⁸⁰ Lucas Verdú, P., “Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la cultura político-constitucional demoliberal”, *Revista de Estudios Políticos*, 64, 1989, pp. 25-92 (35), y “¿Volver a Schmitt?”, en Negro Pavón, D., coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp. 287-309 (291).

⁸¹ Habermas, J., y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, edición de E. Mendieta y J. VanAntwerpen, Madrid, Trotta, 2011, p. 31.

⁸² Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*, México, FCE, 1986, p. 144.

⁸³ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 102.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁵ Smeltzer, J., “On the Use and Abuse of Francisco de Vitoria: James Brown Scott and Carl Schmitt”, *Journal of the History of International Law*, 20, 2018, pp. 345-372 (368).

⁸⁶ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 99; Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 32 (3.10.47).

dar relevancia al año 1547 porque es cuando Las Casas, recién vuelto a la península de su última estancia en Indias, tuvo conocimiento del manuscrito de Sepúlveda e inició su exitosa campaña de oposición a que fuera publicado, pero el texto llevaba desde antes de 1545 buscando esa autorización⁸⁷.

La distancia entre lo dicho por Vitoria y Sepúlveda acerca de la conquista solo pudo deberse a lo escrito por este último. Tres años después de la muerte de Vitoria su discípulo Melchor Cano indicó a Sepúlveda que su maestro tenía opiniones contrarias a sus tesis⁸⁸. Pero Vitoria no volvió a ocuparse públicamente y por iniciativa propia de las cosas de Indias después de la carta de 10 de noviembre de 1539 de Carlos V al prior de San Esteban, que ordenaba el silencio sobre tales temas⁸⁹. Por eso, todavía en la polémica de Valladolid, Sepúlveda, que tuvo el visto bueno inicial para la publicación de su manuscrito de Diego de Vitoria, hermano de Francisco, pudo insinuar que este llegó a prestar su conformidad al mismo: “Tengo conjeturas claras para tener por cierto que Diego trató de mi libro (que retuvo mucho tiempo mientras duraron las deliberaciones) con su hermano Francisco y que juntos deliberaron sobre este mi tratado”⁹⁰.

Las menciones que Schmitt hace de Sepúlveda⁹¹ en relación con el pensamiento de Vitoria introducen la confusión, pues el efecto mayor de su *Democrates alter* tuvo lugar antes y después del debate de Valladolid con Las Casas (1550-1551), pero una vez muerto el dominico (1546). Schmitt, que no acierta al considerar a Sepúlveda como “no-teólogo”, pues siempre aspiró a ser considerado como tal⁹², atina, sin embargo, al atribuirle en el mismo lugar una visión de los indios desde la perspectiva estatal⁹³, esto es, como un “*publico negotio*”⁹⁴. No obstante, no parece darse cuenta de que de ello se desprende que a Gentili y su por él reiterado “*silete theologi in munere alieno*”⁹⁵, no le correspondería la prioridad al pretender una consideración no teológica de lo político, como tampoco la atribución del

⁸⁷ Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, CEPC, 2013, p. 182.

⁸⁸ Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas IX, 2. Epistolario, Cartas 76-139 (1549-1567)*, edición crítica y traducción de I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, carta 81 de Melchor Cano [de julio de 1549], p. 222.

⁸⁹ Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., pp. 152-3.

⁹⁰ Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas III. Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, edición de A. Moreno Hernández, trad. de A. Losada. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, p. 219.

⁹¹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 98-100.

⁹² Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas IX, 1. Epistolario, Cartas 1-75 (1517-1548) y IX, 2. Epistolario, Cartas 76-139 (1549-1567)*, edición crítica y traducción de I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, cartas 52 (p. 128), 73 (p. 187), 74 (pp. 198 y 201), 76 (pp. 206-7), 81 (p. 223), 82 (p. 242) y 92 (p. 261).

⁹³ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 134 (27.2.48).

⁹⁴ Sepúlveda, J. Ginés de, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, op. cit., p. 1.

⁹⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 128-8 y 133.

nuevo derecho de gentes⁹⁶. Por otra parte, en contra de lo que Schmitt cree, Gentili no proclamó su lema aludiendo a Vitoria y sus seguidores católicos, en cuya tradición asienta su ideario⁹⁷, sino en polémica con los teólogos puritanos de la Universidad de Oxford, como tampoco hay que ver en su sentencia, como hizo Schmitt, una anacrónica llamada a la secularización, sino la búsqueda de una división de competencias⁹⁸.

No es el único desacierto que comete Schmitt con Sepúlveda (y Gentili). De hecho, escogió mal a su *alter ego* renacentista, pues también Sepúlveda era partidario de la guerra justa que tanto denostaba, aunque en el *Demócrates primero*⁹⁹ y más aún en el *Demócrates secundus*¹⁰⁰ aplicara la teoría sin las prevenciones que ponía Vitoria. La teoría de la guerra justa no tiene, por tanto, un sentido unívoco. La utilizan Vitoria y muchos de sus seguidores para evitar la conflagración, mientras que Sepúlveda recurre a ella para legitimar una hegemonía, lo que coincide con la finalidad de la guerra postulada por Schmitt¹⁰¹.

Por lo demás, la imprecisión en lo que afecta al cronista, aunque quizá sea la de consecuencias más graves para lo que afirma, no es la única: Schmitt confunde la fecha de la muerte de Hernán Cortés (1537 por 1547), la de la reina Isabel (1501 por 1504), el nombre y fecha de la bula *Eximiae devotionis*, de noviembre de 1501 (por *Piae Devotionis*, de diciembre de 1501), atribuye a Las Casas un viaje inexistente a España en 1530, y habla de “las lecciones *De potestate civili*” a propósito de la célebre elección¹⁰². El capítulo sobre Vitoria publicado en castellano en 1949 sitúa las “elecciones *De Indis insularis*” en 1532¹⁰³, guiado, aunque no lo señala, por las afirmaciones del P. Getino que atribuía a esa fecha su enunciación o el comienzo de su escritura¹⁰⁴. Schmitt lo corrigió por “1538-39” al publicar *El Nomos de la*

⁹⁶ Koskenniemi, M., “Carl Schmitt and International Law”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, op. cit., pp. 592-611 (602 y 609).

⁹⁷ Panizza, D., “Political Theory and Jurisprudence in Gentili’s *De Iure Belli*. The great debate between ‘theological’ and ‘humanist’ perspectives from Vitoria to Grotius”, *IILJ Working Paper 2005/15, History and Theory of International Law Series*, p. 12.

⁹⁸ Panizza, D., “Alberico Gentili”, en Arno Dal Ri Jr. y otros, orgs., *A formação da ciência do direito internacional*, Ijuí, ed. Unijuí, 2014, pp. 99-128 (104-5); Domingo, R., and Minnucci, G., “Alberico Gentili and the Secularization of the Law of Nations”, en Domingo, R. and Witte, J., Jr. (eds.), *Christianity and Global Law*, New York, Routledge, 2020, pp. 98-110.

⁹⁹ Sepúlveda, J. Ginés de, *Diálogo llamado Demócrates*, edición de F. Castilla Urbano, Madrid, Tecnos, 2012, p. 44.

¹⁰⁰ Sepúlveda, J. Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, op. cit., pp. 16-17.

¹⁰¹ Schmitt, C., “El concepto de imperio en el Derecho internacional”, *Revista de estudios políticos*, 1, 1941, pp. 83-101 (91-2).

¹⁰² Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 110, 111, 114 y 127.

¹⁰³ Schmitt, C., “La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo (Francisco de Vitoria)”, op. cit., p. 13.

¹⁰⁴ Alonso Getino, L. G., “Introducción” a Vitoria, F. de, *Elecciones Teológicas del Maestro Fray...*, edición del P. Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino, tomo 1, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1933, pp. XII-XIII. Lo había indicado anteriormente en *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930 (1914), p. 143.

*Tierra*¹⁰⁵, tal vez sugerido por el traductor del artículo, Antonio Truyol, a quien no le pudo pasar desapercibido el error.

Una de las ideas que Vitoria atacó en la *De indis* fue la doctrina aristotélica de la esclavitud natural. Esta doctrina fue aplicada por primera vez a los aborígenes americanos por el escocés John Mair en sus clases parisienses¹⁰⁶. La esclavitud natural ni implicaba ni podía implicar en un dominico la consideración de los indios como “no-hombres”¹⁰⁷. Esto habría roto la unidad de la especie, lo que resultaba inaceptable para un cristiano. La teoría fue interpretada como un signo de superioridad intelectual, lo que derivaba en un servicio a los nuevos dominadores. Este dominio impúdico es lo que vino a rechazar la bula *Sublimis Deus* de Paulo III (1537)¹⁰⁸, que sin duda sirvió de impulso a las elecciones vitorianas. No obstante, Vitoria estaba ocupándose de manera amplia de los asuntos de Indias desde al menos un año antes y el mismo Domingo de Soto ya había planteado en su elección *De dominio* (1535) que ignoraba el derecho con el que los españoles retenían el imperio sobre las Indias¹⁰⁹. Para entonces, el debate entre los maestros salmantinos sobre la legitimidad de la conquista debía llevar tiempo abierto, como muestran los comentarios desperdigados por los escritos de Vitoria¹¹⁰.

En lo que Schmitt tenía razón, aunque todavía en nuestros días no parece haber sido comprendido por quienes se empeñan en hacer de Vitoria un adalid de los derechos humanos¹¹¹, es que su objetividad y neutralidad no existían cuando se trataba de equiparar la religión cristiana con las religiones indígenas:

“no se le ocurre al fraile español que los no-cristianos pudieran exigir, para su culto de ídolos y sus errores religiosos, el mismo derecho a la libre propaganda e intervención que los españoles cristianos para su misión cristiana. Aquí, pues, se halla el límite tanto de su neutralidad absoluta como también de su idea de la reciprocidad general y reversibilidad de los conceptos”¹¹².

¹⁰⁵ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 97.

¹⁰⁶ Leturia, P., “Maior y Vitoria ante la conquista de América”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, III, 1930-1931, pp. 43-87, y Beuchot, M., “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, *La Ciencia Tomista*, CIII (335), 1976, pp. 213-230.

¹⁰⁷ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 100.

¹⁰⁸ Hera, A. de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 107-73.

¹⁰⁹ Soto, D. de, *Relecciones y opúsculos I. Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento: An liceat...*, J. Brufau Prats (ed.), Salamanca, San Esteban, 1995, p. 177.

¹¹⁰ Iannarone, R. di A., “Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria”, en Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., pp. XXXI-XLI.

¹¹¹ Castilla Urbano, F., “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación”, *Araucaria*, 54, 2023, pp. 543-66. <https://doi.org/10.12795/i54.26>.

¹¹² Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 115; Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 121 (12.2.48).

4. Carl Schmitt y los usos de Vitoria

Hasta este momento, la aproximación de Schmitt a Vitoria se ha venido centrando más en lo que no hacía o innovaba respecto de la Edad Media o en lo que no alcanzaba a ser de acuerdo con los parámetros “modernos” que establecía el mismo Schmitt. A continuación el autor alemán opta por advertir de manera insistente contra el uso del pensamiento de Vitoria que han hecho esos autores modernos en los que aprecia una distancia mayor con respecto a sus ideas. Como ese uso lo que hace es intensificar muchas de las conclusiones vitorianas que Schmitt no compararía, no puede menos que señalar la parte de responsabilidad que tiene en ello la “objetividad teológico-moral” del escolástico. Aun así, Schmitt, por más que sea una práctica habitual a la que él mismo no escapa, ve abusiva la forma de utilizar frases y conceptos de Vitoria fuera de ese contexto en el que adquirieron su sentido. El núcleo de tal denuncia lo constituyen aquellas generalizaciones a las que aludió en su momento Schmitt y que sobrepasan los límites del pensamiento del dominico hasta hacer del mismo algo distinto:

“Pero no puede negarse que su método ahistórico, que se abstrae totalmente de puntos de vista espaciales, releva a ciertos conceptos históricos europeos, como pueblo, príncipe, guerra, que son específicos del Derecho de Gentes de la Edad Media cristiana, de su lugar histórico y los priva así de su particularidad histórica. De esta manera, la teología puede convertirse, en un principio, en una doctrina moral general, y ésta, por su parte -con ayuda de un *ius gentium* igualmente generalizador- en una doctrina moral «natural» en el sentido moderno y en un mero derecho de la razón. Como evolución lógica de este inicio emprendido en la escolástica tardía, filósofos y juristas de los siglos XVII y XVIII posteriores a Vitoria y Suárez -desde Grocio a Cristián Wolff- desarrollaron un *ius naturale et gentium* puramente humano, aún más generalizado y más neutral”¹¹³.

Con la cita ya aparecen algunos de los nombres que Schmitt considera que utilizaron el pensamiento de Vitoria para elaborar su propia teoría, ajena a lo que preocupó realmente al dominico. El holandés Hugo Grocio es el primero de ellos:

“Grocio adopta la argumentación de Vitoria acerca del comercio libre y la libertad de misión y aduce el argumento de la libertad, que el fraile dominico había hecho valer para los españoles católicos frente a los indios paganos, a favor de los holandeses e ingleses protestantes frente a los portugueses y españoles católicos. Así, una combinación de pensamientos que un teólogo español había expuesto como una cuestión católica española, absolutamente interna, dentro del ámbito estricto de su Orden y de la unidad política del

¹¹³ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 117.

Imperio español católico, fue utilizada pocos decenios más tarde por el jurista polemizante de un país enemigo para la lucha propagandística en torno a las guerras comerciales europeas contra España”¹¹⁴.

La advertencia que dedica Schmitt al holandés no es tanto una demostración de interés historicista, que no parece haber tenido nunca en exceso, sino una introducción a la cuestión, bien de su presente, que realmente le preocupaba: lo ocurrido desde el siglo XIX con la *resurrección* de la teoría de la guerra justa, “es decir, la privación de derechos al enemigo y la autolegitimación del bando justo; eso significa la transformación de la guerra de Estado (es decir, de la guerra de derecho internacional) en una guerra que es a un tiempo colonial y civil; esto es lógico e inapelable: la guerra será guerra civil mundial y deja de ser guerra entre Estados”¹¹⁵.

Después de Grocio, Schmitt da un salto de trescientos años para ocuparse de una serie de autores contemporáneos que han contribuido a rescatar la teoría de la guerra justa. Tras enumerar a algunos de los más célebres, como Joseph Barthélémy¹¹⁶, cuyo protagonismo como ministro de Justicia en las leyes antisemitas del gobierno de Vichy no le sería antipático¹¹⁷, se centra en el belga Ernest Nys y en el norteamericano James Brown Scott.

Nys, que tuvo como discípulo a Camilo Barcia Trelles¹¹⁸, fue valorado, quizá no sin ironía, como “verdadero y gran intelectual” en el *Glossarium*¹¹⁹. Schmitt señala varios de sus textos dedicados al Derecho Internacional y a los autores españoles del siglo XVI en *El Nomos*¹²⁰. Sin embargo, para resaltar la adscripción de Nys a la masonería, con la que Schmitt siempre se mostró crítico¹²¹, destaca uno de sus libros que no menciona a Vitoria (*Idées modernes, Droit International et Franc-Maçonnerie*, Bruselas, 1908¹²²) y que no aporta ninguna novedad respecto de los anteriores.

El rechazo más radical de los nuevos intérpretes de Vitoria lo dirige Schmitt contra James Brown Scott, al que le atribuye haber popularizado el nombre de Vitoria más allá de su presencia entre los especialistas de la historia y del Derecho

¹¹⁴ Ibid., p. 119.

¹¹⁵ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 38 (8.10.47).

¹¹⁶ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 121.

¹¹⁷ Martínez, G., “Joseph Barthélémy et la crise de la démocratie libérale”, *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 59, 1998, pp. 28-47.

¹¹⁸ Rasilla del Moral, I. de la, “The Fascist Mimesis of Spanish International Law”, *Journal of the History of International Law*, 2, 2012, pp. 1-20 (17).

¹¹⁹ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 185 y véase p. 217.

¹²⁰ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 121.

¹²¹ Schmitt, C., “Relación de la jornada a España del 28 de mayo al 11 de junio de 1943”, op. cit., p. 249; “Relación de la jornada del Consejero de Estado Dr. Carl Schmitt a España y Portugal (mayo-junio de 1944)”, op. cit., p. 254; *Catolicismo y forma política*, op. cit., pp. 43-46.

¹²² Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 123.

de Gentes¹²³. En esta labor que, a priori, debería considerarse meritoria, ve el jurista alemán aparecer nuevas formas de utilización de las tesis de Vitoria, llegando a hablar de “la creación de mitos políticos” como con anterioridad le ha atribuido su conversión en un “mito periodístico”¹²⁴. Al aludir a estos mitos Schmitt no se refiere a una ficción, como podría sugerir la expresión, ni a los usos anacrónicos de Vitoria por Scott que se denuncian en la actualidad¹²⁵, sino a la doctrina de la guerra justa, opuesta a sus preferencias ideológicas porque rechazaba la equiparación entre quienes se enfrentan en combate:

“En declaraciones oficiales y oficiosas del Gobierno de los Estados Unidos de América se proclama incluso una «vuelta a conceptos de guerra más antiguos y más sanos», haciéndose referencia sobre todo a la teoría vitoriana del comercio libre, de la propaganda libre y de la guerra justa. La guerra debe dejar de ser un acontecimiento jurídicamente reconocido o un acontecimiento considerado con indiferencia; ha de volver a ser una guerra justa, siendo declarado el agresor, como tal, criminal en el pleno sentido de la palabra. En consecuencia, también ha de ser eliminado el antiguo derecho, basado en el «*ius publicum europaeum*», de neutralidad de acuerdo con el Derecho de Gentes, que estriba en la no-distinción entre la guerra justa y la guerra injusta”¹²⁶.

Definitivamente, para Schmitt, la guerra justa deja de ser una teoría compatible con el mundo contemporáneo y se convierte en un vestigio medieval. Su conversión en “mito” profundiza en esta consideración. No podemos saber qué diría de la defensa de la teoría por autores como Michael Walzer¹²⁷, John Rawls¹²⁸ o muchos otros¹²⁹.

Aunque Schmitt insista en que solo le interesa la justificación de la toma de la tierra y que Vitoria reduce este asunto al problema general de la guerra justa, no pierde ninguna oportunidad de señalar el vínculo del pensamiento vitoriano con lo que de manera eufemística denomina “la misión”:

¹²³ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., pp. 134, 217 y 233.

¹²⁴ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 124 y 121.

¹²⁵ Scarfi, J. P., “Re-configuraciones del saber jurídico. James Brown Scott reflighta la obra de Francisco de Vitoria desde Estados Unidos en años de entreguerras”, en Salvatore, R., comp., *Los lugares del saber*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007, pp. 269-93; Scarfi, J. P., *El imperio de la ley: James Brown Scott y la construcción de un orden jurídico interamericano*, prólogo de R. D. Salvatore, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014; Rossi, C. R., *Whiggish international law. Elihu Root, the Monroe doctrine, and international law in the Americas*, Leiden, Brill Nijhoff, 2019, pp. 23-46.

¹²⁶ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 124.

¹²⁷ Walzer, M., *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977.

¹²⁸ Rawls, J., *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

¹²⁹ Brooks, T., ed., *Just war theory*, Leiden, Brill, 2013; Brunstetter, D., and O’Driscoll, C. (eds), *Just War Thinkers from Cicero to the 21st Century*, New York, Routledge, 2018; Brock, L., and Simon, H., ed., *The Justification of War and International Order. From Past to Present*, Oxford University Press, 2021.

“deseamos volver a recordar, al menos, que Vitoria, precisamente en su teoría de la guerra justa, se basa en el punto decisivo de sus argumentos en el encargo de la misión, que ha sido adjudicado por una firme *potestas spiritualis* institucionalmente establecida y ajena a toda duda. Asimismo, el derecho al *liberum commercium* y el *ius peregrinandi* son, para Vitoria, un medio de ejercer la libre misión del cristianismo y de llevar a cabo un encargo papal de misión; no es lo mismo que el principio de la puerta abierta para una penetración industrial, ni tampoco debe confundirse la exigencia de la libre propaganda basada en el Evangelio -San Mateo, 28, 19- con una renuncia relativista o agnóstica a la verdad”¹³⁰.

No deja de ser chocante que quien acusaba a Vitoria de “objetividad ahistórica” por no aludir a la devoción de descubridores y conquistadores, reduzca poco después sus propuestas al “encargo de la misión”. Todo en Vitoria es visto por Schmitt al servicio de “la misión”. Si con anterioridad le atribuyó criticar la teoría de la esclavitud natural por “pagana”, ahora es la guerra justa la que acaba perteneciendo a ese mundo que para el jurista alemán no es otro que el de la Edad Media cristiana. En él “jamás puede hacerse abstracción de esta autoridad de la Iglesia apoyada en el Derecho de Gentes, y menos aun cuando participa en la guerra un soberano cristiano”¹³¹. En realidad, ni su teoría de la guerra justa, ni el derecho al *liberum commercium*, ni el *ius peregrinandi* son para Vitoria “un medio de ejercer la libre misión del cristianismo y de llevar a cabo un encargo papal de misión”.

La guerra justa no es en Vitoria un resultado del encargo papal, porque este no es válido para las cosas temporales¹³². Por el contrario, es el fruto de la decisión de un gobernante, la autoridad que dirige una comunidad política perfecta, que debe cumplir unos requisitos que el dominico se esfuerza por delimitar con claridad¹³³. Tampoco el libre comercio se justifica por el mandato pontificio, sino por el aprovechamiento de los productos que abundan en cada territorio¹³⁴. Por último, el *ius peregrinandi*, que fue el derecho que antes limitaron los discípulos de Vitoria, tampoco se desprende de “la misión”, sino de un supuesto derecho de hospitalidad y comunicación existente desde el principio de los tiempos¹³⁵.

Schmitt se ve obligado a llevar al extremo la dependencia de Vitoria con respecto al papa para acentuar la distancia entre su vínculo religioso y la “renuncia relativista o agnóstica a la verdad” de quienes lo reivindicaban en el siglo XX. Es contra ellos, sobre todo contra el predominio de los Estados Unidos en las relaciones internacio-

¹³⁰ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 124-5.

¹³¹ *Ibid.*, p. 125.

¹³² Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., p. 46.

¹³³ Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*, edición de L. Pereña, Madrid, CHP-CSIC, 1981, pp. 118-9.

¹³⁴ Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, op. cit., pp. 80-2 y 99.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 78.

nales tras las dos guerras mundiales y contra quien considera su máximo enunciatador, James Brown Scott, contra quienes se dirigían sus críticas.

No existe esa dependencia de las principales conclusiones del pensamiento vitoriano con respecto al papa y cabe considerarlo más bien como un mito elaborado a conveniencia de su propia ideología, este sí, creado a su medida por el propio Schmitt, como denunciara Heydte¹³⁶. De ese mito surge su idea de que es mejor prescindir de la teoría de la guerra justa “a fin de evitar una discusión interminable e inútil de las cuestiones de culpabilidad en el terreno de la política exterior”, o de que “El Derecho de Gentes europeo, postmedieval, de la época interestatal de los siglos XVI a XX trata de relegar la causa justa”¹³⁷.

La teoría se mantiene vigente durante todo ese período y las críticas más severas contra la misma contemporáneas de Vitoria no se hacen en nombre de una teoría alternativa de la guerra, sino, como en el caso de Erasmo, en busca de su desaparición¹³⁸. Sorprende que Schmitt no mencione la fuerza del pacifismo humanista en tiempos de Vitoria, rechazando que existan teorías distintas a las dos señaladas por él. En esa visión excluyente de cualquier otra alternativa a la guerra, incluso acerca a Vitoria por momentos a la teoría del *iustus hostis*:

“Da la impresión, sin embargo, de que toma este camino, pues es de importancia para él que los indios, a pesar de no ser cristianos y de cometer posiblemente algunos crímenes, no deban ser tratados como criminales, sino como adversarios de guerra con los que los europeos cristianos han de proceder de igual forma que con enemigos europeos cristianos. Vitoria obtiene su resultado, o sea la posible justificación de la Conquista española, a base de argumentaciones generales del derecho de guerra, sin discriminación de los bárbaros o de los no-cristianos como tales. Con ello se aproxima al concepto de guerra no-discriminatorio del nuevo Derecho de Gentes interestatal. Pero no desarrolla jurídicamente esta posición para convertirla en una nueva teoría del *iustus hostis*, como lo hace por ejemplo Alberico Gentili, sino [que] se apoya únicamente, para motivar la no-discriminación, en las consideraciones generales de la teología moral cristiana de la Edad Media acerca del *bellum iustum*”¹³⁹.

La insistencia de Schmitt para situar a Vitoria en un contexto que es incompatible con lo que enuncia el dominico en sus textos, sea la preestatalidad, sea su dependencia teórica de la autoridad católica, sea, como en el párrafo inmediato, la exclusión de los indios, como de los europeos, de la teoría de la guerra justa, solo

¹³⁶ Heydte, F. A. von der, “Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes: Eine Entgegnung”, op. cit., pp. 196-197.

¹³⁷ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 126.

¹³⁸ Castilla Urbano, F., “Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI”, *Araucaria*, 32, 2014, pp. 25-52.

¹³⁹ Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., pp. 127-8.

puede ser mantenida ignorando o retorciendo buena parte de lo dicho por el cate- drático salmantino.

5. Conclusiones

Schmitt mantiene que la teoría de la guerra justa convierte al injusto agresor en criminal, pero ignora las múltiples consideraciones que Vitoria introduce para evitar la guerra incluso cuando existe una justa causa para ello. Valora también, como un signo de duda¹⁴⁰, buena parte de estas consideraciones, cuando lo que trata el dominico con ellas es de asegurarse de que las consecuencias no lleven a una solución peor que la falta de justicia. Vitoria no concede validez a la guerra justa si es previsible que su desarrollo no traiga una solución mejor que la renuncia a su inicio:

“es obligado observar que es compatible una guerra justa de suyo e ilícita e injusta por alguna circunstancia. Es compatible, sin duda, que alguien tenga derecho a recobrar una ciudad o una provincia y, sin embargo, resulte totalmente ilícito por razón del escándalo. Porque –como antes hemos dicho– las guerras deben hacerse para el bien común, y si para recobrar una ciudad necesariamente han de seguirse mayores males a la república, tales como destrucción de muchas ciudades, etc., provocación de los príncipes, ocasiones para nuevas guerras, es indudable que tal príncipe está obligado a ceder en su derecho y abstenerse de la guerra”¹⁴¹.

Abrir el paso al triunfo de la injusticia no es, con seguridad, una opción popular, pero Vitoria acepta la irresolución del agravio si no existen evidentes indicios de resarcirse con éxito. Incluso la doctrina del vencedor de la guerra justa como juez es vista por Schmitt como una propuesta dirigida a “la privación del adversario de sus derechos y [a] su saqueo”¹⁴², cuando en realidad lo que trata es de garantizar la equidad hacia el vencido en esa guerra. Si presenta algún exceso es el del idealismo¹⁴³. Carece de sentido, por tanto, una interpretación de la guerra justa de Vitoria como la siguiente:

“La guerra justa es un *bellum 'infinitum'*, la enseñanza de la guerra justa anula la distinción entre enemigo y criminal. El vencedor de la guerra justa se hace a sí mismo juez sobre

¹⁴⁰ Ibid., pp. 128-9.

¹⁴¹ Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*, op. cit., pp. 160-1.

¹⁴² Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra*, op. cit., p. 129.

¹⁴³ Castilla Urbano, F., “Prevention and Intervention in Francisco de Vitoria’s Theory of the Just War”, en Beneyto, J. M^a, and Corti Varela, J., Editors, *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, op. cit., pp. 141-53.

un criminal; y según la categoría del crimen, el juez puede colgar al criminal encerrado de por vida, someterlo a un régimen de hambre y educación forzosa o lo que considere justo. Increíble ingenuidad de estos juristas que siguen sin querer ver que las raíces de toda problemática están en la doctrina de la guerra justa”¹⁴⁴.

Schmitt nunca aceptó que la teoría de la guerra justa de Vitoria, sin renunciar a prever el *ius in bello*, se vuelca más con el *ius ad bellum*. Hasta en el *ius post bellum*, el recurso al vencedor como juez no enfatiza su función de administrador de penas, sino la del ejercicio de la imparcialidad.

En definitiva, de manera acorde con el propio libro en el que aparece¹⁴⁵, Schmitt usa a Vitoria para dar verosimilitud a sus propias reflexiones acerca del *ius publicum europaeum*, pero el precio pagado por ello es no solo una descontextualización de la mayor parte de sus presupuestos sino una distorsión por acción u omisión de muchas de sus ideas. A pesar de que este acercamiento al pensamiento del dominico resulta decepcionante, lo más triste es que ese uso se asienta no sobre la prevención de la guerra, sino sobre su necesidad¹⁴⁶. Carl Schmitt rechazó la teoría de la guerra justa de su moderno defensor porque prevenía la guerra y argumentaba con el rigor de quien no la desea. El alemán, por el contrario, a pesar de su experiencia de dos guerras mundiales, quiso convertirla en un decisionismo sobre naciones. Esto es, un medio para expandirse e imponer los valores e intereses que consideraba válidos.

¹⁴⁴ Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, op. cit., p. 89 (29.12.47).

¹⁴⁵ Koskenniemi, M., “International Law as Political Theology: How to Read *Nomos der Erde*?”, *Constellations*, 11 (4), 2004, pp. 492-511.

¹⁴⁶ Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 244-53.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Getino, L. G., “Introducción” a Vitoria, F. de, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray...*, edición del P. Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino, tomo 1, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1933.

Álvarez Gendín, S., *Teoría sobre la resistencia al poder público. El caso español*, Oviedo, Vda. de Flórez, 1939.

Amorosa, P., *The American Project and the Politics of History: James Brown Scott and the Origins of International Law*, Doctoral dissertation. University of Helsinki, 2018 (*Rewriting the History of the Law of Nations: How James Brown Scott Made Francisco de Vitoria the Founder of International Law*, Oxford University Press, 2019, DOI: 10.1093/oso/9780198849377.001.0001).

Andrés García, M., “Camilo Barcia y el panamericanismo: reflexiones durante el Directorio (1923-1928)”, *Boletín Americanista*, LXXII (2, 85), 2022, pp. 79-100, DOI: 10.1344/BA2022.85.1015.

Andrés Marcos, T., *Final de Vitoria y Carlos V*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1942.

Andrés Marcos, T., *Más sobre Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*, Salamanca, Imprenta Comercial Salmantina, 1939.

Andrés Marcos, T., *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, Salamanca, Imprenta Comercial Salmantina, 1937.

Anghie, A., “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social & Legal Studies*, 5 (3), 1996, pp. 321-336.

Anghie, A., *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press, 2004.

Arco Blanco, Miguel Á. del (Dir.), *La historia de España en sus textos*, Granada, Universidad de Granada, 2017.

Artola, M., *Textos fundamentales para la Historia*, Madrid, Alianza, 1985.

Barcia Trelles, C., “Francisco de Vitoria en 1946”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 7, 1947, pp. 7-42.

Barcia Trelles, C., “Mi amigo Pepe Yanguas”, *Revista Española de Derecho Internacional*, 25 (1/4), 1972, pp. 19-28.

- Barcia Trelles, C., y otros, *Francisco de Vitoria: (MDXLVI-MCMLXVI)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1947.
- Beltrán de Heredia, V., *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma, IHFP, 1939.
- Beltrán de Heredia, V., y otros, *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546-1946)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1946.
- Beneyto, J. M., “Camilo Barcia Trelles on Francisco de Vitoria: At the Crossroads of Carl Schmitt’s *Grossraum* and James Brown Scott’s ‘Modern International Law’”, *The European Journal of International Law*, 31 (4), 2020, pp. 9-19.
- Benoist, A. de (Ed.), *Carl Schmitt - Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
- Benveniste, E., “Civilización. Contribución a la historia de la palabra” (1954), en Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 209-218.
- Beuchot, M., “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, *La Ciencia Tomista*, CIII (335), 1976, pp. 213-230.
- Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1970.
- Brock, L., and Simon, H., ed., *The Justification of War and International Order. From Past to Present*, Oxford University Press, 2021.
- Brooks, T., ed., *Just war theory*, Leiden, Brill, 2013.
- Brunstetter, D., and O’Driscoll, C. (eds), *Just War Thinkers from Cicero to the 21st Century*, New York, Routledge, 2018.
- Castilla Urbano, F., “Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI”, *Araucaria*, 32, 2014, pp. 25-52.
- Castilla Urbano, F., “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación”, *Araucaria*, 54, 2023, pp. 543-66. <https://doi.org/10.12795/i54.26>.
- Castilla Urbano, F., “Prevention and Intervention in Francisco de Vitoria’s Theory of the Just War”, en Beneyto, J. M^a, and Corti Varela, J., Editors, *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Netherland. Springer, 2017, pp. 141-53.
- Castilla Urbano, F., “Teoría y práctica de la historia de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, 32 (2), 1999, pp. 97-125.

Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, CEPC, 2013.

Castro Albarrán, A. de, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Gráfica Universal, 1934.

Castro Albarrán, A. de, *El derecho al alzamiento*, Salamanca, s. n., 1941

Cebreiros, E., “Barcia Trelles, Camilo”, en *Diccionario de Catedráticos españoles de Derecho (1847-1984)*, en <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14143> (2.4.2024).

Claret Miranda, J., *El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 134.

D’Ors, Á., “Francisco de Vitoria, intelectual”. Conferencia pronunciada el 16 de septiembre de 1946, *Revista de la Universidad de Oviedo*, 8, 1947, pp. 115-133.

Diego Carro, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, CSIC, 1944, 2 vols.

Diego Carro, V., *La verdad sobre la guerra española*, Zamora, Tipografía Comercial, 1937.

Domingo, R., and Minnucci, G., “Alberico Gentili and the Secularization of the Law of Nations”, en Domingo, R. and Witte, J., Jr. (eds.), *Christianity and Global Law*, New York, Routledge, 2020, pp. 98-110.

Eco, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge University Press, 1997 (1992).

Eco, U., *Lector in fábula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Editorial Lumen, 1993 (1979).

Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Editorial Lumen, 1992 (1990).

Escobar, J., “«Civilizar», «civilizado» y «civilización»: una polémica de 1763”, *Actas del séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980*, Roma. Bulzoni, 1982, pp. 419-427.

Escobar, J., “Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33 (1), 1984, pp. 88-114.

Febvre, L., *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930.

Gamarra, Y., “On the Spanish Founding Father of Modern International Law: Camilo Barcia Trelles (1888–1977)”, en Beneyto, J. M^a, and Corti Varela, J., Editors, *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Netherland. Springer, 2017, pp. 95-115.

Gascón y Marín, J., *Derecho Administrativo Nacional. Resumen ordenado por materias*, C. Bermejo, Madrid, 1939.

Goberna Falque, J. R., *Civilización. Historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

Gueydan de Roussel, G., “Carl Schmitt, filósofo católico y confesor”, *Verbo*, 289-290, 1990, pp. 1417-23.

Habermas, J., y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, edición de E. Mendieta y J. VanAntwerpen, Madrid, Trotta, 2011.

Hera, A. de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.

Hernández, B., “Carta de..., de la Compañía de Jesús y confesor del virrey, a D. Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias (19.4.1572)”, en Acosta, J. de, *De procuranda indorum salute*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC-CHP, XXIII, vol. I, pp. 642-653.

Heydte, F. A. von der, “Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes: Eine Entgegnung”, *Die Friedens-Warte*, 49 (4/5), 1949, pp. 190-197.

Iannarone, R. di A., “Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria”, en Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, edición de L. Pereña, CHP-CSIC, Madrid, 1967, pp. XXXI-XLI.

Jouin, C., “Carl Schmitt lecteur de Vitoria”, *Agora*, 1, 2017, pp. 63-83.

Koskenniemi, M., “Carl Schmitt and International Law”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 592-611.

Koskenniemi, M., “Colonization of the «Indies». The Origin of International Law?”, en Gamarra Chopo, Y., coorda., *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI (Estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), 2010, pp. 43-63.

Koskenniemi, M., “Empire and International Law: The Real Spanish Contribution”, *University of Toronto Law Journal*, 61, 2011, pp. 1-36, DOI: 10.3138/utlj.61.1.001.

- Koskenniemi, M., “International Law as Political Theology: How to Read *Nomos der Erde?*”, *Constellations*, 11 (4), 2004, pp. 492-511.
- Koskenniemi, M., “Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law”, *Rechtsgeschichte – Legal History*, 22, 2014, pp. 119-38, <http://dx.doi.org/10.12946/rg22/119-138>.
- Koskenniemi, M., *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, Cambridge University Press, 2004.
- Lesaffer, R., “The Cradle of International Law: Camilo Barcia Trelles on Francisco de Vitoria at The Hague (1927)”, *The European Journal of International Law*, 31 (4), 2020, pp. 1451–1462, doi:10.1093/ejil/chab002.
- Leturia, P., “Maiores y Vitoria ante la conquista de América”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, III, 1930-1931, pp. 43-87.
- Lillo, M., *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Barcelona, Debate, 2004.
- López García, J. A., “La presencia de Carl Schmitt en España”, *Revista de Estudios Políticos*, 91, 1996, pp. 139-68.
- Lucas Verdú, P., “¿Volver a Schmitt?”, en D. Negro Pavón, coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1996, pp. 287-309.
- Lucas Verdú, P., “Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la cultura político-constitucional demoliberal”, *Revista de Estudios Políticos*, 64, 1989, pp. 25-92.
- Maravall, J. A., “La palabra ‘civilización’ y su sentido en el siglo XVIII”, *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Burdeos, Université de Bordeaux III, 1977, pp. 79-104.
- Martín Retortillo, C., *Nuestra guerra según el Padre Vitoria*, Huesca, Camilo Aubert, 1938.
- Martín Retortillo, C., *Razones jurídicas de esta guerra*, Huesca, Campo y Cía., 1937.
- Martinez, G., “Joseph Barthélémy et la crise de la démocratie libérale”, *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 59, 1998, pp. 28-47.
- Mehring, R., “A ‘Catholic Layman of German Nationality and Citizenship’? Carl Schmitt and the Religiosity of Life”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 73-95.

Mehring, R., “Savigny or Hegel? History of Origin, Context, Motives and Impact”, en Armin von Bogdandy, Reinhard Mehring and Adeel Hussain [Hrsg.], *Carl Schmitt's European Jurisprudence. Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*. Herausgegeben von der Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften e.V., vertreten durch Prof. Dr. Armin von Bogdandy und Prof. Dr. Anne Peters. Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2022, pp. 65-86.

Menéndez-Reigada, I. G., O. P., *La guerra nacional española ante la Moral y el Derecho*, s. l. [Salamanca], Imprenta Comercial Salmantina, 1937.

Merle, M., y Mesa, R., sel., *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972.

Mignolo, W. D., *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*, prólogo y selección F. Carballo y L. A. Herrera Robles, Barcelona, CIDOB y UACJ, 2015.

Nieva Ocampo, G., “La creación de la observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Cuadernos de historia de España*, 80, 2006, pp. 91-126.

Panizza, D., “Alberico Gentili”, en Arno Dal Ri Jr. y otros, orgs., *A formação da ciência do direito internacional*, Ijuí, ed. Unijuí, 2014, pp. 99-128.

Panizza, D., “Political Theory and Jurisprudence in Gentili's *De Iure Belli*. The great debate between ‘theological’ and ‘humanist’ perspectives from Vitoria to Grotius”, *ILJ Working Paper 2005/15, History and Theory of International Law Series*.

Plauto, *Comedias I. La comedia de los asnos*, edición de M. González-Haba, Madrid, Gredos, 1992.

Rasilla del Moral, I. de la, “The Fascist Mimesis of Spanish International Law”, *Journal of the History of International Law*, 2, 2012, pp. 1-20.

Rasilla del Moral, I. de la, “Francisco de Vitoria's Unexpected Transformations and Re-Interpretations for International Law”, *International Community Law Review*, 25, 2013.

Rawls, J., *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

Rossi, C. R., *Whiggish international law. Elihu Root, the Monroe doctrine, and international law in the Americas*, Leiden, Brill Nijhoff, 2019.

Rubinstein, N., “The history of the Word *politicus* in early-modern Europe”, en Pagden, A., ed., *The languages of political theory in early-modern Europe*, C.U.P., 1987, pp. 41-56.

Ruiz Miguel, C., “Carl Schmitt. Teoría política y catolicismo”, en D. Negro Pavón, coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1996, pp. 375-93

Ruiz Miguel, C., “Estudio preliminar” a Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, edición de C. Ruiz Miguel, Madrid, Tecnos, 2000.

Saralegui, M., *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta, 2016.

Scarfi, J. P., “Camilo Barcia Trelles on the Meaning of the Monroe Doctrine and the Legacy of Vitoria in the Americas”, *European Journal of International Law*, XX, 2021, pp. 1–13, doi:10.1093/ejil/chab003.

Scarfi, J. P., “Re-configuraciones del saber jurídico. James Brown Scott reflota la obra de Francisco de Vitoria desde Estados Unidos en años de entreguerras”, en Salvatore, R., comp., *Los lugares del saber*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007, pp. 269-93.

Scarfi, J. P., *El imperio de la ley: James Brown Scott y la construcción de un orden jurídico interamericano*, prólogo de R. D. Salvatore, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Schmitt, C., “El concepto de imperio en el Derecho internacional”, *Revista de estudios políticos*, 1, 1941, pp. 83-101.

Schmitt, C., “La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo (Francisco de Vitoria)”, *Revista Española de Derecho Internacional*, II, 1949, pp. 13-46.

Schmitt, C., “Relación de la jornada a España del 28 de mayo al 11 de junio de 1943”, *Empresas Políticas*, 14/15, 2010, pp. 247-251.

Schmitt, C., “Relación de la jornada del Consejero de Estado Dr. Carl Schmitt a España y Portugal (mayo-junio de 1944)”, *Empresas Políticas*, 14/15, 2010, pp. 253-258.

Schmitt, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres comentarios*, versión de R. Agapito, Madrid, Alianza, 2009.

Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, CEC, 1979.

Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, edición de J. A. Pardos, traducción de Ánima Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2010.

Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, edición de G. Geisler y M. Tielke, edición española de D. González Romero, traducción de F. González Viñas, Sevilla, El Paseo, 2021.

Schmitt, C., *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007.

Sepúlveda, J. Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición de Á. Losada, Madrid, CSIC, 1984 (1951).

Sepúlveda, J. Ginés de, *Diálogo llamado Demócrates*, edición de F. Castilla Urbano, Madrid, Tecnos, 2012.

Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas III. Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, edición de A. Moreno Hernández, trad. de A. Losada. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.

Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas IX, 1. Epistolario, Cartas 1-75 (1517-1548)*, edición crítica y traducción de I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007.

Sepúlveda, J. Ginés de, *Obras completas IX, 2. Epistolario, Cartas 76-139 (1549-1567)*, edición crítica y traducción de I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007.

Sepúlveda, J. Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, trad. de M. Menéndez y Pelayo, estudio de M. García-Pelayo, México, FCE, 1996 (1941).

Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*, México, FCE, 1986.

Smeltzer, J., “On the Use and Abuse of Francisco de Vitoria: James Brown Scott and Carl Schmitt”, *Journal of the History of International Law*, 20, 2018, pp. 345–372.

Soto, D. de, *Relecciones y opúsculos I. Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento: An liceat...*, J. Brufau Prats (ed.), Salamanca, San Esteban, 1995.

Suess, Paulo (org.), *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos. Siglo XVI*, 2002, https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/128.

Teschke, B., “Carl Schmitt’s Concepts of War: A Categorical Failure”, en Meierhenrich, Jens, and Simons, Oliver, ed., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 367–400.

- Truyol Serra, A., “Mis recuerdos de Carl Schmitt”, en D. Negro Pavón, coord., *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1996, pp. 411-24.
- Truyol y Serra, A., “Prémises philosophiques et historiques du ‘Totius Orbis’ de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 7, 1947, pp. 179-201.
- Truyol y Serra, A., *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Selección de textos, con introducción y notas, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.
- Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 244-53.
- Vitoria, F. de, *Relectio de indis*, edición de L. Pereña, CHP-CSIC, Madrid, 1967.
- Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*, edición de L. Pereña, Madrid, CHP-CSIC, 1981.
- Vitoria, F. de, *Relectio de temperantia*, en *Obras. Relecciones teológicas*, edición de T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1960.
- VV.AA., *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho Internacional Moderno*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.
- Walzer, M., *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977.
- Yanguas Messía, J. de, y Bullón y Fernández, E., *IV centenario de Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, Instituto de España, 1946.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.009>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 343-380



*La asimilación de la filosofía de
K. Ch. F. Krause en España*

*The assimilation of the philosophy
of K. Ch. F. Krause in Spain*

DELIA MANZANERO

Universidad Juan Carlos I of Madrid
delia.manzanero@urjc.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6895-1254>

JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN

Simón Bolívar University
Juan.hernandez@unisimon.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0161-5934>

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas, Madrid
vazquez@comillas.edu

RICARDO ALEXIS TORRADO VARGAS

Universidad Simón Bolívar sede Cúcuta
r_torrado1@unisimon.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.012>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 381-394



Recibido: 25/05/2024

Aprobado: 15/09/2024

This research is conducted within the framework of the Research Project I+D+i «Krause's Philosophy and Krausism: current issues of unfinished Modernity» (PID2022-137557NB-I00, 2023-2026) directed by Ricardo Pinilla and Delia Manzanero, and funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation/ AEI y FEDER A way of making Europe.

Resumen

Este artículo está dedicado a identificar las líneas generales de recepción y asimilación de la filosofía de K. Ch. F. Krause en España durante el siglo XIX. En términos generales, los objetivos de este trabajo son: sintetizar parte de estas cuestiones sobre la penetración de la filosofía krausista de la religión y el derecho en España y explicar su afinidad filosófica y espiritual con la sensibilidad tradicional de la cultura religiosa española; establecer un vínculo con sus evidentes coincidencias con la recepción del pensamiento jurídico de Hegel; ponerlas en correlación con cuestiones sociales e intelectuales que también dificultaron o facilitaron el anclaje de la filosofía krausista en España. Finalmente, plantaremos algunas hipótesis sobre sus méritos como filosofía práctica que aspiran a ser útiles para orientar y explicar esta preferencia generalizada por Krause en la realidad sociopolítica española.

Palabras clave: Filosofía, Derecho, Religión, España, Krause.

Abstract

This paper is devoted to identifying the general lines of reception and assimilation of the philosophy of K. Ch. F. Krause in Spain during the nineteenth-century. In general terms, the aims of this paper are: to synthesise part of these questions on the penetration of Krause's philosophy of religion and law in Spain and explain its reception conditions in Spanish religious culture; to establish a link to its obvious coincidences with the reception of Hegel's legal thinking; to put them in correlation with social and intellectual issues that also hampered or facilitated the anchoring of Krausian philosophy in Spain. Finally, we will put forward some hypotheses on its merits as a practical philosophy that aspire to be useful for orientating and explaining this generalised preference for Krause in the Spanish socio-political reality.

Keywords: Philosophy, Law, Religion, Spain, Krause.

I. Introduction

The topic that we will discuss requires a very brief introduction to the Krause's philosophy for those unfamiliar with this doctrine, which is now widely spread in Europe and Latin America and that has its well-known source in the German philosopher Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Given the strong European influence on the origin of Krausism, with the introduction in Spain of the modernising influences of Europe through the travels of Sanz del Río to Germany, we think it interesting to address a certain thesis proliferated in Spanish Krausism on the understanding of this philosophy as a European movement with pretensions to universality, in order to see its projection on global education and the legal recognition of human rights (Ureña, 1991).

The foundation of the movement known as Spanish Krausism had its origin in the exportation of Krause's works to Spain made by Julian Sanz del Río. The Krausist doctrine had a powerful influence on Spanish history, politics, education and literature in the late nineteenth century and beyond. Among the followers of this school of thought were Gumersindo de Azcárate, Leopoldo Alas Clarín, Adolfo Posada and particularly Francisco Giner de los Ríos, founder and director of the Free Institution of Education, which was founded in 1876 by personalities involved in education, cultural and social reforms who defended academic freedom and refused to adjust their teaching to the official dogma in religion, political or moral issues. This forced them to continue their educational work outside the state universities, through the creation of a private educational institution: the *Institución Libre de Enseñanza* (ILE).

This paper is devoted to identifying the general lines of reception and assimilation of the philosophy of Krause in Spain during the nineteenth-century. Its goal is to critically examine some of the reasons –historical, religious, sociological and philosophical reasons– that explain why Krause's philosophy of religion and philosophy of law were embraced as preferable to the Hegelian ones.

The first thing that is worth stressing is that the receptions of their respective doctrines had their own characters because –as we will try to show– neither Krausism nor Hegelianism were particles of a single process. Each one had its own problems. For this reason, we will dedicate this study to delimiting their points of contact and their notable differences.

Essentially, there is a friction between the traditionalists and neo-scholastics *against* the liberal and reforming theses of Krausism and Hegelianism, and these points of collision can be summarised in two fronts. Firstly, the religious obstacles, that is, the religious immune system of the Spanish culture of the 19th, inhospitable to accepting a Hegelian critique of religion. Secondly, the legal and political obstacles, derived from the interpretation of Hegel's philosophy of law, in particular of his conception of the State. In fact there could also be a third front that refers to the Hispanic ideological and sociocultural reality, which transversally crosses the aforementioned two planes. This framework of analysis presents the objective reasons and crucial limits that impeded a hypothetical triumph of Hegel in Spain.

Particularly, we will focus on two decisively sharp edges in the diffusion of Krausism and Hegelianism in Spain: their theories of the State and the question of religion because we consider that here is where we can find *in nuce* reasons that better explain the inclinations of the Spanish bourgeoisie towards Krause.

II. An attempt to reconcile the dogmas of the Catholic religion with liberalism

Krausism, unlike other philosophies of German idealism, managed to penetrate deep into Spanish society and propose profound changes in Spanish education and customs. By adopting a theoretical form that did not expressly identify them with heterodoxy and that was more accessible to all mentalities, Spanish Krausists gradually became more and more influential in their political and social outreach.

Certainly, this conciliatory positioning of harmonic Krausian rationalism with religion posed a philosophy not only open to religion but largely based on it, establishing possibilities of connection with a particular Spanish cultural background and a traditionally religious past. There is even a lot of analyses that have sought the causes of the preference for Krause in Spain in the linking of Krausism with the Spanish mysticism of the 16th century (Rivacoba, 1963, pp. 19-20).

Thus, although the Krausist natural law was far from the scholastic one, they shared certain fundamental ideas that allowed us to more easily bring together those historical precedents with the German philosophy of Krause—something that would not be possible with Hegel's philosophy (Almoguera, 2017, p. 229-252).

As Gustavo Bueno Sánchez states, “the curious thing is that, from the perspective of Cardinal González, while Hegelianism and materialist positivism led to an atheism with which there was no longer any dialogue in terms of Christian philosophy, Krausism had more of a *family resemblance*, because after all, the Krausist spiritualism left a door open to doctrinal understanding” (Bueno, 1999, p.

59). That *'family resemblance'* could have been decisive for Krausism's acceptance and influence in very heterogeneous forums. As Valeriano Orden expresses, the "symbiosis between faith and reason is for Krause, as later for his disciples, one of the specific merits of his system, which is distinguished not only from other philosophical positions, but also from other systems of idealism, like Hegel's," (Orden, 1999, 246) and this undoubtedly contributed to its dissemination.

An Spanish philosopher, Menéndez Pelayo, noting this remarkable influence, wanted to see in it a kind of *'Krausist trick'*, because he see that this conciliatory discourse was concealing the danger of an incipient atheism. The root of that dangerous confusion that according to Don Marcelino could *'dazzle the unwary'* with *the nebulous Krausist hypocrisy* –this are Marcelino's words– and with the supposed opacity of the Krausist discourse whose subtleties mean to disguise the alarming nature of some of its ideas and pave the way to surreptitiously introducing its philosophy in Spain.

Regarding the subject of religion, it should be noted that personal tensions with religion, were not consequences exclusive to the Krausists, nor something specific to Hegelianism –rather, the rejection of both Krausian and Hegelian doctrines by their traditional interpreters is a product of their general reaction against the Enlightened rationalism of German idealism as a whole (Vázquez-Romero, 1998).

Their traditional detractors accused them of maintaining an erroneous and anti-Christian concept of morality, of divinity and of the social order. Krausism and Hegelianism were portrayed as enemy doctrines of the Catholic religion. For example, Marcelino Menéndez Pelayo called the Krausists "atheists in disguise" (1978, p. 475), and said that Hegelianism had been born 'almost dead' in the school of Seville due to its weak roots and its meagre predicament in Madrid. He felt that Hegelianism presented insurmountable differences with Catholicism. We find a good example in the case of Antonio María Fabié, a 'Catholic Hegelian' (which for Don Marcelino was a complete oxymoron), Marcelino wrote: "Mr. Fabié has repeatedly declared himself Catholic, despite being Hegelian, however this conciliation offers serious difficulties, because the heterodoxy of Hegelianism is radically incompatible with the personality of the divine being [...] In this way I imagine that Mr. Fabié, whose Catholicism I have never doubted, could be Hegelian; that is, *throwing Hegel into the water and staying with Jesus Christ*" (Menéndez, 1978, p. 355).

We begin to see sufficient basis to think that, had there been a flourishing of Hegelianism in Spain –equal in depth and breadth to that of Krausism–, it would have met the same opponents among the traditional ranks of Spanish thought that assailed Krausism and that, to reprise the metaphor, they would have thrown both Hegel and Krause into the water.

We would even dare to venture the high probability that the criticisms against Hegelianism would have reached a greater magnitude, with a tone even more sharp, energetic and tense than that mobilised against Krausism, since Hegelianism occupied a more problematic space among the traditional Spanish sectors, who did not see the way to make compatible Hegel with the Gospels.

Notwithstanding the notable differences and the great controversies that took place between Krausists and Catholics, it is true that the Spanish Krausists paid great attention to the legal internationalism of our sixteenth-century theologians, and that certain common traits of ethics in their natural law theories would raise some harmonising criteria between both. Besides, Giner de los Ríos himself describes how the strong religious criticism that came from Hegelianism was substantially different from the one that they wanted to incorporate with Krausism in Spain:

No matter what anybody says, neither Schelling, nor Hegel, nor Stahl, nor Savigny could correct this twisted and secular direction; since law and freedom for them, as for Kant, come to be equivalent. [...] Upon closer inspection, the emptiness of their results began to be felt: a steely criticism, [posed by the Krausists and] directed by principles that it was not yet able to realise, traced new paths [...] [the Krausists] have cooperated from very different points of view to this new construction, all bringing some essential element to the restoration of the ethical spirit in the science of law, a spirit whose full and thorough sense perhaps Krause alone has shown in its intimate unity (Giner, 1921, pp. 162-164).

This insistence on moralising the individualist State of classical liberalism to propose a more human and social liberalism was part of the criticism that the Krausists aimed at the positivism that was beginning to spread throughout Europe –and that in Spain had its maximum representation in liberal doctrinarism and the abstract legal formalism of the Restoration. These criticisms were thus intended to denounce the lamentable phenomenon of the corruption of political life engendered by the neglected state in which the study of fundamental ethical questions has been left. That moralising eagerness somehow managed to reunite apparently contrary forces in the same boat: thus, for example, the Krausists along with the supporters of the Historical School and neo-Thomist thinking had in common a high concern for the moralisation of Spanish society (Puy, 1998, p. 232).

Although, naturally, from the different metaphysics on which both doctrines were based, different conceptions of morality ineluctably arose. It was evident that for all these Krausian doctrines the urgency to recover certain moral values related to the family, associationism, education or civic virtues was pressing.

In this way, Krause and its legacy of Spanish Krausism brought to scholastic philosophy a means of communication –attempts to reconcile the dogmas of the

Catholic religion with liberalism, an aspect perhaps not so present in Hegelianism. It posed a peaceful way of progress and respect for the current order, rejecting any violent means of reform, even without renouncing an incorruptible defence of the right to religious freedom –a freedom they did not understand in the sense of free will (or as an indifferent and neutral power without essential content, which for Krause would be the ‘shadow of freedom’)–, but rather as a concept of law and freedom that would not be too far from the ‘well-ordered community’ that outlined the legal methodology of the Hispanic classics of the School of Natural Law, of which Francisco Suárez is one of the most prominent representatives.¹

However, we must not forget that such conciliatory theoretical efforts had little success in practice. Krause’s book *Das Urbild der Menschheit*² was condemned ‘after the promulgation of the *Syllabus* by Pius XI’ and included in the *Index* of ‘Prohibited Books’ in 1865 (Abellán, 1984, p. 421).

A similar fate of censorship befell the Spanish Krausists who had to develop their projects of reform and progress in an adverse environment of ideological and political persecution: from the ‘first university question’ in 1867 that suspended teachers who mentioned “doctrines erroneous or pernicious in the religious, moral or political order” –that is, those doctrines that were of a democratic nature or did not follow the principles defended at the time by Catholicism. This ended with the disciplinary action and expulsion of Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón and Fernando de Castro from their chairs at the University, and with the later departure of Giner de los Ríos out of solidarity with his colleagues.

The Krausist Gumersindo de Azcárate explained it clearly, after being expelled from his university chair for his religious positions, in that ode to the tolerance that is his book: *Minuta de un testament* (Azcárate, 2017) in which he states that the intransigence of the Church and the fundamentalists produced an uneasiness and a moral wound that made him abandon the effort to propose a ‘liberal Catholicism’ compatible with modern civilisation.

Such a conciliatory commitment, like any modernising effort in those times so heated with the secularising tendencies of German ideology, would be frustrated in the clash with the scale of values that ruled our cultural and social panorama, in which aspects like the binomials progress-order and religion-freedom seemed truly incompatible.

The manifest political and religious persecution of Krause’s work and of Spanish Krausists was meant to disqualify and stigmatise the doctrine with spurious perso-

¹ About this effort to reconcile reason and the mystical see: (Sánchez Cámara, 2020) and (Manzanero, 2015).

² To directly consult the original text of this important book of Krause, we refer to the critical edition recently published in German (Krause, 2018).

nal attacks, more than to ponder its scientific value. It would not be odd to think that it was precisely because of the great relevance and political-social impact that Krause had in our milieu as one of the fundamental references of Spanish modernisation, that it faced traditionalist obstacles of this nature and extent. Perhaps its obvious value to the Spanish liberal culture, its potency as a group with organisational capacity and its promotion of a philosophy that connected very well with the reality of the Spanish bourgeoisie triggered the adverse reactions and circumstances Krausists faced and the political and social ramifications. We will now examine some of those.

III. The social theory of Krause and its application to the Spanish socio-political reality

As stated before, the barriers to Krausism and Hegelianism taking root in Spain were not only religious ones. His theory of the State and the very nature of his philosophy –with huge implications for politics and educational practice– made Hegel’s interpretation much more controversial than the Krausian one. In particular, his statist solutions posed serious difficulties for his legal philosophy to be lodged in the Spain of the second half of the nineteenth century.

The marked distinction between the Hegelian theory of the State and the Krausist criticism of the centralising model of the State may well give us one of the most clearly contrasted and best-differentiated aspects, of greater political and social implications, between Hegelianism and Spanish Krausism; that piece of the Krausian system that offers us the best way to explain the choice of Julián Sanz del Río, father of Spanish Krausism, of that philosophy over Hegel’s contemporary statist interpretations.

Undoubtedly, the anti-statist character sustained by the majority of Hispanic intellectuals, conditioned its influence and relegated the Hegelian unitarian philosophy of the State that did not find the support of a bourgeois or political movement with the objective of unifying the State. As Lacasta expresses, “our Hegelians do not participate –at all– in such an anti-centralist way of seeing things. They are all unitarians. It is not surprising that with this historical teleology, the Catholic Monarchs seem to our Hegelians a true milestone in our history. Because *Los Reyes Católicos* are the ‘unifiers’ *par excellence*” (Lacasta, 1984, p. 279).

The fact is that this centralism, as a form of political organisation, provoked a generalised reaction of rejection among the mostly centrifugal movements of Spanish nineteenth-century society, which was against a legal philosophy that, like Hegel’s, gave the State an excessive role, to the detriment of the individual or civil society.

Thus, for example, Giner picks up the famous quotation of Hegel, where he affirms that “[t]he personality of the state is actual only as one person, the monarch ... he has only to say ‘yes’, and dot the ‘I’...the ‘*I will*’”. According to Giner, “in Hegel [the king] represents the ‘positive crowning of the architecture of the State, the hieroglyph of reason’, the one that closes with its Self the work of the whole, the one that puts its signature to the law, ‘the dot on the i’”. In this respect, Giner disagrees with Hegel and flies the flag of Krausist theses to formulate his criticism of the ‘idolatry and superstition of the State’. This is how Giner distinguishes himself from the monarchical formula by further clarifying that this dot on the ‘i’ must be a “dot that, in any social opus, the individual puts ultimately, as the organ of the whole, though not a single determined individual nor in the person of the monarch” (Giner, 1923, p. 208).

For Krausists, it would be nonsensical to suppose that the government maintains and preserves a ‘supreme power’. They explain it in these terms: “The mistake of calling this power ‘supreme’ is one of the remnant vices of the old conception of monarchy” (Ahrens, 1878, pp. 162-163).

This also comes from the Hegelian idea of the absolute power of the national State, to which Krause opposes the inviolable sovereignty of individuals, families, social persons, regions and –at the top of all– the supreme limit of the League of Nations encompassing all of humanity. In this manner, this political absolutism derived from the arrogance of the State that the Spanish Krausists reject in Hegel is then tempered towards liberal positions by Krause’s philosophy:

It can not surprise, then, that to the expression that a man could say one day, *the State is me*, the mouth of the State may reply: *humanity is me*. Nor is it much that a disciple as close and as fond of Krause as Ahrens, says: “The least satisfactory and even dangerous doctrine is that of Hegel and his school, which considers the State as the head of society or as the unit and the order of all the particular spheres, classes, associations” (Rivacoba, 1963, pp. 104-105).

Now, we have to emphasize here that the Krausists were not the only isolated voices that defended anti-statist positions in Spain. There were many centrifugal sectors –of the left and right– in the Hispanic intellectual context of the time that also sought to restructure the State on bases that would nullify its omnipotence. In fact, statism had been criticised and rejected as an unjust and invasive current by the majority of nineteenth-century intellectuals and politicians who believed that the problem of the Spanish State was not the defence of the monarchy or the unification of the State since, in essence, “in Spain it was not pursued to *weave* any State” (Lacasta, 1984, p. 318).

On the contrary, one of its more particular circumstances that conditioned most our history has been the ‘centrifugal’ and anti-statist tendencies that came to subdue its competences. It is a problematic issue of our history, still not resolved satisfactorily even in our times, for instance, in the Catalan and Basque cases. As is well known, this problem marks the uneasy situation of the contradictions of peripheral Spain against centralism, as modes of political domination and of understanding our history.

In addition, the ‘political reading’ of Krause in Spain meant that the interest was focussed not so much on an impartial approach to its philosophical system as such, but on an interpretative use as a form of ideology or coherent social theory, to overcome definitively the old regime and link to the political determination of a Spanish bourgeoisie committed to the constitution of a modern State. That’s why sometimes Krause’s ideas had a resonance much more effective in parliamentary acts than in authentic university academic circles. This explains why the future and the development of Krausism in Spain has been inextricably linked to the political fate and the slow rise of the bourgeoisie in our country.

If we were to draw a chronological framework of legal Krausism in nineteenth-century Spain, we would have to begin by pointing out that the greatest boom of Krause’s global reception reached its peak during the *Revolutionary six-year* period, the so-called *Sexenio Revolucionario* which starts in 1868 with the overthrow of Queen Isabel II of Spain after the *Glorious Revolution*, and ends on 1874 with the Bourbon Restoration, when Alfonso XII became King after a coup d’état.

The revolution of the ’68 has been considered a *Krausist revolution* and implied the transition from an authoritarian to a liberal regime, and inspired the drafting of the Constitution of 1869, that is the first democratic Constitution of this country. It’s an important moment in Spain characterized by the recognition of freedoms and political rights, like the freedom of expression, freedom of education, and even the religious freedom is recognized. In this moment we find the most representative heads of Spanish Krausism in the Central University of Madrid.

What happens then after the Revolutionary Sexenio and how this affect to the assimilation of Krause’s philosophy in Spain? What happens when the project of the Democratic Revolution was canceled by the Bourbon Restoration that supposed the beginning of a process of political involution, of ideological repression and monarchical intolerance towards the intellectuals? This conservative process of Canovist Restoration supposed a qualitative change in the assumption of new ideologies that ended with the practical disappearance of Krause’s work and the repression of Krausist philosophers. Nevertheless, Hegelianism did not disappear altogether during the Restoration period.

We should remember that Krausism's exponents experienced a political persecution by Canova's regime that expelled from their university chairs and drove them to continue their educational project in the *Institution Libre de Enseñanza* precisely to protect academic freedom. In contrast, a part of Hegelianism found a way to subsist and its doctrines were adapted to the times.

While the Krausists as a whole suffered political and religious repression of their Enlightened doctrines and were condemned to heterodoxy, a variant of right-wing Hegelianism managed to resist and adapt to the new situation created by the conservative bourgeoisie during the Bourbon Restoration –especially in the figure of Antonio María Fabié, who became a Minister of Cánovas. Fabié is described as “A man who is fully enshrined with all the constants of the Restoration: admirer of England; monarchical; conservative; centralist; aristocratising defender of private property and capitalism, against the federal left and socialist doctrines –in short, a true example of the end of the Spanish century; a political case of restoration projection. And, theoretically, a Hegel and a Philosophy of Law at the service of the monarchy and the political operation initiated by Antonio Cánovas del Castillo” (Lacasta, 1984, p. 319).

It is interesting to underline this relationship between a certain derivation of right-wing Hegelianism and the political organisation of the Restoration, precisely because many of the Krausist critiques of the centralised State are closely related to the fact that the State was represented in his time by the centralising framework of *caciquismo*³. As Laporta points out –fairly, in our opinion– “it is very doubtful that Spanish Krausism would have insisted so much on this principle [of self-government] if it had not developed in a climate of great political heteronomy. Centralism, ‘chiefism’ and ‘caciquil’ structure are intimately connected and typical characters of Canovas's organisation of politics. In contrast, decentralisation and an ‘*anticaciquil*’ struggle are constants of Krausist thought” (Laporta, 1974, p. 181).

This is a factor that tilted the balance in favour of a legal philosophy that, like the Krausist one, did not grant the State a role as protagonist or as unitary in the social fabric. Krause established a distinction between the official State and the unofficial State, and made a great efforts to transfer its powers to society, in a desire for decentralisation that proposes a non-stateised self-government that dilutes the “Statehood” in the intermediate social bodies and even in the individual.

This distinction is to be understood in the framework of the criticisms that Krausist liberals made of the devaluation of democratic principles carried out du-

³ *Caciquismo* is an Spanish Word that can be translated as a kind of “chiefism”, that is, a political system dominated by the power of authoritarian local political bosses.

ring the period of the Canovist Restoration, with the predominance of an oligarchy prevailing at the time. This interpretive key lets us understand Giner's words against the State that wants to control everything and that asphyxiates modern freedoms.

IV. Conclusion

There is therefore a marked overlap between Krausist philosophy and the dominant and determinant political and social conditions of late 19th-century Spain, in which a liberal bourgeoisie with a marked progressive and democratic character needed an ideological weapon with which to confront the authoritarian regime of the Restoration. In this manner, Krause's social theory served as the perfect spearhead, since its objective was to expand social integration through a more plural, secular, harmonic and integrating legal system.

Along with the philosophical and spiritual affinity of the Krausian system with the traditional religious sensibility of the Spanish culture –that led it to triumph where other doctrines had failed–, there were the implications of an ethical or practical nature that served as a base for the intellectual minorities of our country who supported Krausism to give shape to a social reform project of enormous political, educational and social implications, based on democratic and equalitarian principles.

Hence the crucial role that Krause confer to the public opinion and education, which are crucial to ensuring democratic legitimacy. Instead of legislation and coercion, which Krause saw failed in their context as supreme legal life means, he called for the education of individuals and peoples in the spirit of justice. Therefore, coercion in the law would be recognised as a power that needs strength to be wielded, but that is not essential to the concept of law because, in Krausist terms, the latest sovereignty also includes the law in each individual.

Thus, its conception of the limitations of State intervention, its broad and plural concept of social sovereignty and its definition of the autonomy and competences of the legal subject, represent incontestable virtues of Krause's doctrine, and possibly make it the best ally a large portion of the 19th-century Spanish intellectuals could find.

BIBLIOGRAPHY

Abellán, J. L. (1984). Liberalismo y romanticismo (1808-1874) [Liberalism and Romanticism (1808-1874)]. In *Historia Crítica del pensamiento español*, [Critical History of Spanish Thought] volume 4. Madrid: Espasa-Calpe.

Ahrens, H. (1878). *Enciclopedia Jurídica o Exposición orgánica de la ciencia del derecho y del estado* [Encyclopaedia Juridica or Organic Exposition of the Science of Law and the State]. Direct version from the German, with critical notes and a study on the life and works of the author, by Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate and Augusto G. Linares, volume I, Madrid: Victoriano Suárez.

Almoguera, J. (2017). “Derecho natural Krausista y Derecho natural Escolástico (A propósito de un libro de Delia Manzanero)” [Krausist Natural Law and Scholastic Natural Law (Discussion around a book by Delia Manzanero)]. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, vol. 17: 229-252. <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.01>

Azcárate, G. de. (2017). *Minuta de un testamento* [Draft of a will]. Edited by Gonzalo Capellán de Miguel. Madrid: Fundación Sierra-Pambley, Institución Libre de Enseñanza, Fundación Francisco Giner de los Ríos [1ª ed. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1876].

Bueno Sánchez, G. (1999). Historiografía del krausismo y pensamiento español [The Historiography of Krausism and Spanish Thought]. In P. Álvarez y E. M. Ureña (Eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo* [The topicality of Krausism in its European context] (pp. 37-74). Madrid: Parteluz, F. Duques de Soria, UPCO.

Giner de los Ríos, F. (1921). *Estudios jurídicos y políticos* [Legal and political studies]. OO.CC., vol. V, Madrid: Imprenta de Julio Cosano.

Giner de los Ríos, F. (1923). *La persona social. Estudios y Fragmentos* [The Social Person. Studies and Fragments]. Vol. I, OO.CC., t. VIII. Madrid: Imprenta de Julio Cosano.

Krause, K. Ch. F. (2018). *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch* [The ideal for humanity. A version]. Volume V of *Karl Christian Friedrich Krause. Ausgewählte Schriften*. In E. M. Ureña, P. Álvarez, J. M. Vázquez-Romero, R. Pinilla y A. Schäpers (Eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Germany: Frommann-Holzboog.

Lacasta Zabala, J. I. (1984). *Hegel en España: un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispánico* [Hegel in Spain: a study on the social mentality of Hispanic Hegelism]. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Laporta, F. (1974). *Adolfo Posada. Política y Sociología en la crisis del Liberalismo español* [Adolfo Posada. Politics and Sociology in the Crisis of Spanish Liberalism]. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, Edicusa.

Manzanero, D. (2015). El fundamento democrático de la soberanía en Francisco Giner, según el Corpus Mysticum de Francisco Suárez [The democratic basis of sovereignty in Francisco Giner, according to the Corpus Mysticum of Francisco Suárez]. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 53, 571-592. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2015.053.06>

Menéndez-Pelayo, M. (1978). “II - El krausismo. -Don Julián Sanz del Río; su viaje científico a Alemania; su doctrina; sus escritos hasta 1868; sus principales discípulos” [“II - Krausism. -Sr. Julian Sanz del Río; his scientific journey to Germany; his doctrine; his writings up to 1868; his main disciples”], in *Historia de los heterodoxos españoles. Heterodoxia en el siglo XIX* [History of the Spanish heterodox. Heterodoxy in the 19th century]. Madrid: La Editorial Católica.

Orden, R. V. (1999). La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause [The relationship of intimacy of man with God: Krause’s panentheism]. In P. Álvarez y E. M. Ureña (Eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo* [The topicality of Krausism in its European context] (pp. 243-276). Madrid: Parteluz, F. Duques de Soria, UPCO.

Puy, F. (1998). *La historia de la filosofía jurídica española* [The history of Spanish legal philosophy]. España: Fundación Alfredo Brañas.

Rivacoba y Rivacoba, M. (1963). *Krausismo y Derecho* [Krausism and Law]. Argentina: Librería y Editorial Castellví.

Sánchez Cámara, I. (2020). El misticismo en Ortega y Gasset [Mysticism in Ortega y Gasset]. *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, época N.º II, N.º 24: 21-36. <https://doi.org/110.15366/bp.2020.24.001>

Ureña, E. M. (1991). *K.C.F. Krause, Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie*. [K.C.F. Krause, Philosopher, Freemason, World-Citizen]. Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Vázquez-Romero, J. M. (1998). *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España* [Traditionals and moderates in the face of the diffusion of Krausist philosophy in Spain]. Madrid: Publicaciones UPCO, Unión Editorial.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.012>

Bajo Palabra. II Época. N.º 37. Pgs: 381-394



Transhumanism: a version of garciabaquian “Transfinito”

Transhumanismo: una versión de la «Transfinitud» garciabaquiana

YULFREN JHONATTAN GONZÁLEZ RAMÍREZ

Doctorando en Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Valladolid (UVa)
yulfrenjhonattan.gonzalez@estudiantes.uva.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.034>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 395-412



Recibido: 14/07/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

El transhumanismo es una corriente filosófica que tiene como meta la trascendencia de la especie humana. La transfinitud es la tendencia que tiene el hombre por superar sus límites naturales. El transhumanismo difunde la creencia de que es posible prolongar la existencia humana a través de la aplicación de medios tecnológicos. Aquí se muestra que la transfinitud sirve —como base teórica— para comprender la tendencia del hombre a la trascendencia, posicionándose como una versión «previa» del transhumanismo. Esto convierte a la filosofía garcíabaquiana en precursora del transhumanismo o biomejora humana.

Palabras clave: Filosofía exilio, Filosofía técnica, Filosofía tecnología, Filosofía hispanoamericana.

Abstract

Transhumanism is a philosophical current that has as its goal the transcendence of the human species. Transfinitude is the tendency that man has to exceed his natural limits. Transhumanism spreads the belief that it is possible to prolong human existence through the application of technological means. Here it is shown that transfinitude serves —as a theoretical basis— to understand man's tendency towards transcendence, positioning itself as a “previous” version of transhumanism. This makes garcíabaquian philosophy a precursor of transhumanism or human bioimprovement.

Keywords: Exile philosophy, Technical philosophy, Technology philosophy, Hispanoamerican philosophy.

Introducción

Desde tiempos inmemoriales el hombre ha tenido la esperanza de ampliar su estar y su poder en el mundo, de hacerse poseedor de características «especiales» que le permitan fortalecer los aspectos más débiles de su existencia o adquirir cualidades extrínsecas como: hablar o entenderse con los animales, caminar sobre el agua, respirar debajo de ella, ver en la oscuridad, surcar los cielos por sus propios medios o lo más anhelado: la inmortalidad.

Basta con leer las grandes epopeyas griegas para ver cómo el hombre, en la antigüedad, quien era una pieza más en el tablero de juego de los dioses olímpicos, se daba la tarea de consagrar a uno o más dioses para recibir sus bendiciones —poderes, prosperidad, salud, fertilidad, longevidad, entre otros— o en el peor de los casos, no ser alcanzados por sus maldiciones.

En la Grecia heroica, homérica y prehomérica, los seres humanos no tienen sentimientos. Son poseídos por la *hybris*, por eros, por las erinnias, etcétera. La cólera de Aquiles no es un sentimiento, es una fuerza sobrenatural impersonal, de las que pueden identificarse un cierto número en la *Ilíada* y en las formas de la épica y la lírica primitivas. Más numerosas aún son las deidades totémicas, que representan fuerzas, cualidades y pasiones, y que se vinculan a los individuos comunicándoles su virtud. (Choza, 2011:28)

Los teóricos del transhumanismo se han percatado de que el hombre actual sigue anhelando la mejora de sus capacidades físicas, mentales y/o intelectuales; y confían en que tales mejoras parecen ser capaces de llevarse a cabo gracias a un factor diferenciador y potenciador que el hombre ha logrado dominar: «la tecnología», en su sentido más amplio.

Esta corriente, tachada como «la utopía del momento» (Diéguez, 2017:20), abre la puerta al hombre para que pueda imaginar —con cierto grado de posibilidad— un futuro cercano en el que pueda gozar de una serie de biomejoras que le permitan llevar a cabo tareas que en su condición biológica original serían inimaginables.

Bostrom (2021) en su artículo *Una historia del pensamiento transhumanista*¹ narra una serie de etapas en las que el hombre ha demostrado su ímpetu por adquirir

¹ Edición original en inglés «A History of Transhumanist Thought» (2005) en *Journal of Evolution and Technology*, Vol.14, No. 1.

capacidades extranaturales que lo eleven a una categoría ontológica superior a la suya propia —de hombre común a héroe, semidiós o, incluso, Dios. Este autor transhumanista inicia su artículo haciendo referencia a las primeras etapas de la historia, específicamente la prehistoria, donde ya la muerte generaba entre los hombres un problema existencial por parecer indefensos ante ella. Recordemos como desde la antigüedad las técnicas primigenias de conservación de cadáveres y sus rituales ceremoniales² tenían la intención de guiar con éxito el alma del difunto al mundo de los muertos, donde tendría una segunda vida —que duraría eternamente. Su artículo también recoge algunas referencias sobre el esfuerzo, «improductivo», de los antiguos alquimistas chinos —escuelas taoístas esotéricas—por encontrar el elixir de la vida y prolongar la existencia. Así también nos relata cómo en tiempos de San Agustín, los experimentos químicos —*avant la lettre*— fueron denostados por este santo al imaginar que podían estar relacionados con la magia negra, en cambio, en el momento histórico de Santo Tomás estas actividades experimentales fueron bien recibidas. Un apunte interesante que nos deja este autor es la historia sumeria de Gilmanesh³ —aproximadamente 1700 a.C.— con lo que nos hace saber que el deseo humano por conseguir la inmortalidad ha estado presente en el género humano desde el origen de nuestra civilización y, así, justificar, basado en ese ideal histórico, la tarea actual del transhumanismo: conseguir una solución a la finitud del hombre.

Por otro lado, este autor recoge algunos ejemplos —mitos como los de «Dédalo e Ícaro» o el de «Prometeo», todos condenados a razón de su ὑβρις— que representan las consecuencias negativas que traía el emprender tareas que sobrepasaran los límites naturales del hombre o actitudes que pudieran desafiar el orden natural de las cosas. Tales ejemplos servían para atemorizar a las personas y frenar cualquier impulso transfinito.

El deseo del hombre por hacerse inmortal ha estado presente en diferentes culturas a lo largo de la historia, Bostrom (2021) apuntó algunos mitos, sin embargo, existen muchos más, Wilkinson y Philip (2008) recogen: el mito de Heracles, el de la desaparición de la Atlántida —causada por el deseo de sus gobernantes de conseguir más poder— o el de la sibila de Cumas—la maldición de la inmortalidad—, todos herencia de la Grecia antigua; la manzana de la inmortalidad, en la cultura nórdica; la lucha del astuto Maui el de los mil Trucos contra la muerte, en la cultura polinesia; entre otros.

² No está claro si en los inicios de la cultura de la inhumación existía algún tipo de creencia mítico-religiosa, pero sí está claro que este tratamiento respetuoso a los fallecidos se inició hace unos 80 mil años (Ivorra, n.d.).

³ El mito de Gilmanesh fue citado por Beorlegui en «Transfinitud e inmortalidad en J. D. García Bacca», *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico*. Núm. 7, Año 2002, tres años antes de la publicación de «A History of Transhumanist Thought» (2005) en *Journal of Evolution and Technology*, Vol.14, No. 1, por Nick Bostrom.

La búsqueda de la trascendencia que plantea el transhumanismo está justificada, según Bostrom (2021), en la propia historia de la humanidad. Tal apreciación se reafirma en la sentencia de García Bacca (1974:36) que dice: «el día, cronológicamente inseñalable, en que el hombre inventó la aguja o el tallado de sílice, el hombre se hizo a sí mismo distinto del mono, indiferentemente a que lo fuera, o no, de natural». Pero sin saberlo, los transhumanistas tienen una segunda justificación que fue pensada en los años cuarenta por el navarro cuando dice que el impulso expansivo del hombre está justificado por su propia naturaleza, que es «demoníaca». Entonces, esa condición que ni es totalmente terrenal ni es divina, sino intermedia; es lo que lleva al hombre a superar cualquier límite que le fuese establecido, ergo, a querer ser Dios. Según Beorlegui (2006:03): «El hombre, por su trágica y demoníaca condición, no puede dejar de apuntar y estar disparado hacia lo infinito».

Entre lo finito y lo infinito

García Bacca (1982) en su obra *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias, 1955)*, mucho antes que Bostrom (2021), rescata el mito de Prometeo y Epimeteo, que sirve como base, en el pensamiento occidental, para la construcción de la idea del hombre técnico. Sin embargo, los enfoques son distintos, el primero lo usa para explicar que la causa de la carencia del hombre —que ha venido al mundo desprovisto— se da por la imprudencia o descuido de estos dos hermanos al realizar la tarea, por mandato de los dioses, de repartir los dotes a los distintos seres que habitaban la tierra; mientras que el segundo lo usa como un ejemplo de que ir en contra de lo establecido, arriesgándolo todo, eleva la condición humana; con esto su intención es darle al transhumanismo un carácter prometeico. Pese a la importancia que tiene este mito en la cultura occidental, nuestro filósofo no está de acuerdo en entender al hombre técnico moderno como un «Prometeo», ya que esto conduciría a la idea de que todo lo que el «hombre ha conseguido en su desarrollo técnico-tecnológico se debe a un regalo, a un don o un robo; pues no, el hombre para García Bacca no es deudor de nada ni de nadie, ya que ha traspasado los límites que se ha encontrado, desde el principio, gracias a sí mismo. Beorlegui (1988:68) lo explica así:

Pero el mito de Prometeo a García Bacca no le parece suficiente. La cosmovisión en que se mueve el mito presupone la existencia de lo divino, enemigo del desarrollo del hombre. El hombre actual, en cambio, prescinde de la realidad de Dios, y vive como dueño y fuente de todas sus potencialidades.

Recordemos que para García Bacca somos, realmente, «potentados ontológicos» (Beorlegui, 2006:08).

La transfinitud es un concepto clave dentro de la filosofía garcíabaquiana, porque ilustra la visión dinámica que este filósofo tiene sobre la realidad del hombre y fundamenta la posibilidad de ir más allá de los límites de su «naturaleza», de poder sobrepasar las fronteras más próximas que limitan su corporeidad o su intelectualidad. Pero esta propiedad no se manifiesta por sí sola, sino de la mano de la técnica. La transfinitud sin una base técnica no tiene mayor alcance, así como la pólvora y la imprenta no tuvieron la misma trascendencia cuando se inventó en China que cuando se descubrió u originó en Europa (Ortega, 1997:52); o, así como no se puede esperar el mismo progreso técnico entre un Bodhisatva y un Gentleman, por la marcada diferencia de sus programas vitales (Ortega, 1997:44); la transfinitud del hombre no se puede aprovechar igual en ambientes «neoluditas» que en ambientes progresistas, ya que la transfinitud humana no es algo dado y determinado de una vez por todas.

Para García Bacca si existe lo finito tiene que existir lo transfinito⁴, pero está consciente de que, por razones intrínsecas de la propia existencia del hombre, no es posible para éste alcanzar la infinitud, sin embargo, sí que puede transfinitarse, es decir, conseguir maneras de superar progresivamente sus limitaciones.

La transfinitud es, pues, una propiedad de tipo cinemático en virtud de la cual una cosa queda absorbida en otra superior, sin que haya un límite infranqueable en tal proceso que, sin embargo, posee una ley y estructura típica, propia de cada movimiento determinado (Izuzquiza, 1984:251).

A lo largo de la historia el hombre se ha relacionado de peor o mejor manera con el infinito, los griegos⁵ lo veían como una aberración, porque al no ser algo determinado no podía ser perfecto, sin embargo, en el medioevo sucedió un cambio de paradigma, Santo Tomás entendió que lo infinito no tenía por qué ser indeterminado, porque Dios en su perfección es infinitud determinada, existencia pura. Sin embargo, «la infinitud no es en Dios ningún atributo particular, sino un modo de todos ellos» (García Bacca, 1982:17).

El hombre, se encuentra entre dos extremos, al mejor estilo nietzscheano, por un lado, en el del ser —y el ser absoluto es Dios, lo infinito— y por otro, en el de la aniquilación —la nada (Beorlegui 1988:70). Y en ese choque de fuerzas el hombre se da cuenta de que es el único ser que entiende su realidad, una realidad representada por un mundo y un tipo de existencia que lo encorsetan, el «mundo» por su

⁴ «Todo lo finito, decía Hegel, está hecho para ser transfinito» (García Bacca, 1987:132).

⁵ «Para el griego clásico resultaban sinónimos, igualmente descalificados y degradantes, infinito e indefinido (*ápeiron*)» (García Bacca, 1984:41).

insistencia en dificultar el bienestar del hombre, y la «existencia» por condenarlo a la finitud. Una finitud de la cual el hombre quiere escapar, y es esa actitud la que hace que el ser humano sea la única entidad o creatura realmente «transfinita».

Ningún otro ser en el mundo parece inconforme con su existencia, con su ser o con su finitud como lo es el ser humano. Ortega (1997:37) lo planteaba así:

(...) [L]a vida humana, la existencia del hombre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en un problema. Para los demás entes del universo, existir no es problema —porque existencia quiere decir efectividad, realización de una esencia—; por ejemplo, que «el ser toro» se verifique, acontezca. Ahora bien, el toro, si existe, existe ya siendo toro. En cambio, para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo hacia lograrlo.

Tal desconcierto del hombre viene dado porque éste es consciente de su transfinitud, de su tendencia a la superación de cualquier límite, por lo tanto, se reconoce a sí mismo como «transfinitud transfinitante»⁶.

La naturaleza durante miles de años ha obrado mejoras biológicas, paulatinamente, en la familia «homo», las cuales han desembocado en una especie intelectualmente muy superior al resto, el homo sapiens, empero, esa evolución continua llegó a su fin entre 200 mil y 100 mil años atrás, pero al hombre no le ha bastado con ser el tope biológico de su cadena evolutiva por lo que se ha dedicado a buscar distintas formas de mejora que van desde lo cosmológico, con el culto a los astros; lo teológico, solicitando el favor de los dioses; lo natural, ingiriendo aceites, hierbas, brebajes varios; o una mixtura que mezclaba procedimientos razonables —medidas higiénicas o buena dieta— y absurdos —prácticas mágico-espírita-religiosas o chamanismo— (Bunge, 2017:20); sin conseguir resultados satisfactorios. De tal manera que el hombre se ha abocado a una forma mucho más efectiva de incrementar sus capacidades: la ciencia y la técnica.

Ciencia y técnica en García Bacca.

En los sesenta, García Bacca (1996:04) nos decía que la atmósfera cultural de nuestro tiempo está compuesta en un cuarenta por ciento —40%— de ciencia y un treinta por ciento —30%— de técnica, y lo más probable es que si se lo preguntásemos ahora, esos porcentajes seguramente se incrementarían, pero ya no de forma

⁶ «transfinitud consciente de serlo y, por ello, capaz de notar su propia naturaleza transfinita como límite, como algo a superar» (Aretxaga Burgos, 2018:96).

independiente como ciencia por un lado y técnica por otro, sino unidos como tecnologías convergentes —infotecnologías, biotecnología, antropotécnicas.

Esa importancia que ha conseguido la ciencia y la técnica a lo largo de los últimos quinientos o seiscientos años despertó en García Bacca la necesidad de explicar qué eran para nosotros —el hombre actual— esos dos componentes de la atmósfera cultural actual en relación con lo que significó la búsqueda de la verdad para medievales y antiguos.

La tecnología es para nuestro autor la combinación o, mejor dicho, la fusión del conocimiento teórico y el conocimiento práctico, ambos de suma importancia en la construcción del edificio de la ciencia actual, ya que gracias al conocimiento práctico el hombre logró abstraer, a través de sus sentidos, el funcionamiento de la realidad, lo que le permitió hacerse hábil en una o varias tareas. Así mismo, pudo crear modelos y teorizar sobre qué eran las cosas, generando la oportunidad de aprovecharlas, siempre en favor de los requerimientos del mismo hombre. Sin embargo, la ciencia que conocemos hoy fue surgiendo con otros componentes como el ontológico, que busca conocer la realidad, saber qué es y qué sentido tiene para el hombre. Sin embargo, una tarea importante de la ciencia actual es «desencubrir», es decir, sacar la verdad que se mantiene oculta en la realidad bajo una capa de aparente naturaleza, García Bacca (1966:07) nos ilustra esto con el ejemplo de la luz: ésta aparentemente no esconde nada, pero en el fondo es movimiento ondulatorio transversal de un campo electromagnético cuya energía se condensa en fotones. De tal manera que la ciencia actual tiene un componente fenomenológico, haciendo patente lo que está oculto, muy en el sentido hiedeggeriano. Por último, la fórmula de la ciencia actual que describe nuestro autor nos dice que ésta es objetiva, es decir, imparcial y libre de subjetividades, pertenece a toda la humanidad, no es ni puede ser de nadie; además, es sistemática, por lo que impone orden. Teniendo esto en cuenta, se puede resumir que la ciencia actual como método para conocer la realidad dista mucho de las formas medievales y antiguas de búsqueda de la verdad, donde los componentes principales eran el conocimiento abstracto y empírico, valoral o axiológico, y el secretismo⁷, donde lo único que se podía tener era fe y confianza. Así pues, la ciencia actual es para García Bacca un ideal de conocimiento teórico, técnico, ontológico, fenomenológico, objetivo y sistemático. Pero lo más importante es que para nuestro autor la ciencia y la técnica representan un instrumento de suma importancia para el hombre porque le permiten trocar universo en mundo, y mundo es, propiedad del hombre, «esclavo⁸ ya del hombre» (García Bacca, 1982:78).

⁷ «Objetivo descarta secretismo» (García Bacca, 1966:08).

⁸ Pese a que el término «esclavo» puede ser muy radical y podríamos sustituirlo por la palabra «instrumento», decidimos mantener el término original para no cambiar el sentido que quiso expresar García Bacca en *Antropología Filosófica Contemporánea (Diez conferencias)* (1982).

Transhumanismo

La tecnología actual ha evolucionado hasta tal punto que corrientes como el transhumanismo buscan con ella alcanzar la meta de transformar al ser humano mediante la aplicación de la biotecnología o la infotecnología. Esta pretensión no es nueva, ya que, a partir de la aparición de la obra de Darwin, *El origen de las especies* (1859), se inició una nueva forma de ver la evolución y de ser copartícipes de ella.

En 1883 nace el término «eugenesia» y empieza así una carrera que busca develar los secretos de la mejora humana basados en la antropometría, con Galton a la cabeza. El gran problema de las campañas eugenésicas, fue el desastroso y terrorífico trabajo pseudocientífico de los nazis que buscaban una razón científica para explicar la superioridad racial en base a múltiples estudios y experimentos que no sólo violaron la dignidad humana, sino que derrocharon incalculables recursos económicos sin éxito alguno. En base a tales circunstancias y para no verse asociado con el estigma de los programas de mejora humana anteriores, el proyecto eugenésico que nace con Galton y se prolonga con Julian Huxley —mientras era director general de la UNESCO— se transforma en 1946, junto a la participación de Pierre Teilhard de Chardin, en lo que hoy se conoce como «transhumanismo» (Monterde Ferrando, 2021:145).

Aunque poco a poco tales campañas fueron desapareciendo —se sostuvieron hasta mediados del siglo XX—, el ideal de la mejora humana seguía manteniéndose desde otras fuentes como la literatura: «Arthur C. Clarke, Isaac Asimov, Robert Heinlein, y Stanislaw Lem exploraron cómo el desarrollo tecnológico podría llegar a alterar profundamente la condición humana» (Bostrom, 2021:164); la televisión con caricaturas como: *Los supersónicos —The Jetsons—* (1962), el cine con producciones como: *Blade Runner* (1982) o *RoboCop* (1987); el arte con historietas como: *Uncanny X-Men* (1963), y la filosofía, como ya veremos; cada una con más o menos seriedad respecto de la otra.

Dentro de la filosofía se fueron creando grupos que compartían ideas sobre el mejoramiento humano basado en tecnología, grupos como: S.M.I².L.E. —*Space Migration, Increased Intelligence & Life Extension*—, los *Up-Wingers* o los extropianos fueron de los primeros en teorizar sobre cómo los seres humanos podían superar de forma artificial las barreras biológicas con las que se encontraban.

Es importante destacar que tanto los pioneros como los desarrolladores del transhumanismo moderno han tenido clara la visión de que el hombre es un ser que no ha alcanzado su plenitud, que está preso en su propia naturaleza, creyendo que: «si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar

al hombre tal cual es: infinito⁹) (Monterde Ferrando, 2021:146). El transhumanismo confía en que la tecnología es la única vía para transformar y convertir al ser humano en «infinito», su constitución verdadera. Esto coincide plenamente con el pensamiento baquiano, en dos sentidos, primeramente, en que García Bacca siente una profunda fe por la ciencia y la tecnología como vía para solventar los problemas del hombre; y, en segundo lugar, que entiende que el hombre es una realidad en proceso, al cual se le ha dado —por naturaleza— su ser como tarea (Beorlegui, 2006:15), basado en su potencia ontológica.

Aunque el pensamiento de los proto-transhumanistas —Julian Huxley, Pierre Teilhard de Chardin, Timothy Leary, Fereidoun M. Esfandiary¹⁰— y los transhumanistas modernos —Anders Sandberg, Aubrey de Grey, David Pearce, George Church, Hans Moravec, Julian Savulescu, Max More, Natasha Vita More, Niklas Boström, Raymond Kurzweil, entre otros— se alinea a lo pensado por García Bacca, existe la diferencia de que éste no ve al hombre como un ser infinito, eso sólo pudiese ser posible si fuese un espíritu puro, empero, lo ve como un ser «transfinito». Por lo que es posible especular que, si éstos hubiesen conocido la filosofía garcíabaquiana, hubiesen adoptado el término «transfinito» en vez del de «infinito» para referirse al hombre y al proyecto que emprenden.

Transfinitud e inmortalidad.

En 1940 se publica en México el primer volumen de la obra *Invitación a filosofar*, en la cual se desarrolla toda una antropología de la «transfinitud¹¹». Aquí, García Bacca, se adelanta por mucho a los primeros escritos transhumanistas que empiezan a tratar el tema de la inmortalidad y la trascendencia del hombre al infinito, luego de superar su limitación corpórea.

Pese a que la palabra «transhumanismo» ya ha sido definida por Julian Huxley en 1927¹², años después se siguen cimentando las bases de esta corriente, de momento,

⁹ Aldous Huxley cita a William Blake al inicio de *Las puertas de la percepción / Cielo e infierno*. Debolsillo, México, 2019, 9.

¹⁰ Tanto Leary como Esfandiary «centraron su atención en la filosofía de la infinitud. Su visión del ser humano era infinita en el sentido estricto del término» (Monterde Ferrando, 2021:147).

¹¹ Aretxaga Burgos (2018:08) advierte que es posible que pese a que el término «transfinitud» aparece por primera vez en *Invitación a Filosofar* (1940), la presencia implícita de este concepto puede hallarse en *Introducción al filosofar* (1939).

¹² En *Religion without revelation* (1927). London: E. Benn. Según F.J. Génova (2019) *El cibor como frontera de la teología*, p. 89, la primera vez que Huxley utiliza el término «transhumanismo» es en unas conferencias que impartió en Washington, en 1951, mientras que W.D. Lighthall utiliza por primera vez ese concepto en un artículo de 1940, *The law of cosmic evolutionary adaptation: An Interpretation of Recent Thought*. Cita tomada de Beorlegui, C., *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana.*, p.286.

ideológica¹³. Así para 1957 aparece la obra *Nuevos odres para vino nuevo* (1959)¹⁴ en la que se va atisbando la mística transhumanista, que nos dice: «como resultado de mil millones de años de evolución, el universo empieza a tener conciencia de sí mismo y es capaz de comprender algo de su historia pasada y de su posible futuro» (Monterde Ferrando, 2021:145).

Una de las apuestas más fuertes y también tema de mayor debate entre transhumanistas y bioconservadores es la posibilidad que tiene el ser humano, en un futuro cercano, de alcanzar algo así como la «amortilidad». Para ello será necesario superar el reto de volcar la mente humana en un ordenador o un robot o, por otro lado, dominar clínica y farmacológicamente el fenómeno del envejecimiento. Sea cual sea la vía, lo importante es develar los enigmas del cuerpo, responsables de hacer que nuestro soporte biológico sea la verdadera y real barrera para nuestra trascendencia. La filosofía de García Bacca es muy incisiva en querer explotar las posibilidades del cuerpo, ya que se empeña en «(...) poner a prueba la realidad, forzarla a que nos muestre su verdad, su verdadero rostro, su “realidad de verdad”» (Beorlegui, 2006:18), por lo cual no está haciendo un llamamiento para una comprensión teórica del asunto, sino que pide llevar a la praxis toda posibilidad científica de alterar lo establecido.

Ya en la década de los cuarenta García Bacca escribía que «el cuerpo es la materia funcionando como límite, como barrera de la transfinitud propia del hombre» (Beorlegui 2006:03). Pero ese cuerpo también es la posibilidad de la propia trascendencia, ya que al ser materia puede convertirse en energía. Por lo que hace hincapié en que la ciencia y la técnica actual deben estar enfocadas en la mejora del cuerpo.

García Bacca está convencido de que el hombre puede alcanzar la inmortalidad, pero no lo hace basado en suposiciones místicas o ficcionarias, todo lo contrario, se basa en los resultados de la física moderna, específicamente en la teoría einsteiniana que demuestra que la materia puede convertirse en energía y viceversa, por lo que esa energía puede canalizarse desde nuestro «cuerpo material» hacia un cuerpo distinto, haciendo una especie de trasferencia o intercambio.

García Bacca, como explica Beorlegui (2006:09), cree en la existencia de dos tipos de cuerpos: el material y el ondulatorio, así que, tras la muerte del primero, es posible la continuación de la vida con el segundo. Tal creencia se sustenta en la propia evolución técnica del hombre, ya que sería inaudito que el ser humano habiendo logrado ya crear instrumentos capaces de captar y manipular ondas y

¹³ Diéguez considera que el transhumanismo contemporáneo continua «desempeñando una función ideológica en determinados contextos culturales y políticos». *Cuerpos inadecuados* (2021). España: Heder. 81.

¹⁴ Publicado dos años después de su edición original en inglés (*New bottles for new wine*, Chatto & Windus, Londres, 1957).

campos electromagnéticos no sea capaz de encontrar para sí mismo la manera de accionar y manipular su cuerpo radiatorio.

¿Que va a ser la vida del hombre de cualidad inferior a su técnica, a un vulgar aparato de radio o a un manoseado teléfono, de manera que estos conviertan en sonido las ondas y corrientes electromagnéticas y, con todo, la vida no sea capaz de fabricarse para sí otra clase de cuerpo, un cuerpo, un cuerpo ondulatorio, sirviéndose misteriosamente de los mismos elementos químicos que durante esta vida cotidiana tiene a su disposición? (García Bacca, 2003a:12).

La creencia en estos tipos de cuerpos a los que hace referencia nuestro filósofo no es novedosa, ya que tiene una raíz en la visión clásica griega donde se creía que existía un cuerpo sensible y un cuerpo de luz y sombra¹⁵ —*eidolon*.

Si ese cuerpo de luz del que habla García Bacca, que sirve de continuador de la vida, pudiese entenderse como nuestra mente, nos serviría su teoría como base para las posturas más actuales sobre el volcado de la mente en el ordenador de un andro/ginoide. Sobre esto Diéguez (2017:100) nos dice que importantes representantes del transhumanismo como Kurzweil están convencidos de que en el momento en que la técnica actual logre ejecutar satisfactoriamente esa tarea, «la vida eterna estará garantizada». Confirmándose así la teoría baquiana sobre la inmortalidad del hombre¹⁶.

No hay ni puede haber ni quiero que haya re-surrección de la carne ni del alma; sólo hay y habrá por siempre jamás «superación» ascendente hacia Dios, hacia el Infinito, de toda finitud concreta por la virtud esencial de mi transfinitud. (García Bacca, 2003b:25)

Por otro lado, también se nos presenta la opción del cibernético, que consiste en la sustitución total del cuerpo biológico, excepto del cerebro¹⁷, por partes metálicas, plásticas, u otros materiales especiales; o del control de las funciones orgánicas del cuerpo por vía tecnológica. De alcanzarse tal desarrollo de las antropotecnias, sería posible la creación de un soporte artificial que permitiría al hombre hablar de un cuerpo «verdaderamente propio». Porque el cuerpo con el que nacemos, siguiendo el pensamiento baquiano, no es realmente nuestro, por la simple razón de que no lo hemos hecho nosotros mismos, es un préstamo o regalo de la naturaleza, así pues, el cuerpo «natural» es el recuerdo o remanente de nuestra condición de criados de la naturaleza.

¹⁵ También en la teología medieval existía la creencia de un cuerpo de luz.

¹⁶ Para adentrarse más en la teoría garcíabaquiana de la transfinitud y, por ende, de la inmortalidad, recomendamos la revisión de su obra *Invitación a filosofar. Vol. I: La Forma del Conocer Filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940; vol. II: 1942. Edición electrónica en: <http://cervantesvirtual.com>

¹⁷ Por ser donde reside la personalidad.

Pero como se sabe, el transhumanismo no se desgasta en una única vía para la trascendencia, desde las biotecnologías¹⁸ también se busca la posibilidad de ganarle la batalla a la muerte. Este campo de estudio está abocado a la creación de vida artificial, principalmente, y en conseguir funciones nuevas para nuestro organismo. No obstante, en el camino aprovecha la oportunidad para develar el misterio del envejecimiento.

Realmente, la biología no fue para García Bacca la opción más fuerte para conseguir la trascendencia del ser humano, de hecho, pocas veces este filósofo hizo referencia a los hitos o alcances de la ingeniería o biología genética (Beorlegui, 2006:08), esto se debe a que no veía en la biología la suficiente actitud transustanciadora, creyendo que esa especialidad continuaba teorizando o contemplando, en vez de transformar. Sin embargo, en la actualidad, la adopción de herramientas técnico-tecnológicas —como el diseño informático y la modelización— por parte de la biología ha causado dentro del campo una absoluta revolución. La «biología sintética», *verbi gratia*, se encarga hoy de «crear genes nuevos, sintetizados artificialmente en el laboratorio, como medio para prevenir enfermedades o para producir nuevos medicamentos» (Diéguez, 2021:31).

De continuar su desarrollo, la biología sintética puede contribuir a potencializar la transfinitud del hombre, ya que tendría el poder suficiente para transformar o añadir sentidos o funcionalidades al cuerpo natural, de forma artificial.

La biología sintética encarna toda la pasión garcíabaquiana de la transfinitud y la posibilidad real de la transustanciación, convirtiéndose en el ejemplo vivo de las más visionarias teorías del filósofo navarro.

Así, mientras hasta ahora los científicos habían orientado sus investigaciones en descubrir las leyes de la vida para después poder intervenir en ella y transformarla, a los biólogos sintéticos, llevados por el talante fáustico, no les interesa tanto comprender, sino modificar y recrear la realidad a partir de elementos totalmente nuevos. Se trata de conocer la realidad viva en el mismo proceso que se transforma y recrea [...] (Beorlegui, 2021:90).

García Bacca, entusiasta del «biomejoramiento humano»

El sueño de la inmortalidad, que nos acompaña desde el principio de nuestra civilización, nunca se había tratado con tanta seriedad como en la actualidad, si tomamos en cuenta la puesta en marcha de diferentes programas científicos que buscan

¹⁸ «Pero no todos los defensores del biomejoramiento humano se consideran a sí mismos como transhumanistas» (Diéguez, 2021:81).

fervientemente encontrar las claves de la longevidad. La técnica del trasplante, los viajes espaciales o la criogenización; el perfeccionamiento de las prótesis —internas y externas—, el avance de las neurociencias, la aparición de la robótica y la inteligencia artificial, así como también el adelanto de la bioingeniería como de las biotecnologías en general; han dado paso a que la idea de la inmortalidad se afiance en el imaginario colectivo.

La creación de ambiciosas empresas como *Calico*, *Senolytic Therapeutics*, *Human Longevity*, *Unity Biotechnology* (Diéguez, 2021:59), *Rejuvenate Bio 19*, entre otras; son una muestra de que el interés por la inmortalidad no es exclusivo de grupos o individuos pertenecientes a corrientes transhumanistas, sino que hay un verdadero mercado por abordar. Además, diferentes estudios científicos en animales han demostrado que la ampliación de la vida por medios artificiales es posible, ya sea con el alargamiento de los telómeros —*Nature Communications* en 2019—, el rejuvenecimiento de células musculares y del páncreas de ratones con progeria —*Cell* en 2016— o modificaciones genéticas con el uso del CRISPR/Cas9 —*Cell* en 2016—; Pero también, se han estado aplicando diferentes ensayos en humanos como las terapias senolíticas u otras técnicas que administran diversos fármacos antienvjecimiento, estas investigaciones se han publicado en revistas como *EBio-Medicine*, *Nature* o *Aging Cell* (Diéguez, 2021:64).

Resumiendo, el transhumanismo vela porque el hombre a través de la tecnología consiga hacerse inmortal, ya sea mediante la reprogramación celular o el acortamiento de los telómeros²⁰, o por la creación de copias mentales que puedan implantarse en un cuerpo metálico resistente al paso del tiempo, dando como resultado la aparición de andróides o ginoides.

Estas ideas trans/posthumanistas encuentran tres tipos de posturas²¹: los escépticos, los negacionistas y los entusiastas. Las ideas de García Bacca se acercan o ajustan mucho a la última clase, la de «defensor entusiasta», ya que nuestro filósofo no tiene prurito en afirmar que la inmortalidad del hombre debe ser alcanzada, y que tal logro lo puede conseguir a través de la ciencia y la técnica. Ya acabada la creencia de que somos creaturas de Dios o de la naturaleza, nos damos cuenta de que somos nosotros la base de sustento de la realidad, es decir, ocupa el hombre el lugar de Dios, por lo tanto, no es posible que éste pueda ser limitado por la muerte. A diferencia de los transhumanistas defensores de la inmortalidad como Bostrom o De gray que entienden que el vencer a la muerte es una obligación moral, García

¹⁹ Dedicada a la investigación para el rejuvenecimiento de mascotas, especialmente perros.

²⁰ Por medio de la telomerasa.

²¹ Desarrolladas por Beorlegui, C. (2021) *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*. Granada: Editorial Comares., p.301.

bacca afirma que tal dominio de la muerte es un deber «antropológico», es decir, es la meta para su autorrealización. Véase que mientras Bostrom publicaba su *Fabula del Dragón Tirano*²² (2005) como una forma didáctica de representar el deber de combatir el envejecimiento y procurar una vida mucho más longeva con miras a la inmortalidad, había desde los años cuarenta una visión mucho más directa sobre la superación de la muerte, como indica Beorlegui (2006:17), «el hombre, según García Bacca, no es inmortal, sino que puede y *tiene*²³ que llegar a serlo». Esto nos hace saber que el filósofo navarro aborda de manera frontal la capacidad del hombre por transfinitarse, y revelar su realidad de verdad.

Para 1990 García Bacca seguía haciéndose cargo de responder cuestiones sobre la verdad del hombre, sobre el qué es. Preocupándose por conocer la categoría en la cual éste puede encajar, porque, en definitiva, el hombre es un ser único, realmente excepcional frente a todos los demás vivientes. García Bacca entiende que la visión del hombre sobre sí mismo estuvo ensombrecida y no fue hasta el renacimiento que logró reconocerse y asumir su mayoría de edad, liberándose de su complejo de inferioridad ontológica. Y cuando define —des-define— al ser humano parafrasea la famosa *Oratio de hominis dignitate* (1486) para reafirmar su creencia en la transfinitud del hombre:

Por decreto y concesión libérrima y amplísima de Creador, el hombre cada uno de nosotros nos podemos dar, por libre decisión, el lugar, faz, oficio que deseáramos. Podemos, cada uno, colocarnos en lugar en el que, a nuestro arbitrio, ver todo lo que hay en el mundo. Podemos, cada uno, hacernos celestial o terreno, mortal o inmortal; darnos, cada uno, la forma que queramos. A nuestro arbitrio -de alfareros y artífices, libres y honorables. A nuestro arbitrio, a nuestro arbitrio, a nuestro arbitrio. A nuestra voluntad. A nuestra libertad (García Bacca, 2004:168).

Así mismo encontramos afirmaciones como las de Diéguez (2017:90) que nos confirman todo lo antes dicho por el navarro: «No hay parte del cuerpo humano, incluyendo su cerebro, que no sea en principio susceptible de mejora mediante prótesis de diverso tipo, algunas ya existentes y otras aún por inventar».

Si quisiéramos unir transfinitud y transhumanismo en una sola oración podríamos hacer referencia a la sentencia: «Lo grande no es ser hombre; lo grande, de verdad, es hacerse otra cosa lo que comenzó siendo hombre» (García Bacca, 1987:47).

²² Bostrom, N. (2005) "The Fable of the Dragon-Tyrant", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 31 (05), pp.273-277.

²³ La cursiva es nuestra.

Conclusiones

Pese a que el desarrollo de la teoría transhumanista y el de la filosofía garcíabaquiiana se dio en paralelo, se puede decir que existen muchos puntos de encuentro entre ambas tendencias, como se vio, en el pensamiento de García Bacca encontramos diversas referencias que apelan a la mejora del ser humano por medio de la técnica, así como también el *impētus* de superación y trascendencia que, también, caracteriza al transhumanismo. En ambas corrientes se profesa un profundo apego a los avances científicos y técnicos a modo de religión, con lo que parece haber la creencia de que todos los problemas del hombre pueden ser solventados a través de la tecnociencia. El transhumanismo promete, como meta ulterior, la inmortalidad; y la transfinitud es la llave dentro del hombre que permite abrir esa puerta. La transfinitud entendida como la fuerza que lleva al hombre a extralimitarse y a negar cualquier límite infranqueable, encarna todo lo que el transhumanismo ha querido transmitir desde sus primeros años, profesando una filosofía de la infinitud y procurando las ideas necesarias para avalar la trascendencia del hombre. Teniendo en cuenta la cercanía conceptual entre lo dicho por el transhumanismo y la transfinitud baquiiana, no es arriesgado pensar que, si los transhumanistas hubiesen conocido la filosofía de García Bacca, hubiesen adoptado el término «transfinitud» en vez de «infinitud» cuando hacían referencia a la conquista de la verdadera condición humana.

REFERENCIAS

- Aretxaga Burgos, R. (2018) “J.D. García Bacca, pensador de vocación al infinito: filosofía, mística e inmortalidad”, *Relincidencias*, núm. 10, pp. 90-130. <https://www.academia.edu/38919458/J_D_Garc%C3%ADa_Bacca_pensador_de_vocaci%C3%B3n_al_infinito_filosof%C3%ADa_m%C3%ADstica_e_inmortalidad?auto=download&email_work_card=download-paper> [Consultado 06 de mayo de 2024].
- Beorlegui, C. (2006) “Transfinitud e inmortalidad en J. D. García Bacca”, edición digital a partir de *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 7 (2000), pp. 1-19. <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/transfinitud-e-inmortalidad-en-jd-garca-bacca-0/>> [Consultado 01 de abril de 2024].
- Beorlegui, C. (2021) *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*. Granada: Comares.
- Bostrom, N. (2011) “Una historia del pensamiento transhumanista”, Traducción al castellano de Antonio Calleja López, *Argumentos de Razón Técnica*, núm. 14, pp. 157-191. <https://institucional.us.es/revistas/argumentos/14/art_7.pdf> [Consultado 08 de febrero de 2024].
- Bunge, M. (2017) *Filosofía para médicos*. Barcelona: Gedisa.
- Choza, J. (2011) *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata.
- Diéguez A. (2021) *Cuerpo Inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Diéguez A. (2017) *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- García Bacca, J.D. (2004) “Hombre (humanismo-humanidad) Humanidades”, *Ensayos y estudios*, II, pp. 167-174.
- García Bacca, J.D. (2003a) *Introducción literaria a la filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J.D. (2003b) *Invitación a Filosofar*. <<https://biblioteca.org.ar/libros/89300.pdf>> [Consultado 19 de junio de 2024].
- García Bacca, J. D. (1982) *Antropología Filosófica Contemporánea (Diez conferencias) 1955*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. D. (1982) *Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.

García Bacca, J.D. (1966) “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”. *Fundación Juan David García Bacca*. Edición electrónica. <<http://www.fundaciongarciabacca.com/archivos/Ciencia-tnica-historia-y-filosofo-en-la-atmosfera-cultural-de-nuestro-tiempo.pdf>> [Consultado 28 de febrero de 2024].

Ivorra, C. (n.d.) *El origen del hombre*. <https://www.uv.es/ivorra/Historia/Historia_Antigua/BigBang.htm#:~:text=Hace%20unos%202.5%20millones%20de,el%20nuevo%20g%C3%A9nero%20llamado%20Homo> [Consultado el 08 de febrero de 2024].

Izuzquiza, I. (1984) *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona: Anthropos.

Monterde Ferrando, R. (2021) “Génesis histórica del transhumanismo: Evolución de una idea”, *Cuadernos de bioética*, 32(105), pp. 141-148. <<https://aebioetica.org/revistas/2021/32/105/141.pdf>> [Consultado 02 de mayo de 2024]

Ortega y Gasset, J. (1997) *Meditación de la técnica*. Estudio y notas por: Jaime de Salas y José María Atencia. Santillana: Madrid.

Wilkinson, P. y Philip, N. (2008) *Mitología*. Madrid: Espasa.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.034>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 395-412



*Dimensions of motherhood in Unamuno:
between civility and “nadism”*

*Dimensiones políticas de la maternidad
en Unamuno: entre civilidad y “nadismo”*

CARLOS GUTIÉRREZ MANRIQUE

Universidad Complutense de Madrid

carlgu08@ucm.es

ORCID: 0009-0005-2376-3232

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.002>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 413-432



Recibido: 10/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Este artículo expone, en primer lugar, las líneas generales del pensamiento político de Miguel de Unamuno, haciendo especial hincapié en su interés constante por este campo. A continuación, tomando como fundamento de las ideas de Unamuno la dualidad civilidad-fe, se atiende a su evolución en distintas obras literarias. Apreciamos, tras esto, que hay una aparente deriva “nihilista” en la producción unamuniana más tardía, que se relaciona con la maternidad como principio político. No obstante, entendemos que esta actitud y la maternidad se refieren a una particular forma de activismo en lugar de promulgar un abandono de las preocupaciones colectivas. Por último, se trata de situar estas ideas en el horizonte de la actualidad para una ulterior reflexión.

Palabras clave: Unamuno, Maternidad, Paternidad, Matria, Patria, Civilidad, Fe, Violencia, Envidia, Nadismo.

Abstract

This article presents and emphasize the underlying principles of Miguel de Unamuno’s political thought and his constant interest in this field. First, we take in consideration the duality of civility-faith as the foundation of Unamuno’s ideas, and we look at its evolution through his different literary works. Then, in the later Unamunian production, we notice that there is an apparent “nihilistic” drift, which is related to motherhood as a political principle. Moreover, we understand that this attitude and motherhood applied to politics refer to a particular form of activism, rather than promoting an abandonment of collective concerns. Finally, we put these ideas together in today’s context for a further and final reflection.

Keywords: Unamuno, Motherhood, Paternity, Matria, Homeland, Civility, Faith, Violence, Envy, Nadism.

“And I say there is nothing greater than the mother of men.”

W. W.

I. Introducción.

Don Miguel de Unamuno suele aparecer en el imaginario colectivo como prototipo de pensador solipsista, de filósofo que —como el personaje del cuadro de Magritte *La lámpara filosófica*— se encierra en sí mismo y olvida el mundo. Hay que decir que, ciertamente, toda la obra de Unamuno es un monólogo íntimo que toma como eje central la existencia concreta y particular del hombre —el hombre “de carne y hueso”, en sus términos¹—. A primera vista, parece que todo lo que está más allá de ese individuo concretísimo y real se descuelga del pensamiento de don Miguel. La angustia, la condición trágica de la vida, la fe y la razón de cada hombre concreto —y la del propio Unamuno, que muchas veces cae en un juego de auto-confrontación²—; todos estos temas, personales e individuales hasta el tuétano, parecen ser las únicas preocupaciones de Unamuno. ¿Pensó entonces don Miguel que la colectividad es una cuestión marginal, algo que, sencillamente, no merece tanta importancia como la realidad individual del ser humano?

Lo cierto es que Unamuno fue un autor incansablemente político. Y en este sentido, hay que decir que la colectividad fue siempre una cuestión nuclear en su

¹ El interés de la obra de Unamuno siempre es el “[...] hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.” (Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. de Antonio M. López Molina, prolog. de Antonio M. López Molina, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 79).

² Unamuno es muchas veces personaje de sus propias obras o aquel que se erige como portavoz de una angustia personal común a toda la humanidad. El pasaje más famoso a este respecto es el de *Niebla*, en el que Augusto Pérez visita al autor (cfr. Unamuno, M., *Niebla*. Madrid: Cátedra, 2016, pp. 253-261). Las referencias a sí mismo también aparecen en algunas obras de teatro y pequeñas novelas “¿Quién es el que se firma Miguel de Unamuno? Pues... uno de mis personajes, una de mis criaturas, uno de mis agonistas. Y ese yo último e íntimo y supremo, ese yo trascendente—o inmanente—¿quién es? Dios lo sabe... Acaso Dios mismo...” (Unamuno, M., *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid: Austral, 1964, p. 19). Otro caso destacable en esta línea es *Cómo se hace una novela*, donde el propio Unamuno se autoconstruye como personaje literario para salvarse de la muerte y darse consuelo: “Héteme aquí ante estas páginas blancas, mi porvenir, tratando de derramar mi vida, de arrancarme a la muerte de cada instante. Trato, a la vez de consolarme de mi destierro de mi eternidad, de este destierro al que quiero llamar mi des-cielo.” (Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*. Madrid: Alianza, 1990, p. 122).

pensamiento. Como bien es sabido, la actividad política de Unamuno fue incansable³. Y esta actividad fue algo que el filósofo vasco mantuvo con pasión casi hasta su muerte. De hecho, tras el golpe de estado del 18 de julio —recordemos que su muerte se produce tan sólo cinco meses después—, Unamuno proyecta un nuevo libro, *El resentimiento trágico de la vida*, en el que pretende dar continuidad a sus preocupaciones colectivas⁴.

¿Cómo puede pensarse que un autor que dedicó tanta energía a la comprensión de la realidad política que le tocó vivir fuese un ermitaño conceptual? Es cierto que la preocupación central de don Miguel fue la existencia concreta del hombre individual, pero es que resulta que dicha existencia no tiene cabida en su pensamiento sin los otros, sin la colectividad. Individuo y sociedad son ambos caras imprescindibles de una misma moneda. Hasta en el tema más individual de Unamuno, el afán personal de inmortalidad, está clavada la colectividad: “¿Se conoce a sí mismo el que se luce? Pocas veces. Pues como no se cuida de alumbrar a los demás, no se alumbrará a sí mismo. Pero el que no sólo luce, sino que al lucir alumbrará a los otros, se luce alumbrándose a sí mismo”⁵. ¿Cómo se salva el hombre de carne y hueso de la muerte? Por medio de actos de amor. ¿Y qué es el amor para Unamuno? La acción por la que el amante se hace parte imprescindible del amado, la acción por la que el hombre se eterniza en los demás⁶. Sin “los demás” no hay amor y sin amor no hay posibilidad de redención ante la muerte. Es la comunidad la que salva al individuo concreto, la que redime su alma de la disolución total. Salvación del “hombre” concreto, sí; pero sin dejar nunca de mirar en derredor. Los otros, para Unamuno, son la balsa en la que el ser humano particular se conduce a su salvación⁷. No hay solipsismo ni aislamiento en absoluto.

³ Sobre la actividad política de Unamuno hay que hacer referencia a los trabajos de Pedro Ribas y Urrutia: Ribas, P., *Filosofía, política y literatura en Unamuno*. Madrid: Ediciones Edymion, 2017 y Urrutia, M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Deusto, 2018. Ambos autores inciden en la faceta política unamuniana, tratando de resaltar, especialmente, que la colectividad fue una de las preocupaciones centrales del pensador vasco. En el mismo sentido también son interesantes las aportaciones de Carlos París en: París, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Antrophos, 1989, pp. 244-247 y p. 328.

⁴ Cfr. el comentario que Carlos Feal hace en esta línea (Unamuno, M., de, *El resentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 1991, p. 84 y p. 92).

⁵ Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 209.

⁶ “El hombre una vez ha conocido lo necesario para perpetuarse en sociedad, produce un mundo invisible, hijo de las creaciones del amor y del instinto de perpetuación.” (López Molina, M., “Estudio introductorio”, en: Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 31). Sobre el amor como fuente de conocimiento cfr. Padilla Novoa, M., *Unamuno*. Madrid: Ediciones del Orto, 1994, pp. 37-39.

⁷ Cfr. París, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, op. cit., p. 210. También se dice: “¿Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; y ¿quién eres tú?» Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «para el universo nada, para mí todo»; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo: se trata de todos y de cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales,

II. El pensamiento político de Unamuno: entre la patria y la patria

Vemos, pues, que Unamuno, en vida y obra, fue también un autor político. Pues bien, ahora cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿cuál fue su aporte filosófico a este campo?⁸ El núcleo duro del pensamiento político unamuniano se basa en la siguiente idea: la política tiene que integrar en un todo dos principios imprescindibles: la civilidad y la fe⁹. Las construcciones políticas, entiende don Miguel, tienen que satisfacer una doble necesidad; tienen, en cierto sentido, que ser dualistas. Por un lado tienen que “hacer civilización”—y esto quiere decir generar libertad, seguridad material, leyes y cultura—y, por otro lado, tienen que garantizar la fe. Lo primero, hacer civilización, civilizar, se refiere al concepto más pedestre de política: la gestión material de la cosa pública, de los cuerpos que componen la colectividad y sus instituciones. Que la política tenga que civilizar quiere decir que tiene que garantizar todo lo relativo a las cuestiones civiles, es decir, la vida material de los individuos, sus leyes, su economía, su libertad y su cultura¹⁰. La civilización se funda en un valor: el progreso. Que la sociedad se civilice, quiere decir que progresa, que hay más libertades, más seguridad, más cultura, etc. Progreso y civilización van de la mano. Este es el primer polo del asunto.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que también hay que garantizar la fe? Aquí es preciso hacer una aclaración. Por “fe”, en Unamuno, debe entenderse lo siguiente: consuelo, seguridad espiritual, religión y rito¹¹. Que la vida colectiva deba también

dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal.” (Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 16). También *cf.* *Ibid.*, p. 245.

⁸ Hay que aclarar que los devenires políticos de Unamuno son extremadamente erráticos y van desde el nacionalismo vasco hasta el socialismo. Lo que se presenta aquí es una síntesis que se basa en lo que Urrutia expone en: Urrutia, M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, op. cit. . Hay que recalcar, a su vez, que la intervención política de Unamuno no es nunca una intervención material asociada a un partido (*cf.* González Egido, L., *Agonizar en Salamanca*. Madrid: Alianza, 1986, pp. 20-21).

⁹ “[...] en el fondo de todo problema literario y aún estético se halla, como en el fondo de todo lo humano, una base económica y un alma religiosa. El económico y el religioso son, en acción y reacción mutuas, los factores cardinales de la historia de la humanidad, el cuerpo y el alma de todo ideal vivo, nacido de la unión sustancial de esos factores [...]. La economía es la lógica material [civilización], la fe el ideal de toda cuestión.” (Unamuno, M., *La regeneración del teatro español*, OC, I, p. 908. Tomado de: Urrutia, M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, op. cit., p. 67). La vida espiritual y la vida material son ambas igual de importantes (*Cf.* Unamuno, M. de, *Diario íntimo*. Madrid: Alianza, 2019, p. 40 y p. 48). También se trata esta cuestión en el texto de Carlos París: *cf.* París, C., *Unamuno. Estructura...*, op. cit., p. 96.

¹⁰ Sobre el vínculo entre civilización y cultura: “La civilización empezó el día que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. Fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal, y fue la guerra lo que trajo la esclavitud. No en vano es Atenea la diosa de la guerra y de la ciencia.” (Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 245).

¹¹ *Cf.* *Ibid.*, pp. 56-73. Esta asociación, relacionada con la maternidad, aparece de manera explícita e implícita a lo largo de toda la producción de Unamuno: *cf.* Blanco Aguinaga, C., “La madre, su regazo y el “sueño de

fundarse en la fe quiere decir que las formas de gobierno no deben caer en una gestión meramente civil, sino que también tienen que mirar por el “alma” de los ciudadanos. ¿Y qué quiere decir Unamuno con esto?: que la política debe responder en alguna medida a la condición íntima del ser humano que pide consuelo frente al mundo; que debe responder a lo que en todos nosotros, aparte de libertad, de ley jurídica, de economía, también reclama seguridad espiritual: “[...] que estén todos contentos de vivir.”¹²

Hay un supuesto antropológico que debemos tener en cuenta para entender esta idea. Me remito a la terminología de Carlos París. El ser humano, para Unamuno, es un ser “expósito”, esto es, un niño abandonado, arrojado al mundo e íntimamente sólo¹³. Hemos nacido, ¿pero es que acaso a alguno le pidieron permiso para lanzarle a esta realidad, con todas las miserias, con todos los tormentos que ello implica? Unamuno entiende que añorar el regreso al paraíso, la voluntad de salir de los tormentos del mundo, es algo constante en el hombre, algo que nace de su interior y que sigue ahí por mucho que las condiciones materiales sean favorables. La política no puede descuidar este hecho y debe aportar soluciones del mismo modo que garantiza la libertad o las necesidades materiales: “no sólo de pan vive el hombre”¹⁴. La fe como principio político quiere decir que las cuestiones que se refieran a la colectividad no pueden gestionarse sólo en el plano civil. Los integrantes de la sociedad son algo más que cuerpos que comen, beben y consumen; también son almas que sufren y que lloran porque han sido arrojadas al mundo solas. Una sociedad que obvia esto y se limita a lo civil es una sociedad, entiende Unamuno, que deja de lado una parte imprescindible de la constitución del ser humano¹⁵.

dormir” en la obra de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 7, 1956, pp. 69-84.

¹² Unamuno, M. de, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Alianza, 1990, p. 23.

¹³ “¿Qué es un expósito? Se nos dirá que un niño recién nacido, expuesto en un paraje público. La etimología, que es algo puesto fuera, arrojado desde una situación anterior. [...] Resulta pues algo que se muestra, se expone, y que se encuentra en una situación de riesgo, [...]. [El hombre se encuentra] Expatriado del hogar que son los brazos protectores y la cuna, la casa. [...]. En principio y literalmente todos los hombres somos expósitos, ya que nuestra vida se inicia al ser puestos fuera del claustro materno. Y la dialéctica realizadora de nuestro ser será una perenne reactualización, una dramática reviviscencia de esta situación iniciadora.” (París, C., *Unamuno. Estructura...*, op. cit., pp. 103-105)

¹⁴ *Mateo*, 4:4. En *La Esfinge* se pone de manifiesto esta necesidad espiritual del ser humano; la “mera” política conduce al vacío y la desesperación “La patria no necesita gloria. Lo que necesitan es felicidad sus hijos... ¡Gloria!... ¡Gloria!... ¡Indestructible aspiración a la eternidad! ¡Sombra de eternidad!” (Unamuno, M. de, *La Esfinge*. Madrid: Castalia, 1987, p. 130 y p. 125).

¹⁵ Esto es, de hecho, lo que lleva a Unamuno a abandonar el socialismo: *cf.* Ribas, P., *Filosofía, política y literatura en Unamuno*, op. cit., pp. 31-55. El marxismo, según Unamuno, hace una consideración del hombre exclusivamente económica, esto es, exclusivamente civil y, por ello, deja de lado el alma del ser humano, su condición íntima. En líneas generales se puede decir que al marxismo le falta una parte imprescindible de la humanidad en su consideración del hombre. Un problema similar presenta “el denominado cristianismo social”, que busca

El hombre, por tanto, necesita que desde la colectividad se le dé consuelo en su espíritu, necesita fe, necesita algo más que civilización. ¿Y cómo se materializa esto en la realidad? Las formas políticas civilizan, por medio de las instituciones estrictamente políticas, pero también pueden consolar. ¿Cómo?: por dos vías, que en el fondo son la misma: la religión y la intrahistoria.

La intrahistoria es la vida de los pueblos que subyace a los devenires políticos, es lo eterno que se mantiene igual a lo largo de los siglos, las costumbres populares, sus canciones, sus fiestas y también sus creencias religiosas; se trata del “subconsciente” de la historia de los pueblos, “el rumor de las voces que viven debajo de ella”¹⁶. La intrahistoria, en tanto que da acceso al poso de eternidad del devenir, es fuente de esperanza para los individuos, consuelo de las angustias de la condición “expósita” del ser humano:

¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo.¹⁷

La política tiene que contar con todo esto, con todo lo que supone la intrahistoria y la religión, con aquello que insufla al ser humano fe en lo eterno¹⁸. Esto no quiere decir que Unamuno promulgue un cesaropapismo. Cada cosa debe ir por su lado: la civilidad la deben consumir los políticos y la fe la tienen que mantener las instituciones religiosas y las formas populares. La cuestión es que en la colectividad debe haber espacio —este es el mensaje de Unamuno— para que ambos polos puedan cumplir su labor libremente. Ni la gestión civil (digamos, lo estrictamente político, lo “visible”) debe devorar a la intrahistoria, ni esta última debe opacar a la primera. Don Miguel afirma, en definitiva, que debe darse una yuxtaposición irresoluble, una coexistencia entre ambos principios; no lo uno *o* lo otro, sino lo uno *y* lo otro.

subsumir las preocupaciones civiles a las religiosas; esto es algo que Unamuno tampoco acepta: *cf.* Unamuno, M. de, *La agonía del cristianismo*. Madrid: Austral, p. 134 y p. 139 y Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., pp. 57-58.

¹⁶ Unamuno, M., *En torno al casticismo*. Madrid: Cátedra, 2020, p. 168. También: “En esa muchedumbre que no ha oído hablar de nuestros literatos de cartel hay una vida difusa y rica, un alma inconsciente en ese pueblo zafio al que se desprecia sin conocerle. Cuando se afirma que en el espíritu colectivo de un pueblo, [...], hay algo más que los caracteres comunes a los espíritus individuales que le integran, lo que se afirma es que viven en él de un modo o de otro los caracteres de todos sus componentes; se afirma la existencia de un nimbo colectivo, de una hondura de alma común [...]. [...] en la intrahistoria vive con la masa difusa y desdeñada el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, el protoplasma universal humano.” (Ibid. pp. 264-268). También *cf.* Ribas, P., *Filosofía, política y literatura en Unamuno*, op. cit., p. 18.

¹⁷ Unamuno, M., *En torno al casticismo*, op. cit., p. 263. También *cf.* París, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, op. cit., pp. 224-226.

¹⁸ Unamuno se refiere a esta cuestión también en su diario: “Buscar la comunidad sin la unidad espiritual es buscar disensión y muerte.” (Unamuno, M., *Diario íntimo*. op. cit., p. 127). Sin fe no hay colectividad plena.

Este doble polo político, esta ambivalencia, esta dialéctica que no se resuelve, es la matriz del pensamiento político de Unamuno, y, como tal, se materializa continuamente en la obra literaria del pensador vasco. Junto a los actos políticos civiles hay siempre un “algo” subyacente que conduce a los personajes de sus novelas. Ese “algo” es la intrahistoria, la tradición, la fe, que se despliega como principio colectivo también en las novelas de don Miguel. En la primera de ellas, *Paz en la guerra*, vemos que hay algo así como un hilo que conecta las vidas de los habitantes de Bilbao y que se mantiene estable a pesar de las luchas que se dan en el plano de la política “visible”: “El día de la Gloriosa había sido para ellos [para el pueblo] como los demás días, como los demás sudaron sobre la tierra viva que engendra y devora hombres y civilizaciones”¹⁹. Esa “política visible” es la guerra, la acción civilizatoria por excelencia²⁰. Y junto a ella, o mejor dicho, bajo ella, se encuentra las costumbres de los habitantes, su tradición, su fe, su “paz” a pesar de y en la “guerra”—haciendo juego con el título—. El pueblo representa en esta novela el polo de la fe, el polo de la intrahistoria, que se yuxtapone a la civilidad, a la guerra²¹. ¿Y cómo ocurre esto? En lucha, en tensión: la intrahistoria representada por el pueblo sale a luchar, a enfrentarse con la civilidad (las tropas liberales). Pero la conclusión de la lucha no es el fin de ninguno de los contendientes: vencen los liberales, pero la fe del pueblo se mantiene intacta. La tensión no se pierde²².

Algo similar puede apreciarse también en *Vida de Don Quijote y Sancho*. En esta obra Unamuno exhorta a la intrahistoria, a la fe, a salir a luchar contra la razón, la herramienta principal de la civilidad. La proclama es “ir al sepulcro del Quijote” ¿Para qué? Pues para llevar la fe al mundo, al plano de lo civil y lo racional; porque: “[...] la razón aniquila, y la imaginación entera, integra o totaliza; la razón por sí sola mata, y la imaginación es la que da vida”²³. De nuevo encontramos la tensión, la lucha entre ambas dimensiones. Fe y civilidad se han de enlazar en la colectividad, aportando cada una lo que le corresponde²⁴.

¹⁹ Unamuno, M., *Paz en la guerra*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 99.

²⁰ “[...] la vieja lucha de razas, fuente de la civilización.” (Ibid., p. 328).

²¹ “[...] oían tranquilos reventar las bombas, que era un suceso más entre los diarios sucesos, un suceso incorporado ya a la trama de la vida ordinaria.” (Ibid., p. 195). También se afirma: “[a] las grandes nacionalidades históricas, hijas de la guerra y de ella sustentadoras, las impele al concierto de que haya de surgir la humanidad pacífica. Por dentro de los grandes organismos históricos palpita su carne, luchando por diferenciarse según la varia distribución de sus elementos originarios.” (Ibid., p. 329).

²² En el teatro de Unamuno el mar se hace símbolo de la tradición, como entidad inmutable frente a las luchas del mundo: “¡Menos la mar, padre! ¡Mírala! ¡Como si no hubiese pasado nada! ¡Como si no hubiese historia!” (Unamuno, M., *Sombras de sueño*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, p. 86).

²³ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 160.

²⁴ “Ponte en marcha, solo. Todos los demás solitarios irán a tu lado aunque no los veas. Cada cual creará ir solo, pero formaréis batallón sagrado. Tú no perteneces al cotarro [a la vida civil], sino al batallón de los libres cruza-

III. La pérdida de la tensión: ¿“Nadismo” en la producción Unamuniana?

Pero parece que este afán de don Miguel por mantener la tensión entre fe y civilidad comienza a quebrarse conforme avanzamos en su producción. Se ha dicho que Unamuno fue, poco a poco, apostando por la fe como único principio para la colectividad. Esta tesis cobra fuerza si atendemos a la evolución que va desde las obras referidas anteriormente hasta otras como *San Manuel Bueno, mártir* o *Cómo se hace una novela*. Esta última es una novela-ensayo en la que Unamuno se dibuja a sí mismo como un personaje (U. Jugo de la Raza), que encuentra un libro en el que está escrita su propia vida y, por tanto, en el que el protagonista espera ver su propia muerte. La narración se centra en la angustia personal de este U. Jugo de la Raza y en su necesidad de consuelo. El texto de Unamuno nos muestra que, en el fondo, todos somos, en tanto que seres humanos, personajes que se dibujan y desdibujan, que nacen y mueren, como los de las historias literarias: la vida es libro²⁵. Aparece esa necesidad interior de consuelo a la que nos hemos referido, el polo de fe, pero ¿dónde está en esta obra la civilidad? Aparentemente lo único que interesa es la angustia, la necesidad de fe del personaje principal (que es la del propio Unamuno):

Habría que inventar un personaje que sería, naturalmente, yo mismo. [...] Le llamaría U. Jugo de la Raza. [...] vuelve a las páginas del libro, para en ellas vivir. [...] [...] sintió Jugo de la Raza que las letras del libro se le borraban ante los ojos, [...]. “¿Cómo seguiré esa historia? ¿cómo acabará?” Pero estaba convencido de que un día no sabría resistir y de que le sería menester tomar el libro y proseguir la lectura, aunque tuviese que morirse para acabarla.²⁶

Pero es que además la “fe” y sus asociados no salen al mundo en la narración que involucra al personaje; la intrahistoria no busca a su opuesto en el plano colectivo para lograr la tensión, como ocurría en *Paz en la guerra* y en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Es como si la necesidad de lo civil se hubiese borrado.

En *San Manuel Bueno, mártir* esto es aún más claro. ¿Qué rige al pueblo de la novela? Tan sólo la fe, nada más. Vemos en esta obra un pueblo totalmente pasivo, una intrahistoria que no lucha y que renuncia por completo a la vida civil a cambio

dos. ¿Por qué te asomas a las tapias del cotarro a oír lo que se cacarea? [...] ¡No, amigo, no! Cuando pases junto a un cotarro, tápate los oídos, lanza tu palabra y sigue adelante. Y que en esa palabra vibre toda tu sed, toda tu hambre, toda tu morriña, todo tu amor [toda tu fe].” (Unamuno, M. de, *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Austral, 1985, pp. 17-21).

²⁵ Sobre la condición ficticia de todo lo real *cfr.* *Hermano Juan, Sombras de sueño* y *San Manuel Bueno*. También *cfr.* Unamuno, M., *El otro*. Madrid: Austral, 1964, p. 49. La forma escénica del teatro sirve a Unamuno como símbolo de la vida humana.

²⁶ Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., pp. 134-137. Esta obra parece responder a la necesidad de consuelo del propio autor *cfr.* *Ibid.*, p. 122. Véase también nota 2.

del consuelo total, un pueblo en la inopia. ¿Dónde está la tensión? En *San Manuel Bueno*, sencillamente, parece que no hay tensión; la primacía de la fe es total:

La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella. [...] Yo estoy aquí para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacer que se sueñen inmortales y no para matarlos.²⁷

Cabría pensar, por ello, que Unamuno predica una renuncia total al mundo material-civil. Esto ha sido el principal argumento para defender un “nihilismo” o “nadismo”²⁸ —en términos del propio don Miguel— en la etapa final de Unamuno. Y, en efecto, parece que el mensaje del pensador vasco comienza a promulgar que lo mejor, como hacen los habitantes de Valverde de Lucerna, es replegarse a la fe y nada más, renunciar a “lo visible” de la política²⁹. Esta evolución, desde *Paz en la Guerra* hasta *San Manuel, Bueno* ha dado coba para hablar de un “suicidio intelectual” de Unamuno en su etapa final, como si la conclusión última de don Miguel hubiese sido que hay que renunciar a la actividad política en el plano de lo civil.

Este sentido “final” de la intrahistoria conecta muy bien con la imagen de la maternidad. La fe, en efecto, no es más que el anhelo de una madre, de un consuelo maternal, de alguien que nos recoja de la calle y nos adopte y, con ello, ponga fin a nuestra condición expósita³⁰. Y eso es exactamente lo que parece encarnar el personaje de San Manuel Bueno. Éste en el fondo no es más que una madre, que se limita a consolar al pueblo, que lo arropa aún con mentiras para que duerma y sueñe³¹. La maternidad como principio colectivo parecería que es la conclusión final de la forma política ambivalente —fe y civilidad— que hemos señalado como el núcleo del pensamiento po-

²⁷ Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 46.

²⁸ Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 119.

²⁹ “Jamás en sus sermones se ponía a declamar contra impíos, masones, liberales o herejes. [...] Porque él lo disculpaba todo y a todos disculpaba. [...] Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, [...] Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio..., opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe.” (Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 18, p. 38 y p. 47). En *Ibid.*, p. 53 San Manuel define su labor como “suicidio”.

³⁰ Unamuno relaciona a lo largo de toda su obra fe y maternidad: “La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina y producida por el libre albedrío. [...] La virilidad sola es estéril. En cambio, la religión cristiana ha concebido la maternidad pura, sin concurso de hombre, la fe de gracia pura, de gracia eficaz.” (Unamuno, M., *La agonía del cristianismo*, VI, op. cit., p. 131). Esto puede verse también a propósito de cómo Dulcinea inspira fe a don Quijote para convertirse en héroe: *cfr.* Unamuno, M., *Vida de don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 57, 83, 90 y 122). También *cfr.* Pacheco, B., “La concepción de lo femenino en Unamuno: encuentro en un entreacto”, en: *Contexto: revista anual de estudios literarios*, Segunda etapa, Vol. 8-Nº10, 2004, pp. 217-228.

³¹ De hecho Ángela se refiere a San Manuel como un “varón matriarcal” (Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 115). Son muchos otros los atributos propiamente maternos que encontramos en este personaje masculino. Entre ellos me limito a señalar los siguientes: la devoción por los hijos (*Ibid.*, p. 126), la profundidad espiritual —vista a través de los ojos, como ocurre con Tula (*Ibid.*, p. 117)— y, como rasgo nuclear, el afán de dar consuelo (*Ibid.*, p. 119).

lítico de don Miguel. Todo lo relacionado con lo material y lo civil parece haber caído en la nada. La maternidad llevada a la política parece que es sinónimo de “nadismo”.

IV. La maternidad política como antídoto del “nadismo”

Es cierto que podemos observar una evolución en las obras de Unamuno que nos lleva a considerar como primordial el plano de la fe (bajo la forma de la maternidad) frente al de la civilidad. *San Manuel Bueno* es, en este sentido, la novelización de una madre que se limita a consolar. No obstante, queremos señalar que esta obra, en realidad, no es a nuestro entender un suicidio intelectual; no se trata de una exhortación a recluirse en la conciencia, sino de una particular forma de activismo. La maternidad como principio político, más que de una respuesta “nadista”, se trata, según nuestra interpretación, de una reacción a los males que Unamuno entiende que amenazan la realidad política de su tiempo. De haber sido la conclusión de nuestro autor un nihilismo radical nos parece que tal consideración habría venido acompañada de un silencio productivo. Y, justamente, sabemos que Unamuno siguió escribiendo con aspiraciones políticas hasta casi el día de su muerte³². ¿Y por qué, entonces, este énfasis en el principio anti-civilizador que late en la maternidad como principio político? Esta pregunta, entendemos, se aclara con una consideración histórico-contextual. El polo de la fe-maternidad se agudiza, y, bajo la forma de la maternidad, se vuelve más consolador (más alejado de la vida civil, y, en esa medida, más nihilista) por una extrema pujanza en el plano de la realidad de su contrario, el polo de la civilidad.

Conviene recordar que la civilidad también es guerra y violencia³³. Y esta actitud es la que Unamuno asocia con la propia de la paternidad³⁴. La paternidad como

³² En *El resentimiento trágico de la vida*, obra póstuma que el autor no llegó a terminar, la preocupación colectiva es el tema central. Hasta en sus últimos días Unamuno sigue reflexionando sobre España y su realidad política. González Egido se refiere a esta obra como “una respuesta autobiográfica ante la guerra civil.” (González Egido, L., *Agonizar en Salamanca*, op. cit., p. 174). El objetivo del texto de Unamuno es “conocim. del mal” (Unamuno, M., *El resentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 23): conocimiento del mal político, del odio, que cubre España.

³³ Véanse notas 20 y 21. *Paz en la guerra* desarrolla esta asociación, que también se pone de manifiesto en los escritos: “¿Guerras? El primer acto guerrero fue, según lo que llamamos Historia Sagrada, la de la Biblia, el asesinato de Abel por su hermano Caín. Fue una muerte fraternal, entre hermanos; el primer acto de fraternidad. Y dice el Génesis que fue Caín, el fratricida, el que primero edificó una ciudad, a la que llamó del nombre de su hijo – habido en una hermana– Henoc. (Gén., IV, 17). Y en aquella ciudad, polis, debió empezar la vida civil, política, la civilidad y la civilización.” (Unamuno, M., *Tía Tula*, prólogo. Madrid: Alianza, 2022, p. 42). También *cfr.* París, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, op. cit., p. 284 y *cfr.* *Agonizar en Salamanca*, op. cit., p. 32. También *cfr.* Sáenz Zaitegui, A. B., “Metafísica de la maternidad: estudio comparativo de “Dos madres” y La Tía Tula” de Miguel de Unamuno a la luz del “Génesis””, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 42, N°2, 2006, pp. 93-108.

³⁴ La paternidad se asocia en Unamuno al mundo de lo civil y al progreso civilizador, mientras que la maternidad se asocia al mundo de la tradición y del hogar. El padre es para Unamuno la figura de la severidad y del castigo;

principio colectivo puede entenderse como la acentuación máxima del polo de lo civil, en el mismo sentido que la maternidad lo es del polo de la fe. Paternidad es civilización, violencia, castigo y ley; del mismo modo que maternidad es consuelo, paz, tradición y fe³⁵. Pensemos ahora en el entorno de Unamuno: el “desastre del 98”, la semana trágica, la dictadura de Primo de Rivera, una república que —aunque comienza con optimismo— se vuelve cada vez más violenta y, finalmente, una guerra civil. ¿Cuál es el hilo conductor de todo esto? En términos de Unamuno podemos hablar de un acrecentamiento de la violencia civil, materializada en la paternidad como principio político. En el mundo del pensador vasco, en su realidad política, la paternidad se está haciendo el único principio político, lo civil y su violencia se tratan de arrogar todo el plano de lo colectivo³⁶.

Y esto es algo que don Miguel, sencillamente, no puede tolerar. Como hemos visto, para Unamuno, la tensión irresoluble es lo importante³⁷. Si la civilidad está desatada, bajo la forma de la paternidad como principio colectivo, desde la perspectiva de Unamuno, será necesario hacerle contrapeso por medio de un coloso de

por eso éste se vincula a la civilización, cuyo principio de actuación es la represión, la ley. Esta visión tiene un primer sentido doméstico, pero también se extiende al plano colectivo: “[...] la mujer es rémora de todo progreso... / -Es la inercia, la fuerza conservadora...-agrega don Avito. / -Sí, ella es la tradición, el hombre el progreso...” (*Amor y pedagogía*. Madrid: Editorial Libra, 1971, p. 79). La madre, entiende Unamuno, besa al hijo, “le tapa la boca para que no lllore” (Ibid., p. 52) le infunde amor, mientras que el padre dice: “Déjale que lllore; es su primera lección, la más honda. No la olvidará nunca, [...]. Así aprenderá que el dedo es suyo, porque ese llanto quería decir: mi dedo, ¡ay!, mi dedo.” (Ídem). Abel Sánchez de *Abel Sánchez* es un mal padre precisamente porque no cumple con esta labor: *cf.* Unamuno, M., *Abel Sánchez*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 106. También: “[...] la madre que perdona siempre, la madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye éste de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado padre.” (Unamuno, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, segunda parte, cap. LXVII, op. cit., p. 206). Esto también tiene un sentido teológico: *cf.* Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 186). Sobre esta cuestión, a su vez, *cf.* Frayle Delgado, L., “La dialéctica del eros en “Amor y Pedagogía”, en: *Azafea III*, 1990, pp. 265-283.

³⁵ Podemos encontrar multitud de ejemplos que encarnan los roles educativos masculino y femenino en la literatura de Unamuno. En este sentido, nos parece interesante mencionar a Marina de *Amor y Pedagogía*, Tula de *Tía Tula* y Ángela de *San Manuel bueno, mártir*. Estas tres mujeres encarnan, desde tres perspectivas confluyentes —a saber: consuelo y afecto, dirección y guía espiritual y confidencia, respectivamente—, según estudia Rodolfo Gutiérrez Simón, la dimensión maternal del amor y humanidad, que es aquella en la que educa la madre. Bajo esta triple perspectiva podrían desglosarse las diferentes extensiones en las que se ramifica, desde una misma unidad espiritual, la enseñanza amorosa en la que la madre, por medio de su ejercicio vital, instruye a la prole. Tal desglose puede verse en el siguiente trabajo: Gutiérrez Simón, R., “La agencia religiosa de la mujer en la narrativa de Unamuno”, en: *Bajo Palabra*, II Época, N°24, 2020, pp. 37-54. También *cf.* Marodo Dos Santos, E. J., “Unamuno: la familia y su misión educativa”, en: *Rev. filos.*, Vol. 74., 2018, pp. 129-138.

³⁶ La civilidad desmedida significa: “El brutal sentimiento de honor, sea individual o nacional; la necia intransigencia de quien jamás penetra en el alma ajena; la estúpida presunción de poseer por pura gracia la verdad absoluta y única; [...]” (Unamuno. *Obras Completas*, IX, Madrid: Escelicer, 1971, p. 659). Unamuno vive, en sus propios términos, una “política de machos”: *cf.* Unamuno, M. *Soledad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, p. 118.

³⁷ Unamuno también entiende que esto se refiere a la condición existencial-personal del ser humano: la clave del ser humano es la tensión y la lucha irresoluta entre razón y corazón: *cf.* Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 150-151 y 189.

igual medida: la maternidad, también como principio colectivo. Ante la posibilidad de una primacía total de la patria, Unamuno postula una *matria* —con “m”—, una colectividad hecha exclusivamente de fe que venga a contrarrestar la violencia civil que se adueña de la realidad. Eso es, justamente, lo que encontramos en sus obras más tardías: “¡Haciendo patria! Lo que haremos al cabo es tierra..., nos haremos tierra... Pero la Tierra no es patria, la tierra es “matria”, [...]”³⁸. El sentido de esta idea es que un extremo no devore al otro.

Toda la obra de Unamuno es una particular forma de activismo. Así entendió él mismo la labor literaria. Escribir novelas es para don Miguel una forma de hacer política, “la” forma de hacer política:

De tiempo en tiempo escribía cartas políticas contra Don Alfonso XIII y contra los tiranuelos pretorianos de mi pobre patria, pero estas cartas que hacían historia en mi España me devoraban. Y allá, en mi España, mis amigos y mis enemigos decían que no soy un político, que no tengo temperamento de tal, y menos todavía de revolucionario, que debería consagrarme a escribir poemas y novelas y dejarme de políticas. ¡Como si hacer política fuese otra cosa que escribir poemas, y como si escribir poemas no fuese otra manera de hacer política!³⁹

La palabra, para don Miguel, tiene un poder creador y un poder de acción⁴⁰. Ése fue siempre el sentido de la producción unamuniana: dar a conocer los males de la política y aportar, crear soluciones⁴¹: “tendré que cultivar la vida activa del escritor,

³⁸ Unamuno, M., *Soledad*, op. cit., p. 123. También se afirma en el prólogo de *Tía Tula*: “Hablamos de patrias y sobre ellas de fraternidad universal, pero no es una sutileza lingüística el sostener que no pueden prosperar sino sobre matrias y sororidad. Y habrá barbarie de guerras devastadoras, y otros estragos, mientras sean los zánganos, que revolotean en torno de la reina para fecundar y devorar la miel que no hicieron, los que rijan las colmenas.” (Unamuno, M., *Tía Tula*, op. cit., p. 42).

³⁹ Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 138. Esta obra, de hecho, no hay que interpretarla sólo como un reflejo de angustias personales; la preocupación por la colectividad está presente a lo largo de todo el texto. Con los pasajes sobre la vida de U. Jugo se intercalan continuas referencias a la realidad política de España; *cf.* Ibid., pp. 148-149. De esto también se habla en: Ibid., p. 130, p. 192, p. 201 y p. 209. Unamuno afirma incluso que “[...] mis novelas, mis poemas son política (Ibid., p. 171).

⁴⁰ “[...] la palabra es acción. El espíritu, la respiración sonora, el son, hacen el verbo, la Palabra, y la palabra hace la visión, la idea.” (Unamuno, M., *OC*, IX, op. cit., p. 446). “[...] sólo con la acción se resuelven problemas. Acción que es contemplativa como la contemplación es activa, pues creer que se pueda hacer política sin novela o novela sin política es no saber lo que se quiere hacer.” (Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 195).

⁴¹ Zambrano afirma, en esta línea, que la labor de Unamuno fue siempre la de sacar a la luz los males de su pueblo y buscar remedios en lo hondo de las personas, en su constitución íntima: “Y es que don Miguel es uno de esos escritores que ha desempeñado el papel de sacador de demonios, como luego veremos. Ése ha sido su papel máximo en la vida española: desatar los demonios que, encondidos, anidaban en nuestro corazón.” (Zambrano, M., *Unamuno*. Barcelona: Mondadori, 2003, p. 129; también *cf.* Ibid., p. 131). El propio Unamuno afirma que: “La literatura no puede ser en parte alguna, y menos que en otra parte en España, labor de mera contemplación artística. El encerrarse el literato en su torre de marfil a rezar letanías a la Belleza es hoy un crimen. Nuestro primer deber es educar al pueblo, y literatura que no sea, de un modo o de otro, con propósito sin él, educadora, se secará pronto.” (Unamuno, M., *OC*, IX, op. cit., p. 820).

hacer de la pluma un arma de combate por Cristo”⁴². Y éste es, a nuestro juicio, el sentido también de las obras que podríamos considerar “nihilistas” o “maternales”. ¿Cómo contribuir a que la política sea menos paternal —ése es el problema de su tiempo—? ¿Cómo hacer que la patria se rebaje?: escribiendo, dando a los lectores una forma colectiva, la *matria*, en la que el polo de lo civil quede enterrado⁴³. El objetivo no es que la *matria* sea la realidad absoluta, sino recuperar la tensión perdida. En un lado tenemos el polo de lo civil-paternal y en el otro el de la fe-maternidad. La realidad política de Unamuno pone mucho peso en el primer término y la balanza pierde el equilibrio. El sentido de la *matria* es, precisamente, tratar de recuperar la tensión y, con ello, curar en el alma de los ciudadanos las heridas y los males que genera una vida colectiva exclusivamente civil-paternal. ¿Y cuáles son esos males?: la envidia, el resentimiento⁴⁴ y la violencia. Nos detendremos a explicar sólo el primero.

La envidia tiene para Unamuno un origen espiritual. Siente envidia aquel que no puede cumplir su vocación⁴⁵. El envidioso es aquel que se frustra por no alcanzar lo que podría, el que odia a los que sí llegan a ser quienes son. ¿Y por qué alguien fracasaría en llegar a ser quién es?: por una falta de fe. La ausencia de fe, la ausencia de *matria*, genera envidia, tanto a nivel colectivo como individual. Una colectividad que acentúa lo civil y olvida la intrahistoria y la religión (que olvida la fe) está condenada al odio fraternal que comenzó precisamente con Caín, el “fundador de ciudades”⁴⁶.

⁴² Unamuno, M., *Diario íntimo*, op. cit., p. 58.

⁴³ Según Cassou este es el sentido hasta de los escritos unamunianos donde el tema central es la salvación personal del autor: “Y así, para Unamuno hacer política es, todavía, salvarse. Es defender su persona, afirmarla, hacerla entrar siempre en la historia.” (Cassou, J., “Retrato de Unamuno”, en: Unamuno, M., *Como se hace una novela*, op. cit., p. 96). El propio Unamuno se refiere a que la política debe partir de la salvación del hombre concreto, del individuo particular y no de entidades generales y abstractas: “[...] no hay otra política que la de salvar en la historia a los individuos.” (Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 113).

⁴⁴ González Égido desarrolla la cuestión del resentimiento como modelo de acción política en el pensamiento de Unamuno en relación con su circunstancia política: “El nosotros no era más que una suma de los yos y el resentimiento, la envidia, [...] se le apareció como la mejor explicación de los nuevos comportamientos sociales, [...]” (González Egido, L., *Agonizar en Salamanca*, op. cit., p. 188). También *cf.* *Ibid.*, p. 203.

⁴⁵ Zambrano explica esta cuestión en detalle (*cf.* Zambrano, M., *Unamuno*, op. cit., p. 134 y p. 140). También Carlos París se refiere a ello: *cf.* París, C., *Estructura...*, op. cit., p. 363. Esto se ve con especial claridad en las mujeres estériles de la literatura unamuniana. También cabe aludir a: Unamuno, M., *Soledad*, op. cit., p. 105. La madre da fe, hace héroes y, en esa medida, también es un remedio contra la envidia. *Cf.* Unamuno, M., *En torno al casticismo*, op. cit., p. 276. Sobre esto, a su vez, *cf.* Sandoval Ullán, A., “El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 39, 2004, pp. 27-60.

⁴⁶ *Génesis* 4:17. La falta de intrahistoria y, en ese sentido, de una vida colectiva plena, que permita al sujeto sentirse acompañado en la vida, guarda una estrecha relación con la envidia. La soledad, según Unamuno, que se deriva de una vida exclusivamente civil, esto es, de una política que reniega del amor, aleja a los individuos y conduce a que éstos se enfrenten entre sí: “¿Y de dónde si no de la soledad, de nuestra soledad radical, ha nacido esa envidia, la de Caín, cuya sombra se extiende —bien lo decía mi Antonio Machado— sobre la solitaria desolación del alto páramo castellano?” (Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., pp. 106-107). La naturaleza, como símbolo de la maternidad, también se entiende como remedio de la envidia: *cf.* Unamuno, M., *Fedra*. Madrid: Castalia, 1987, p. 198. Véase nota 33.

Ante esto, también ante la violencia y el resentimiento, Unamuno postula su patria. Don Miguel escribe libros en los que la fe es lo único que importa —insistimos en ello— porque es, precisamente, lo que hace falta recuperar para la vida colectiva. El mundo está infestado de Alejandros⁴⁷ y hacen falta más San Manueles Buenos⁴⁸. Lo que hay que entender es que el objetivo de don Miguel con este personaje no es infundir “nadismo”, sino tratar de obrar una conversión, tratar de recuperar la fe que se ha perdido en el plano colectivo⁴⁹. En un mundo donde es el fusil el que saluda al alba hace falta una madre que acune el corazón herido, que acune hasta que el sueño empape de nuevo la pólvora y la haga inservible. San Manuel Bueno y el pueblo de Valverde no son un modelo de acción general; no se trata de que el pueblo tenga que vivir en la inopia absoluta. Frente a la masacre de la historia, de la historia de la civilización, Unamuno propone el hogar —símbolo y lugar de la madre— como refugio⁵⁰ en el que pasar la tormenta de violencia del siglo XX, pero siempre con el objetivo de recuperar la tensión.

V. Conclusiones.

Hemos visto que Unamuno es un autor político, especialmente preocupado por la colectividad y hemos atendido al núcleo de su pensamiento en este sentido: la conjunción de civilidad y fe. Sin estos dos polos la vida social se vuelve insana y surgen

⁴⁷ Personaje central en *Nada menos que todo un hombre*. Este escrito constituye un claro ejemplo de los males que acarrea dejar de lado la dimensión maternal por acción de la figura masculino-paternal —del mismo modo podría estudiarse *Amor y pedagogía*—. La falta de amor en el seno del hogar es lo que une estas dos novelas, que muestran dos caras de la misma moneda: el imperio de uno de los polos que conforman aquello que no debe resolverse, que debe mantenerse tenso. En ambos casos el resultado es la muerte. No obstante, el final en *Nada menos que todo un hombre*, aunque se salda de manera trágica, representa, como en *Amor y pedagogía*, la victoria del amor. Alejandro, el que dice que “yo mismo me he hecho” (*Amor y pedagogía. Nada menos que todo un hombre*, op. cit., p. 166). Sin familia, renegando del amor, termina por ser amadrinado: *cf.* *Ibid.*, p. 180.

⁴⁸ Recuperar la paz y la felicidad; ese es el sentido de San Manuel: “Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, [...]” (Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., pp- 46-47).

⁴⁹ Lo que hay que recuperar es la vida: *cf.* *Ibid.*, p. 75. La vida sin creencia es disolución racional (*cf.* Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 74-97). San Manuel pretende ser una figura de fe, algo en lo que creer (para los lectores); *cf.* Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 79.

⁵⁰ “¿Historia? ¿Para qué? ¡Basta el hogar! El hogar y la historia están reñidos entre sí.” (Unamuno, M., *Sombras de sueño*, op. cit., p. 69). Mientras que el hogar es consuelo “[...] la historia es la posibilidad de los espantos.” (Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 123). Don Miguel hace aquí énfasis, de nuevo, en la contraposición hogar-civilización. Encontramos en el teatro de Unamuno un empleo frecuente de figuras “heroicas” femeninas, que, a la manera de los héroes de Ibsen —esta relación habría que estudiarla en detalle—, redimen al hombre de la violencia y la pérdida: *cf.* Unamuno, M., *Amor y pedagogía*, op. cit., p. 126. El propio Unamuno afirma de sus personajes femeninos que: “Pasan por mis obras [...] callándose al oído —al oído del corazón— de sus hombres, ungiéndolos con el rocío de su entrañada humanidad.” (Unamuno, M., *Hermano Juan*, prólogo. Madrid: Austral, 1964, p. 68).

problemas como el de la envidia⁵¹. Mantener esta tensión es el objetivo de nuestro autor en toda su producción, también al final de ella. No se trata de renunciar a nada —se mantiene la coherencia con el planteamiento inicial de fe y civilidad—. La conclusión que nos lanza Unamuno con sus obras finales, por tanto, no es abandonar la vida colectiva, sino seguir interviniendo en ella; eso sí, por medio de una maternidad tan aguda que sea capaz de hacer frente a la violencia varonil, que va *in crescendo*⁵². La matría es, por tanto, algo más que una alternativa política en el sentido civil, es la aspiración original de la maternidad como principio colectivo, la aspiración de la intrahistoria⁵³. Y es que esta última, para Unamuno, nunca conduce al nihilismo. Es precisamente su contrario el que guarda la posibilidad de la nada. Así puede verse en *Soledad*, drama en el que Unamuno sentencia que la vida política, por sí sola, conduce a la muerte. Su protagonista, Agustín, se hace “hombre político” y acaba quedándose solo con su esposa, Soledad. La vida “meramente” político-civil —Agustín renuncia a su vocación de escritor⁵⁴— es la que lleva al protagonista al nihilismo.

Hasta aquí la labor de exégesis y de interpretación. Lo que debemos plantearnos ahora, como conclusión del presente ensayo, desde las coordenadas que nos lega Unamuno, es qué tipo de realidad política vivimos ahora mismo. ¿Hay alguno de los dos polos que esté hoy sobrepasando al otro? Nos parece que, sin duda, hoy la guerra, la violencia y la primacía cada vez más acuciante de lo civil-masculinizante —la política “de machos”— ahogan nuestro espíritu. No hay fe, la intrahistoria se está perdiendo, los pueblos en los que reside lo eterno de la vida colectiva se están borrando como dibujos sobre arena. Y el resentimiento y la envidia (en definitiva: los odios entre semejantes) crecen. ¿No vemos, acaso, una polarización cada vez más creciente en nuestro panorama político? ¿No es esa “política de la cancelación” la consecuencia directa de que nuestra vida interior sea cada vez más pobre?

⁵¹ No hemos aludido a ello, pero sobra decir que Unamuno también condena el aislamiento absoluto, esto es, la pérdida del polo de la civilidad. Sobre ello *cfr.* *La agonía del cristianismo*, VIII, op. cit., pp. 143-151. También: *cfr.* Urrutia, M., *El pensamiento político de Unamuno*, op. cit., pp. 109-117.

⁵² Encontramos en Jünger un eco de la idea unamuniana de la naturaleza como depositaria de la eternidad (y la fe-maternidad): “Y como de estuches abiertos salían invisibles los difuntos. Siempre se hallan éstos cerca de nosotros en aquellos sitios donde nuestras miradas se posan con amor sobre tierras cultivadas de antiguo; y de igual manera que su herencia está viva en las piedras y en los surcos, también los campos y las campiñas se hallan gobernados por su leal espíritu de antepasados.” (Jünger, E., *Sobre los acantilados de mármol*. Madrid: Tusquets, 2020, p. 71). La idea de “emboscarse” nos parece que guarda, del mismo modo, un especial paralelismo con la idea unamuniana de matría: *cfr.* Jünger, E., *La emboscadura*. Madrid: Tusquets, 2023, pp. 77-78, p. 83 y p. 113.

⁵³ Esa aspiración es la paz: “[...] lo hacía por la paz, por la felicidad, por la ilusión si quieres, de los que están encomendados; [...]” (Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 46). Tal vez incluso la inopia: *cfr.* *Ibid.*, p. 58.

⁵⁴ El mensaje de esta obra es que el intelectual tiene que hacer política desde su creación, no desde el activismo material: “[...] un partido y con él, y que un partido no crea, no puede crear nada... Sólo crea un hombre, un hombre entero y solo...” (Unamuno, M., *Soledad*, op. cit., p. 109).

Tal vez no sea una mala alternativa tratar de recuperar un poco las figuras que señala Unamuno; tratar de recuperar algo de la intrahistoria, de la tradición, de la fe. No queremos decir que sea necesario un conservadurismo, sino que, tal vez, a fin de evitar el odio, no nos vendría nada mal tratar de recuperar en alguna medida esa forma de amor maternal que se puede observar entre los habitantes de un pueblo y que se plasma perfectamente en las obras de don Miguel.

Hay que señalar, para concluir, que Unamuno, con todos estos planteamientos, está tratando de oponerse a una tradición política y filosófica que viene de atrás: la política “viril” y sus dimensiones realistas, una forma de pensamiento que llega desde la antigüedad, pasa por el Renacimiento y se concreta en nuestro tiempo en formas de gobiernos crueles, aquéllos que entienden que todo medio está justificado por el fin: se trata de esas configuraciones políticas exclusivamente civiles, violentas, sin humanidad (sin “matria”). Unamuno también quiere hacer frente a estas posturas y, por ello, coloca la esencia de lo humano como parte fundamental de la vida colectiva, su condición expósita y la necesidad de un consuelo interior. De lo que se trata es de intentar detener un poco el progreso y recordar que en las sociedades hay algo íntimo a lo que también hay que atender, algo que queda más allá (o más acá) de la gestión civil⁵⁵.

Leer a Unamuno es leer el fondo del ser humano, es mirarse en un espejo hecho de carne y papel para vernos a nosotros mismos en los demás y desdeñar las virtudes viriles que no dudan en aplastar al semejante para conseguir sus fines. ¿Qué es, en definitiva, la maternidad como principio colectivo?: “Un calor que derritiendo y fundiendo esas costras, costras de pecado, formará el mar común, el mar de la verdadera igualdad niveladora, la fraternidad real”⁵⁶. Unamuno, en definitiva, nos quiere hacer ver con su “matria” que el otro no es nunca un enemigo, sino un hermano. Todos nos igualamos en el “mar”, en la muerte y en nuestra condición expósita. Y por eso tenemos que ayudarnos: porque todos llevamos a costas la misma cruz.

⁵⁵ La intrahistoria también representa la esperanza ante las catástrofes de la humanidad. Si un pueblo mantiene viva su matria, su intrahistoria, siempre hay posibilidad de recuperarse de los desastres: *cfr.* Unamuno, M., *En torno al casticismo*, op. cit., p. 263. En esto quiere incidir Unamuno frente a las catástrofes materiales de su circunstancia.

⁵⁶ Unamuno, M., *Diario íntimo*, op. cit., p. 182. Este es el mensaje final de *En torno al casticismo*: “¡Ojalá una verdadera juventud, animosa y libre, rompiendo la malla que nos ahoga y la monotonía uniforme en que estamos alineados, se vuelva con amor a estudiar el pueblo que nos sustenta a todos, y abriendo el pecho y [...] sin encerrarse en capullos casticistas.” (Unamuno, M., *En torno al casticismo*, op. cit., p. 269). Romper la costra espiritual significa abrirse a la intrahistoria, a la fe y el consuelo que representa la tradición viva de los pueblos. Sobre esto *cfr.* Dovón Antón, M.^a D., (1999). “Matria contra patria en la trayectoria espiritual de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 34, 1999, pp. 75-96.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanco Aguinaga, C., “La madre, su regazo y el “sueño de dormir” en la obra de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 7, 1956, pp. 69-84.
- Dovón Antón, M.^a D., (1999). “Matria contra patria en la trayectoria espiritual de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 34, 1999, pp. 75-96.
- Frayle Delgado, L., “La dialéctica del eros en “Amor y Pedagogía”, en: *Azafea III*, 1990, pp. 265-283.
- González Egido, L., *Agonizar en Salamanca*. Madrid: Alianza, 1986.
- Gutiérrez Simón, R., “La agencia religiosa de la mujer en la narrativa de Unamuno”, en: *Bajo Palabra*. II Época, N^o24, 2020, pp. 37-54. Doi: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.002>
- Jünger, E., *La emboscadura*. Madrid: Tusquets, 2023.
- Jünger, E., *Sobre los acantilados de mármol*. Madrid: Tusquets.
- Marodo Dos Santos, E. J., “Unamuno: la familia y su misión educativa”, en: *Rev. filos.*, Vol. 74., 2018, pp. 129-138. Doi: <https://doi.org/10.4067/S0718-43602018000100119>
- Pacheco, B., “La concepción de lo femenino en Unamuno: encuentro en un entreacto”, en: *Contexto: revista anual de estudios literarios*, Segunda etapa, Vol. 8-N^o10, 2004, pp. 217-228.
- Padilla Novoa, M., *Unamuno*. Madrid: Ediciones del Orto, 1994.
- París, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Antrophos, 1989.
- Ribas, P., *Filosofía, política y literatura en Unamuno*. Madrid: Ediciones Edymion, 2017.
- Sáenz Zaitegui, A. B., “Metafísica de la maternidad: estudio comparativo de “Dos madres” y La Tía Tula” de Miguel de Unamuno a la luz del “Génesis””, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 42, N^o2, 2006, pp. 93-108.

Sandoval Ullán, A., “El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, en: *Cuadernos*, Universidad de Salamanca. Cátedra Miguel de Unamuno, Vol. 39, 2004, pp. 27-60.

Unamuno, M., *Abel Sánchez*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

Unamuno, M., *Amor y pedagogía. Nada menos que todo un hombre*. Madrid: Editorial Libra, 1971.

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. de Antonio M. López Molina, prolog. de Antonio M. López Molina, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

Unamuno, M., *Diario íntimo*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

Unamuno, M., *En torno al casticismo*. Madrid: Cátedra, 2020.

Unamuno, M., *La esfinge. La venda. Fedra*. Madrid: Castalia, 1987.

Unamuno, M., *Tía Tula*. Madrid: Alianza, 2022.

Unamuno, M., *Niebla*. Madrid: Cátedra, 2016.

Unamuno, M., *Obras Completas*, IX, Madrid: Escelicer, 1971

Unamuno, M., *Paz en la guerra*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Unamuno, M., *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 2018.

Unamuno, M., *Sombras de sueño. Soledad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Unamuno, M., *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid: Austral, 1964.

Urrutia, M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Deusto, 2018.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.002>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 413-432

Estética y Teoría del Arte

Aesthetics and Theory of Arts





*At the end of the illusion: from the politicization
of art to the aestheticization of merchandise*

*Al final de la ilusión: de la politización
del arte a la estetización de la mercancía*

BORJA GARCÍA FERRER

Universidad Complutense de Madrid
borjagf@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.040>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 435-450



Recibido: 17/03/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

El cometido del presente trabajo es indagar el significado y alcance del fenómeno de la estetización de la mercancía en el horizonte del capitalismo artístico, con menoscabo del potencial emancipatorio del arte en la visión de W. Benjamin, pero también en la praxis artística de las vanguardias históricas. De aquí se deriva una profunda subversión, una revolución radical de las relaciones entre real e imaginario, de tal suerte que lo visual acaba con el “juego de la ilusión” por el juego de la reproducción, como expresa fehacientemente la pseudoimagen publicitaria. En la “era de lo visual”, la imagen se “des-quicia” del mundo, comportando acuciantes problemas sociales y políticos.

Palabras clave: politización del arte; estetización de la mercancía; capitalismo artístico; imagen; ilusión.

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the meaning and scope of the phenomenon of the aestheticization of merchandise in the horizon of artistic capitalism, undermining the emancipatory potential of art in the vision of W. Benjamin, but also in the artistic praxis of the avant-garde historical. A profound subversion derives from this, a radical revolution of the relations between real and imaginary, in such a way that the visual ends the “game of illusion” through the game of reproduction, as the advertising pseudo-image irrefutably expresses. In the “age of the visual”, the image is “unhinged” from the world, leading to pressing social and political problems.

Keywords: politicization of art; aestheticization of merchandise; artistic capitalism; image; delusion.

Todas las artes encajan en lo real. No hay otro problema estético que el de la inserción del arte en la vida cotidiana. Mientras más estereotipada parece nuestra vida, más debe aferrarse el arte a ella.

SONIA TORRES, (Montajes) *Entre filosofía y cine.*

En su célebre ensayo sobre la obra de arte, W. Benjamin¹ postula la tesis de que el arte y la cultura son dimensiones esenciales para construir una nueva subjetividad histórica, condición necesaria para llevar a cabo la revolución anticapitalista y dar lugar a un nuevo inicio donde la humanidad pueda florecer nuevamente. En efecto, pocas obras como “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” expresan de manera tan radical la profunda actitud revolucionaria que caracterizó al llamado “arte moderno” desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del Novecientos: “Con las vanguardias nacieron las nuevas utopías del arte, cuyo fin último era ser un vehículo de transformación de las condiciones de vida y de las mentalidades, una fuerza política al servicio de la nueva sociedad y del ‘hombre nuevo’”². “Cambiar el mundo, cambiar la vida”: he aquí la misiva que este arte transmitía explícita o implícitamente, bajo la clara impronta de la idea schilleriana de la utopía estética.

Abanderado por los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad, el proyecto político ilustrado ha tenido como grandes hitos históricos la Declaración de Independencia de los Estados Unidos o la Revolución Francesa. Sin embargo, este proyecto albergó otras vertientes menos conocidas, entre las cuales brillan con luz propia las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, donde J.C.F. Schiller³ esboza la posibilidad de lograr la emancipación a través del arte, en una época grabada por el salvajismo, la depravación de las costumbres y, sistemáticamente, la decadencia humana, bajo la hipótesis de que la única forma de llegar a la libertad es por medio de la belleza y de las costumbres. A juicio de Schiller, sin embargo, “este arte tiene que abandonar la realidad y elevarse con noble audacia por encima de la necesidad, pues el

¹ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2023.

² Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona, Anagrama, 2015, p. 18.

³ Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar, 1969.

arte es hijo de la libertad, y quiere recibir sus normas de la necesidad de los espíritus y no de la indigencia de la materia”⁴. Lo cual significa que, para ser libres, no hace falta conocer las necesidades materiales y ponerlas al servicio de los hombres: es suficiente con serlo espiritualmente, por mucho que estemos condenados. A pesar de su escasa celebridad entre los filósofos, es incuestionable la importancia de este planteamiento de Schiller en la formación de la modernidad y en el régimen estético de las artes, en la medida en que sembró la semilla de los proyectos de emancipación que han tenido lugar en el transcurso de la modernidad artística, como atestigua el caso paradigmático de la vinculación entre arte y praxis política en el socialismo llamado “real”⁵.

No obstante, la motivación del ensayo de Benjamin obedecía a la necesidad de plantear en un plano esencial la relación entre el arte de vanguardia y la revolución política, tomando en especial consideración la realidad material de las masas humildes, denostadas por el idealista Schiller en beneficio de los únicos individuos capaces de ser libres, a su juicio: los artistas, pensadores y aristócratas. Si bien invoca la politización del arte, no se trata del compromiso con la política de los partidos políticos, que desprecian la consistencia cualitativa de la obra intelectual y artística de vanguardia, ensalzando exclusivamente su eventual valor propagandístico en el terreno de la política propiamente dicha⁶; y es que, como apunta la autora mexicana Sonia Torres en su lectura de Eisenstein: “El largo romance del cine con lo social se pervierte con los usos propagandísticos de los regímenes totalitarios que utilizan la noción de pueblo como un *cliché* para conseguir fines nauseabundos”⁷. Convencido de presenciar la “hora decisiva del arte”, Benjamin observa en la “industria de lo bello” cambios radicales que son resultado de las conquistas de la técnica moderna, apuntando a una reconfiguración profunda del mundo social, un nuevo estado de cosas donde, en palabras de Habermas, “las experiencias esotéricas de la felicidad se hayan vuelto públicas y universales”⁸. Desde este punto de vista, Benjamin saluda el advenimiento de la obra de arte post-aurática y profundamente profana, donde prevalece una objetividad propia y específica de la obra de arte, el “valor de exhibición” o la “experiencia estética” —por oposición al “valor para el culto” predominante en el “arte aurático” o metafísico—⁹, en nombre de la realización

⁴ Ibid., p. 28.

⁵ El cine de la escuela soviética (especialmente la figura de Eisenstein, pero también de Kulechov, Vertov, Pudovkin, Dovjenco, etc.) constituye un referente ineludible a este respecto. Torres Ornelas, S., (*Montajes*) *Entre filosofía y cine*, México, Torres, 2012, pp. 93-101.

⁶ Sirva como botón de muestra la utilización del color rojo en el cine de Eisenstein.

⁷ Ibid., p. 96.

⁸ Echeverría, B., “Introducción”, Benjamin, W., *op. cit.*; p. 13.

⁹ En palabras de Bolívar Echeverría, el “aura” de las obras de arte se define como el “*V-effekt* o ‘efecto de extrañamiento’ [...] que se despierta en quien las contempla cuando percibe cómo en ellas una objetividad metafísica se sobrepona o sustituye en la objetividad meramente física de su presencia material. En virtud del aura [...],

de la utopía de una sociedad emancipada. Lo cual se pone de manifiesto en el nuevo tipo de percepción o sensibilidad de las masas contemporáneas, en la resistencia y la rebelión que demuestran frente al estado de enajenación donde se abisma su subjetividad política en la modernidad capitalista. Como explica B. Echeverría en su lectura de Benjamin, el arte post-aurático:

Crea una demanda que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible; ejercita a las masas en el uso democrático del “sistema de aparatos” —el nuevo medio de producción— y las prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia. [...] Esta “segunda técnica” requiere la acción de un sujeto democrático y racional capaz de venir en lugar del sujeto automático e irracional que es el capital. El nuevo arte sería el que se adelanta a poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos¹⁰.

De todas las críticas que ha recibido esta visión de Benjamin sobre la obra de arte, la más interesante es seguramente aquella que subyace al texto titulado “La industria cultural”, en la famosa *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y Th. Adorno¹¹. En este texto, sus autores realizan una reconceptualización de la cultura profundamente crítica y pesimista en las sociedades desarrolladas en la segunda posguerra (particularmente en los Estados Unidos), según la cual el capitalismo se anticipó, por así decirlo, a la utopía de Benjamin, justamente para impedir que la cultura pudiera constituirse como un “espacio de libertad”, a fin de procurar la estabilidad social y perpetuar el orden de las cosas indefinidamente. Para desgracia de Benjamin, la modernidad capitalista invadió y colonizó la cultura, situándola como la principal esfera estratégica de su dominación y propiciando, a la postre, lo que Benjamin denominó la “monumentalización de la masa”. Pero lejos de producirse la transformación postcapitalista de la vida social, lo que vino fue la contrarrevolución y la barbarie. Se entiende, desde esta perspectiva, el desolador panorama de imposibilidades que Adorno y Horkheimer describen para el arte y para el cultivo de las formas en general. En el polo opuesto de las masas proletarias anheladas por Benjamin, lo que ellos encuentran es una masa amorfa de seres sometidos a un monstruoso “Estado autoritario”, manipulados al antojo de *managers* que moldean sus gustos y opiniones cual demiurgo arbitrario, con la única finalidad obsesiva de reproducir, en una multiplicidad de versiones de todo tipo, el “solo mensaje apo-

esta presencia, que sería lo cercano en ella, lo familiar, revela ser solo la apariencia consoladora que ha adquirido lo lejano, lo extraordinario. Aura es [...] ‘el apareamiento único de una lejanía, por cercana que pueda estar’”. Ibid., p. 15.

¹⁰ Ibid., pp. 22-23.

¹¹ Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2010.

logético que canta la omnipotencia del capital y alaba las mieles de la sumisión”¹². Jorge Juanes no puede mostrarse más elocuente respecto a esto:

La proclamada pérdida del aura, el poner todo en manos de la reproductibilidad técnica, la multiplicación de los objetos artísticos y la masificación del consumo del arte, lejos de conducir a una emancipación de los individuos, nos lleva a la industria cultural entendida como una nueva forma de homogeneización consagrada, a su manera, a la aniquilación de los individuos libres. La cultura convertida en mercancía, producto de la industria de la cultura, viene a consumir el sistema mercantil capitalista que da origen a la modernidad. Faltaba algo que se le escapaba al sistema: la cultura. El sistema ha dicho “adelante”, convertimos la cultura en mercancía, la cultura también es mercantilizable, también debe ser objeto de constitución de plusvalor. Por lo tanto, con la industria de la cultura se cierra por completo el capitalismo como sistema paradigmático de la mercancía, lo cual trae consigo como consecuencia el advenimiento de la sociedad unidimensional administrada. Ya no hay nada que escape, ya no hay cabos sueltos, todo está integrado¹³.

Vistas las cosas así, Echeverría contempla nuestro mundo histórico como el resultado de la frustración de un futuro que, en la época de Benjamin, podía ser tal vez concebido como un resultado probable y deseable de sus conflictos. Sin embargo, es importante caer en la cuenta que si el ensayo de Benjamin puede ser visto como un escrito extemporáneo, no es por tratarse simplemente de una profecía esperanzadora, pero fallida. Confrontado con la realidad de la “industria cultural” contemporánea, es mucho más acertado contemplarlo como una profecía cumplida, pero mal cumplida¹⁴, y reconocer que algo así como un arte post-aurático sí llegó, pero no como Benjamin hubiera deseado, sino por el “lado malo” de la historia, como Hegel diría.

Liberados del antiguo poder religioso, el arte y la cultura lograron a lo largo del siglo XX una libertad y una independencia casi totales en el plano creador, pero en la esfera económica surgió una nueva forma de dependencia: las leyes del mercado. Para G. Lipovetsky y J. Serroy¹⁵, nos encontramos sumergidos en una era “transes-tética”. Las marcas han conquistado el arte y se han arrogado su legitimación para espolear el consumo y distraer a las masas, de manera tal que el arte se torna “gaseoso”¹⁶ o “líquido”¹⁷, y la dimensión estética se agrega estructuralmente a todas las formas de producción, distribución y consumo de bienes, cuyo valor de uso se hace

¹² Echeverría, B., op. cit., p. 25.

¹³ Juanes, J., *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*, México, Ítaca, 2010, pp. 374-375.

¹⁴ Salzinger, H., *Swinging Benjamin*, Fráncfort, Fisher Verlag, 1973, p. 126 ss.

¹⁵ Lipovetsky, G. y Serroy, J., op. cit.

¹⁶ Michaud, Y., *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*, México, FCE, 2007.

¹⁷ Bauman, Z., *Arte, ¿líquido?*, Madrid, Sequitur, 2007.

cada vez más inextricable de los rasgos estilísticos que han establecido su necesidad. A juicio de Gerard Vilar¹⁸, se trata de un proceso de recomposición de las dimensiones integradas en los objetos, de tal suerte que la dimensión estética obtiene prioridad respecto a todo el resto de sus dimensiones –cognitiva, normativa, etc.–, hasta el prurito de anularlas por completo. Pero la inflación del dominio estético no solo concierne a la banalidad hoy sacralizada de todas las cosas, sino que también alcanza su eco en las megalópolis, la información o las transacciones financieras:

Pasmosas arquitecturas-espectáculo que rediseñan museos, estadios y aeropuertos, islas artificiales que componen una palmera gigante, galerías comerciales que rivalizan en lujo decorativo, tiendas que parecen galerías de arte, hoteles, bares y restaurantes con decoración crecientemente “intencionada”, objetos corrientes cuya belleza transforma casi en piezas de colección, desfiles de modas concebidos como puestas en escena y cuadros vivos, películas y música abundante en todo momento y lugar: ¿podría suceder que el capitalismo, acusado desde hace tanto tiempo de destruirlo y afearlo todo, fuera otra cosa que un espectáculo de horror y que funcione también como empresario artístico y motor estético?¹⁹

De aquí se deriva una forma inédita de dictadura, la dictadura de la belleza: “Si algo no es bello, tiene que serlo. La belleza reina. De todas maneras, se volvió un imperativo: ¡que seas bello! O, por lo menos, ¡ahórranos tu fealdad! [...] Nosotros, hombres civilizados del siglo XXI, vivimos los tiempos del triunfo de la estética, de la adoración de la belleza: los tiempos de su idolatría”²⁰. Ahora bien, no se trata ya de la lejanía sagrada y esotérica del culto a una belleza perfecta y consumada de una vez por todas en el sentido de Hegel, algo así como la apariencia de la idea reflejada en lo sensible de las cosas. Curiosamente, la belleza experimenta una suerte de desplazamiento sin precedentes históricos, en virtud del cual desaparece en el arte pero sobrevive en el horizonte del mercado, cayendo en lo que Baudelaire ha llamado la “estetización general de la mercancía”:

Es necesario deshacer de entrada un malentendido: el consistente en identificar el capitalismo artístico con el reinado triunfal de la belleza en el mundo por la vía milagrosa que sería la economía de mercado. La dimensión artística del capitalismo es del orden de los objetivos y las estrategias empresariales, no de los resultados obtenidos. Si este sistema produce belleza, produce igualmente mediocridad, vulgaridad, “contaminación visual”. El capitalismo artístico no hace pasar del mundo del horror al de la belleza radiante y poética²¹.

¹⁸ Vilar, G., “La estetización de la imagen violenta en el arte contemporáneo”, García Varas, A. (ed.), *Filosofía e(n) imágenes*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

¹⁹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., op. cit., p. 31.

²⁰ Michaud, Y., op. cit., pp. 9-10.

²¹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., op. cit., pp. 32-33.

Siguiendo a Lipovetsky y Serroy, el nuevo complejo económico-artístico crea sus propios mercados, estilos, tendencias y modas al mismo ritmo acelerado que la industria de cualquier producto manufacturable, en lo que constituye un recambio cuantitativo de carácter estacionario, pues no cambia nada esencial, cualitativo. Solo importan las ventas, la especulación, la imagen a través de la publicidad y las promociones. Todo es un producto y todo debe gestionarse como una lucrativa empresa. El único fin es el comercial. “Después del arte para los dioses, el arte para los príncipes y el arte por el arte, lo que triunfa ahora es el arte para el mercado”, sentencian Lipovetsky y Serroy²². El imperio de lo estético determina, en el universo de los productos y del consumo, la victoria del capitalismo artístico.

Es así como hemos ingresado en una nueva “época de la imagen del mundo”²³, donde lo real se constituye por todas partes como imagen que integra en sí una dimensión estética fundamental. Como advierte M. Perniola, la actual “sociedad de los simulacros” trae consigo una profunda subversión, una revolución radical de las relaciones entre real e imaginario, de tal suerte que “la imagen parece prevalecer sobre la realidad, hasta el punto de disolverla”²⁴, mientras que la ciencia de la imagen o “imagología” se apropia de todos los escenarios, en claro detrimento de la vieja ideología:

¡Imagología! [...] Esta palabra nos permite finalmente unir bajo un mismo techo lo que tiene tantos nombres: las agencias publicitarias, los asesores de imagen de los hombres de Estado, los diseñadores que proyectan las formas de los coches y de los aparatos de gimnasia, los creadores de moda, los peluqueros y las estrellas del *show business*, que dictan la norma de belleza física a la que obedecen todas las ramas de la imagología²⁵.

Contemplado en perspectiva histórica, este proceso de “des-realización” se remonta hasta los años cincuenta, con la irrupción de los medios de comunicación de masas, la industria cultural y la nueva publicidad, llegando a su culminación en Mayo del 68, “el primer hecho histórico de capital importancia que no puede definirse como ‘real’, en el viejo sentido de la palabra”²⁶. A partir de entonces, tiene lugar un proceso de “culturización” de la sociedad donde “los significantes prevalecen por doquier sobre los significados, los referendos sobre los referentes, las mediaciones sobre lo inmediato”²⁷. Lo cual alcanza su eco en una transformación decisiva de la imagen contemporánea, según la cual abandona de una vez por todas su ancestral condición simbólica:

²² Ibid., p. 21.

²³ He indagado sobre esta cuestión en mi tesis doctoral. García Ferrer, B., *La época del malestar. Una crítica de patologías en el “tecno-capitalismo” mundializado*, Madrid, Funcas, 2019, pp. 133-137.

²⁴ Perniola, M., *La sociedad de los simulacros*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 16.

²⁵ Kundera, M., *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 90.

²⁶ Perniola, M., op. cit., p. 17.

²⁷ Ibid., p. 16.

El término alemán *Sinnbild*, que significa precisamente “símbolo” y como tal fue empleado por los fundadores de la ciencia del mito, remite a una riqueza, a una inagotabilidad del significado (*Sinn*) al que la imagen (*Bild*) refiere. La imagen contemporánea no es un *Sinnbild*, sino un *Trugbild*, la imagen que remite a una simulación, a una falta y un vacío, a una falta de fe: dicho en una palabra, es un *simulacro*²⁸.

En este orden de ideas, la visión de Perniola es susceptible de ser matizada a la luz de la teoría de S. Daney sobre la desaparición de las imágenes en la “era de lo visual”. Lejos de encontrarnos en una “civilización de la imagen”, el crítico de arte parisino defiende la tesis de una “civilización de la pantalla” en el presente²⁹. Esta concepción se sostiene sobre la base de la distinción que el propio Daney³⁰ establece entre lo visual –propio del mundo de la publicidad y la televisión– y la imagen –en tanto que principal artífice de las mejores obras cinematográficas–. Para Daney³¹, la imagen encierra una naturaleza ambigua constitutiva, en virtud de la cual es al mismo tiempo una “falta” y un “resto”. En cuanto “resto”, la imagen cumple la función de registrar la huella dejada por la realidad; como “falta”, remite necesariamente a lo que está ausente en ella: la alteridad. La imagen es por eso “más y menos que ella misma”³². Por el contrario, lo visual no echa nada en falta, o sea, la alteridad no constituye su condición necesaria: su carácter es auto-suficiente e inmóvil, solipsista y narcisista, efectista y vacío. De aquí la siguiente reflexión de J. Baudrillard sobre el cine actual, donde lo que prima es la eficiencia de la tecnicidad (esto es, la perfección inútil de la imagen sin afuera), más allá de toda alusión e ilusión:

No hay más que ver esos filmes –*Instinto básico*, *Corazón salvaje*, etc.– que ya no dan cabida a ninguna clase de crítica porque, en cierto modo, se destruyen a sí mismos desde adentro. Citacionales, prolijos, *high-tech*, cargan con el chancro del cine, con la excrecencia interna, cancerosa, de su propia técnica, de su propia escenografía, de su propia cultura cinematográfica. Da la impresión de que el director ha tenido miedo de su propio filme, de que no ha podido soportarlo –o por exceso de ambición, o por falta de imaginación–. De lo contrario, nada explica semejante derroche de recursos y esfuerzos en descalificar su propio filme por exceso de virtuosismo, de efectos especiales, de clichés megalomaniacos³³.

²⁸ Ibid., p. 25.

²⁹ Daney, S., *Devant la recrudescence des vols de sacs à mains, cinéma, télévision, information (1988-1991)*, Lyon, Aléas, 1997, p. 58. Daney, S., *La Maison cinéma et le monde. 3. Les Années Libé 1986-1991*, París, P.O.L., 2012, p. 324. Esta idea también ha sido desarrollada por Debray, R., *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 2002.

³⁰ Daney, S., *Devant la recrudescence...*, op. cit., p. 64.

³¹ Ibid., p. 165.

³² Ibid., p. 95.

³³ Baudrillard, J., *El complot del arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 13.

Se hace inteligible, desde este punto de vista, el fenómeno de la “desilusión estética”, una especie de duelo estético y de melancolía general por la imagen y el imaginario. Para Baudrillard³⁴, el triunfo de lo visual acaba con el “juego de la ilusión”³⁵ por el juego de la reproducción, de manera tal que extermina lo real por su doble: “El arte era un simulacro dramático en el que estaban en juego la ilusión y la realidad del mundo, y hoy no es más que una prótesis estética. [...] También el arte vendría a ser la prótesis de un mundo del cual habrá desaparecido la magia de las formas y de las apariencias”³⁶. De este modo, se esfuma el concepto de “imagen” como índice de un referente anterior y exterior —la antigua realidad o naturaleza— donde radica su sentido o que limita su significación³⁷: “Por fin cesa la función ventana y la barrera como un todo se transforma en espejo que rechaza el paso de la mirada. Todo lo que se ve es entonces lo propio, lo mismo”³⁸. En la “era de lo visual”, la imagen se “des-quicia” del mundo, renunciando a la alteridad. El resultado de esta “pérdida de realidad” es un mundo “hiperrealista”, donde las cosas ya no tienen secretos y ya no pueden crear la ilusión:

El problema no es de pérdida del sentido, sino del demasiado sentido, del *too much*, de una proliferación del sentido, que a mi modo de ver afecta también al arte, afecta a la actividad artística. Hay una proliferación de expresión, de dar expresión a todo, de hacer que todo tenga un sentido estético. Eso para mí es la muerte del sentido, pero por exceso de sentido, y no por falta³⁹.

Como lamenta Baudrillard amargamente, ya no hay sino transparencia, y todas las cosas se convierten en visibilidad total, con menoscabo de su valor y su sentido, pero también de su belleza, en el sentido de Benjamin⁴⁰. Objetos-fetiché, por

³⁴ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998, pp. 13-43.

³⁵ Con el “juego de la ilusión” me refiero a la ilusión del arte que se pone de manifiesto de forma paradigmática en el “*ethos* barroco”, esto es, la ilusión de inventar otra escena, la de oponerse a lo real y transfigurarlo, la ilusión que inventa otro juego y otras reglas para el juego. Entonces, el genio maligno de la mercancía sustituye al arte, que deja de tener existencia propia —es decir, desaparece como actividad específica—.

³⁶ *Ibid.*, p. 50.

³⁷ Flusser, V., *Hacia una filosofía de la fotografía*, México, Trillas/Sigma, 1990, pp. 11-15.

³⁸ Kamper, D., *Bildstorungen. Im Orbit des Imaginären*, Stuttgart, Cantz, 1994, p. 56.

³⁹ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, op. cit., p. 115. Es posible indagar las implicaciones patológicas de esta tesis a la luz del iluminador estudio de F. Berardi en torno al fenómeno de la “hiperexpresión”. Berardi, F., “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, 76, 2007, pp. 55-63.

⁴⁰ El filósofo de origen judío aclara que la transparencia no puede ser el medio de lo bello, dado que no hay belleza desnuda: “Lo bello no es ni al envoltura ni el objeto encubierto, sino el objeto en su velo. Desvelado se mostraría infinitamente insignificante. [...] En efecto, no ha de caracterizarse de otra manera el objeto al que en definitiva le falta el velo. Puesto que solo lo bello y nada fuera de esto puede ser esencialmente encubridor y velado, en el misterio está el fundamento divino del ser de la belleza”. Han, B.-Ch., *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013, p. 45.

tanto, transestéticos, banales, sin ilusión y sin aura: como son las imágenes de A. Warhol. Habría así entonces una contrapartida a la pérdida de la ilusión en nuestra “sociedad pornográfica”, como la llama Byung-Chul Han⁴¹: la aparición de la ironía objetiva del mundo, la ironía como forma espiritual, universal, de la desilusión del mundo⁴².

Sin lugar a dudas, la máxima expresión de este triunfo de lo visual que nos ocupa se concretiza en la pseudoimagen publicitaria; y es que, como afirma Antonio Rivera: “La publicidad se ha convertido hoy en el mejor ejemplo de simulacro”⁴³. Siguiendo una vez más a Daney⁴⁴ en este punto, es de recibo reconocer al autor francés que la publicidad se compone de signos autónomos que, en cuanto tales, no tienen relación alguna con el referente. Esto se explica porque la publicidad no tiene como objetivo proporcionar informaciones veraces sobre las características del mundo exterior, lo que pretende es únicamente seducir al espectador a través de su imagen, informándole de sus propios intereses, pulsiones y deseos antes siquiera de que los tenga. E. Coccia⁴⁵ se equivoca radicalmente al ensalzar el discurso publicitario como un paradigma universal de moralidad pública, a tenor de su supuesta capacidad para orientar el comportamiento de la población, *por mor* de la eficacia, la velocidad y la amplitud de las informaciones y conocimientos que ofrece. Como Daney señala, el espectador de lo visual ya no es “el ser pasivo e hipnotizado por las grandes propagandas de antes de ayer o por las pedagogías de ayer, sino el cómplice inter(activo) y feliz del espectáculo *in progress* del que formaba parte”⁴⁶. Ahora bien, si la hegemonía de la publicidad constituye un problema social y político, no es solo porque elimina el espíritu crítico del ciudadano en favor de la libertad del consumidor. Bien pensado, el gran peligro de la publicidad radica en su carácter regresivo e infantilizador, en tanto que viene a colmar la fragilidad psicológica del individuo perezoso y cobarde que no quiere “verse en la necesidad de inventar por sí mismo motivaciones para obrar, amar, comprar”⁴⁷; para decirlo en términos de Kant, lo que la publicidad cancela por principio es la divisa ilustrada por excelen-

⁴¹ “El capitalismo agudiza el proceso pornográfico de la sociedad en cuanto lo expone todo como mercancía y lo entrega a la hipervisibilidad”. *Ibid.*, p. 31.

⁴² A contrapelo de la resistencia iconoclasta del decenio del 68 y de la iconofobia posmoderna, Antonio Rivera invoca en su obra el poder que atesora la imagen cinematográfica para contrarrestar la pérdida de realidad experimentada en un mundo dominado por el simulacro y por pseudoimágenes como las publicitarias. Rivera García, A., *La crueldad de las imágenes. Estética y política del cine*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022.

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁴ Daney, S., *La Maison cinéma...*, op. cit., p. 669.

⁴⁵ Coccia, E., “Tutti i colori delle cose. Benetton, Toscani e la cultura italiana del secondo Novecento”, *Allegoria*, 68, 2013, pp. 96-116. Coccia, E., *El bien de las cosas. La publicidad como discurso moral*, Santander, Shangrila, 2015.

⁴⁶ Daney, S., *Devant la recrudescence...*, op. cit., p. 151.

⁴⁷ Baudrillard, J., *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 2019, pp. 193-198.

cia: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!” . Así pues, consigue la hazaña de interiorizar en la *psique* del consumidor los principales valores de la sociedad neoliberal, allí donde se fundan “el orden real de producción y explotación”, a fin de “extender su jurisdicción inmanente y permanente sobre todos los individuos”⁴⁸.

Antes de finalizar, merece la pena llevar a cabo una breve reflexión a modo de conclusión, a la luz de las averiguaciones logradas, sobre la relación existente (sumamente problemática y compleja) entre arte y estética en nuestro mundo histórico. Como ha sostenido G. Vattimo (entre otros muchos), el proceso de estetización global que hoy experimentamos puede interpretarse como el estadio ulterior y definitivo de la tesis hegeliana del “fin del arte”; dicho con sus propias palabras:

La muerte del arte es algo que nos ataña y que no podemos dejar de tener en cuenta. Ante todo, como profecía y utopía de una sociedad en la que el arte ya no existe como fenómeno específico, en la que el arte está suprimido y hegelianamente superado en una estetización general de la existencia. La práctica de las artes [sentencia Vattimo] [...] muestra un fenómeno general de “explosión” de la estética fuera de los límites institucionales que le había fijado la tradición⁴⁹.

No nos pasa desapercibido que el arte contemporáneo está experimentando desde hace largo tiempo un proceso de “desdefinición”, según el cual resulta cada vez más difícil establecer fronteras o límites entre lo que es arte y lo que no lo es. En el año 1964, Warhol presenta en la galería Stable de Nueva York sus famosas *Brillo Box*, una obra de arte salida de un supermercado para exhibirse en la vitrina de un museo, generando un notable impacto en el mundo intelectual y en el mercado del arte. Y es que, como indica el teórico y crítico de arte norteamericano A. Danto, las diferencias entre estas *Brillo Box* y las cajas de estropajo del mismo nombre diseñadas por James Harvey eran prácticamente imperceptibles, ocasionando el problema conocido en la teoría del arte como “indiscernibles perceptivos”⁵⁰. No se trata de ninguna trivialidad, porque si bien es cierto que cualquier cosa puede ser arte, de aquí no se infiere necesariamente que todo lo sea. La obra de Warhol resultó ser un verdadero punto de inflexión en la reflexión acerca de la naturaleza del arte⁵¹, sem-

⁴⁸ Ibid., p. 122.

⁴⁹ Vattimo, G., “Muerte o crepúsculo del arte”, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 50.

⁵⁰ Danto, A., “Tres décadas después del fin del arte”. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Madrid, Paidós, 2010, p. 66.

⁵¹ Esta reflexión tiene su punto de partida en la estética de Hegel, según el cual “el arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte”. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 2011, p. 14.

brando la semilla de posicionamientos tan radicales como los de J. Kosuth⁵², que inspirándose en los *ready-mades* de M. Duchamp, defiende la necesidad de separar el arte –la idea artística– de la estética –en su doble acepción de presencia sensible y de forma bella–.

Desde este punto de vista, la gran paradoja de la situación actual es que el triunfo de la estética se celebra en un mundo cada vez más carente de obras de arte: “Es como si a más belleza menos obra de arte, o como si al escasear el arte, lo artístico se expandiera y lo coloreara todo, pasando de cierta manera al estado de gas o de vapor y cubriera todas las cosas como si fuese vaho”⁵³. A principios del siglo XIX, Hegel consideró que la misión espiritual general del arte –la reconciliación del espíritu con la realidad sensible– había llegado a su fin, de tal suerte que lo único que le quedaba entonces al arte era aproximarse al “no arte” para superarse en él. Pues bien, el capitalismo artístico ha venido a dar la razón a Hegel dos siglos más tarde, aunque de un modo totalmente insospechado para el autor de *Lecciones sobre la estética*, y el arte aparece cada vez más como una mercancía más entre otras: “Si el capitalismo ha asimilado la dimensión estética, esta se encuentra cada vez más canalizada u orquestada por los mecanismos financieros y comerciales. De ahí la impresión generalizada de que cuanto más domina el capitalismo artístico, hay menos arte y más mercado”⁵⁴. El fin del arte no significa su abolición definitiva, sino más bien su disolución en todo lo demás, vale decir: en el universo del mercado, naturalizado como el único mundo posible.

La palabra genérica para los sueños muertos de la humanidad, para los artefactos sustitutivos de la fuerza de la imaginación, para los restos de todo aquello que se imaginó, que se produjo, que se expuso, para las decepciones de una política utópica de alta-tensión, para los componentes mal administrados de la tecno-imaginación y las formas vacías de la filosofía y del arte –en una palabra: para ensuciar la historia humana que de forma alguna desapareció, sino que se instaló alrededor del globo como una barrera impenetrable. A partir de un determinado momento de la instalación de ese mundo artificial ya no existe más el afuera ni el otro.

D. KAMPER, *Bildstorungen. Im Orbit des Imaginaren*.

⁵² Kosuth, J., “Arte y filosofía, I y II”. *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*, Battcock, G. (ed), Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 64.

⁵³ Michaud, Y., *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *op. cit.*, p. 37.

BIBLIOGRAFÍA

- García Ferrer, B., *La época del malestar. Una crítica de patologías en el “tecno-capitalismo” mundializado*, Madrid, Funcas, 2019.
- Baudrillard, J., *El complot del arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Baudrillard, J., *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 2019.
- Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998.
- Bauman, Z., *Arte, ¿líquido?*, Madrid, Sequitur, 2007.
- Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2023.
- Berardi, F., “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, 76, 2007, pp. 55-63.
- Coccia, E., *El bien de las cosas. La publicidad como discurso moral*, Santander, Shangrila, 2015.
- Coccia, E., “Tutti i colori delle cose. Benetton, Toscani e la cultura italiana del secondo Novecento”, *Allegoria*, 68, 2013, pp. 96-116.
- Daney, S., *Devant la recrudescence des vols de sacs à mains, cinéma, télévision, information (1988-1991)*, Lyon, Aléas, 1997.
- Daney, S., *La Maison cinéma et le monde. 3. Les Années Libé 1986-1991*, París, P.O.L., 2012.
- Danto, A., “Tres décadas después del fin del arte”. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Madrid, Paidós, 2010.
- Debray, R., *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Echeverría, B., “Introducción”, Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2023, pp. 9-30.
- Flusser, V., *Hacia una filosofía de la fotografía*, México, Trillas/Sigma, 1990.
- Juanes, J., *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*, México, Ítaca, 2010.
- Han, B.-Ch., *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 2011.

- Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2010.
- Kamper, D., *Bildstorungen. Im Orbit des Imaginaren*, Stuttgart, Cantz, 1994.
- Kosuth, J., “Arte y filosofía, I y II”. *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*, Battcock, G. (ed), Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
- Kundera, M., *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona, Anagrama, 2015.
- Michaud, Y., *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*, México, FCE, 2007.
- Perniola, M., *La sociedad de los simulacros*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Rivera García, A., *La crueldad de las imágenes. Estética y política del cine*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022.
- Salzinger, H., *Swinging Benjamin*, Fráncfort, Fisher Verlag, 1973.
- Shiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar, 1969.
- Torres Ornelas, S., *(Montajes) Entre filosofía y cine*, México, Torres, 2012.
- Vattimo, G., “Muerte o crepúsculo del arte”, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Vilar, G., “La estetización de la imagen violenta en el arte contemporáneo”, García Varas, A. (ed.), *Filosofía e(n) imágenes*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.040>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 435-450



Childhood arcades

Pasajes de infancia

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO

vazquez@comillas.edu
Universidad P. Comillas (Madrid)

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.003>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 451-490



Recibido: 17/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Recreación que remeda los pasos perdidos de Walter Benjamin en el *Libro de los Pasajes* para trasponerlos en los pasajes de *Infancia en Berlín hacia el 1900*, con el fin de resucitar la figura alegórica del niño como imagen dialéctica

Palabras clave: Infancia, Pasajes, Memoria, Walter Benjamin

Abstract

Recreation that imitates the lost steps of Walter Benjamin in The Arcades Project to transpose them into the passages of Berlin Childhood around 1900, in order to resurrect the allegorical figure of the Child as a dialectical image

Keywords: Childhood, Arcades, Memory, Walter Benjamin.

Cuando hemos superado cierta edad, el alma del niño que fuimos y el alma de los muertos de que hemos salido vienen a echarnos a puñados sus riquezas y sus desgracias, exigiendo cooperar en los nuevos sentimientos que experimentamos y en los que, borrando su antigua imagen, los refundimos en una creación original (M. PROUST, *A la busca del tiempo perdido*).

Madre-costurero, *Näh-Frau*

Se trataba de pasajes, al fin y al cabo, de pasajes, si bien truncados:

De haber sido acabado, el *Libro de los Pasajes* hubiera representado nada menos que una filosofía material de la historia del siglo XIX.¹

Pero, ni siquiera llegó a pavimentarse:

Los fragmentos propiamente dichos del *Libro de los Pasajes* se pueden comparar a los materiales de construcción para una casa de la que sólo se ha trazado la planta, o sólo se ha excavado el solar.²

¹ La edición por la que, de común y por comodidad, salvo las excepciones que se advertirán, citaremos los textos benjaminianos será la traducción de las obras completas, W. Benjamin, *Obras: edición española al cuidado de Juan Borja, Félix Duque y Fernando Guerrero* (Madrid: Abada Editores), indicando, en el texto principal, volumen, en romano, tomo y página («p.»), salvo para las citas de *Infancia en Berlín hacia el 1900* (en IV, 1), en las que facilitaremos directamente el número de página.

Esa edición es traducción de la edición alemana: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag), que citaremos con indicación de volumen, en romano, tomo y página, con la abreviatura «s.», del al. »Seite«.

Sin embargo, para la traducción del *Libro de los Pasajes* emplearemos la siguiente: *edición de Rolf Tiedemann*, Madrid: Ediciones Akal, 2005, consignando la signatura del pasaje según la edición alemana supra cit. y sin indicación de página, salvo en el caso de los llamados «Resúmenes».

Como se apuntaba *supra*, cuando se empleen otras ediciones, se avisará y detallará en nota a pie de página, proceder que se empleará, asimismo, para la literatura secundaria.

Aprovecho la ocasión para indicar que este artículo aparecerá como «Preludio» de un libro titulado *Pasajes de infancia. A propósito de Walter Benjamin*, que será editado próximamente por Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

R. Tiedemann, «Introducción del editor»; en W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, cit., p. 9.

² Id., p. 10.

Tratándose de tal proyecto titánico – *eine materiale Geschichtphilosophie des neunzehnten Jahrhundert* – bien puede haber sido porque la confusión, *Babel*, lo haya arruinado. Si bien, tratándose de pasos para paseantes pasajeros, para transeúntes transitorios, podemos sospechar que las ruinas, los pequeños fragmentos de esa torre alegórica hecha añicos pueden dar mucho juego.

Desde luego que el lector tendrá que cultivar esa capacidad de «interpolarse en lo infinitamente pequeño», como se define a la fantasía en *Calle de dirección única* (GS IV, 117).³

Abanicándonos, pues, hemos de deambular por aquellas galerías parisienses de forja y cristal.

La mayoría de los pasajes de París surgen en el decenio y medio posterior a 1822. La primera condición de su florecimiento es la coyuntura favorable del comercio textil. Empiezan a verse los almacenes de novedades [...]. Los pasajes son comercio de mercancías de lujo. En su decoración, el arte entra al servicio del comerciante. Los coetáneos no se cansan de admirarlos. Por más tiempo aún son un centro de atracción para los extranjeros. [...]. Los pasajes son el escenario de la primera iluminación de gas.

La segunda condición para el nacimiento de los pasajes es el comienzo de la construcción en hierro. El Imperio vio en esta técnica una contribución a la renovación del arte edificatorio en el sentido clásico griego. [...]. Estos arquitectos levantan vigas como columnas pompeyanas, fábricas como bloques de viviendas, del mismo modo que más adelante las primeras estaciones ferroviarias se basan en chalets. «La construcción adopta el papel del subconsciente». [...].

Con el hierro aparece por primera vez en la historia de la arquitectura un material de construcción artificial. [...]. Al mismo tiempo, se amplía el campo de aplicación del cristal (*Libro de los Pasajes. Resúmenes. París, capital del siglo XIX*, ed. cit., pp. 37s.).

No obstante, no se trata aquí de recorrerlos de lado a lado, sino, decíamos, de hacer jugar lo pequeño, hasta lo muy pequeño, o lo infinitamente pequeño, interrumpiendo, intercalando, interpolando. Por ello no sorprenderá tanto que optemos por eso que suele quedar al margen, los pasajes *del lado infantil, die Kinderseite*.

Toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil. En el caso del siglo pasado, aparece muy claramente en los pasajes (del *Libro de los Pasajes*, K 1, 1).

Y transitaremos sus corredores y hasta sus peajes, con preferencia en *Berlín hacia 1900*, por tanto, hojeando, curiosos, los relatos que componen *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, donde y cuando de los primeros tanteos que fisgan y merodean el costurero materno, repleto de agujas, carretes de hilo o cintas de seda,

³ Id., p. 11.

como si se tratara del cuerpo de la madre y de todo lo que contendría (esos objetos parciales kleinianos: pechos, pezones, bebés...). También hay un dedal:

Quando me lo ponía yo en el dedo, lograba comprender cómo llamaban las sirvientas a mi madre. Ellas querían decir *gnädige Frau*, pero mutilaban la primera palabra [*Gnä' Frau*] y así, por mucho tiempo, a mí me parecía que dijeran tan sólo *Näh-Frau*. Y ningún otro título podría mostrarme con mayor claridad el poder supremo de mi madre (p. 232).

Allí hurga, fascinado, el niño berlinés.

Junto a la región superior del costurero, donde los carretes reposaban, junto a los negros alfileros y las finas tijeras bien guardadas en sus fundas de cuero, había un fondo siniestro (... *gab es den finstern Untergrund, den Wust...*), aquel montón donde reinaba el deshecho ovillo, y había restos de cintas y de elásticos, junto a ganchos, ojales y recortes de seda (p. 233, s. 290).

O como si fuera el hogar subterráneo y uterino de aquella *isla de nunca, nunca jamás*:

... la casa que hay bajo tierra, con los niños dentro, y el bosque que hay encima de ella, con los pieles rojas. Debajo los niños engullen su cena. [...]. Estos dos grupos sólo pueden comunicarse mediante los árboles huecos.⁴

El niño de estos pasajes berlineses no es un *niño perdido, lost boy*, que estuviera allá, abajo o dentro, como un embrión, ni siquiera como un lactante. Sería ya unos de esos indios de *la tribu Piccaninny* de allá arriba, o fuera, a quien no le queda otra que asomarse curioso y ansioso a esos conductos, que son también pasajes: las trampillas de esos huecos y rincones oscuros y hasta siniestros, las verjas, celosías, enrejados que los tapizan, “aunque bajo él se abriera un pozo que servía para iluminar los tragaluces de las profundidades” (p. 245), o los alcorques, acerca de los cuales “... algunas veces yo reflexionaba sobre lo que sucedía en aquel negro hoyo del que salía el tronco” (p. 237)

¿Qué sucedía ahí... detrás, al fondo, en esos lugares, en ese lugar? ¿O está vacío?

Porque para el adulto ya casi todo, por lo menos la mitad de aquello, serán sólo vestigios:

Las horas que contienen la figura
en la casa del sueño han transcurrido

⁴ *Peter Pan o el niño que no quería crecer*, en: J. M. Barrie, *Peter Pan*. Edición de Ana Belén Ramos, Madrid: Cátedra 2011, p. 329.

Ya hace mucho que hemos olvidado el ritual con que se construyó esa casa, la de nuestra vida. Pero si es asaltada y las bombas enemigas ya están cayendo sobre ella, de repente unas esmirriadas y extravagantes antiguallas quedan a la vista en los cimientos. ¡Cuántas cosas fueron enterradas y sacrificadas ahí abajo entre fórmulas mágicas!, ¡qué grimoso gabinete de rarezas descubrimos abajo, donde a lo más cotidiano le han sido reservados los pozos más profundos! (IV, 1, p. 26).⁵

El Jorobado Hombrecillo

La curiosidad del niño berlinés por lo que hay allá comportaría una inclinación libidinosa, que bien pudiera hacerse culposa. Sin embargo, se trata de una culpa previa al crimen, si se quiere un pecado original y hereditario, que el padre imputa al hijo y que da al través para rebotar sobre el padre:

La vieja definición que nos da Kafka de pecado hereditario: «La falta hereditaria, el viejo crimen, *Die Erbsünde, das alte Unrecht*, que el ser humano ha cometido, consiste en el reproche que el ser humano hace y al que jamás renuncia: que se ha hecho con él una injusticia, que en él se ha cometido el que es el pecado hereditario [u original]» (II, 2, p. 12).⁶

¿Un circuito edípico invertido?

«Le complexe d'Œdipe» serait-il le discours du deuil d'un père, le négatif de la culpabilité d'un fils que le signifiant oblige à prendre sa place (comme la névrose est le négatif de la perversion)?⁷

De resultas de ello, aquel niño que era centinela de las rejas pasa a ser él el inspeccionado, supervisado por un extraño personaje jorobado, *das buckliche Männlein*, que pareciera la prosopopeya voyerista de la misma culpa, con un aire de familia con aquella también desconcertante criatura kafkiana:

El bastardo más extraño que el pasado ha engendrado con la culpa en la obra de Kafka es Odradek (II, 2, p. 33).⁸

La mirada panóptica de aquel hombrecillo, a diferencia de esos otros hombrecillos laboriosos y domésticos, los *Heinzelmannchen*, todo lo estorba y lo arruina,

⁵ *Calle de dirección única*, «Nº 113».

⁶ «Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte».

⁷ J. Kristeva, «Noms de lieu», en *Polylogue*, Éditions du Seuil 1977, p. 470.

⁸ «Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte».

y hasta lo disloca y achica (como si el niño, en trance de dejar de serlo, regresara a una posición paranoide-esquizoide). Se cobra con usura la infancia, y sepulta las instantáneas o inscripciones de esa infancia en la chepa, mochila del olvido.

... las cosas se atrofiaban, y se diría que les salía una joroba que las trasladaba de repente durante mucho tiempo, al mundo del hombrecillo jorobado. [...] a mí lo único que hacía este gobernador era cobrarme el tributo de ese medio olvido en cada una de las cosas que tocaba (... *den Halbpart des Vergessens einzutreiben*): «Cuando voy a mi cuartito / y quiero desayunar, / un jorobado hombrecillo / se ha comido la mitad (... *hat's schon halber 'gessen*)» (pp. 246s.).

De cualquier modo, el olvido de la memoria de niño no es total, pues el fisco del hombrecillo retiene en su giba no todo, sino la mitad del olvido. En consecuencia, esa amnesia infantil inhumana en el mismo túmulo o joroba el olvido de la memoria con la memoria del olvido, como en sueños, restando de la catástrofe de la infancia al menos fragmentos, escombros y desechos, hasta palabras y palabros (como *Näb-Frau*), que convendría exhumar.

... ese «toda la vida» que se dice que pasa ante la mirada del que muere se encuentra formado por imágenes como las que el hombrecillo va acumulando de nosotros [...] El hombrecillo también tiene mis imágenes. Él me miraba [...] cuando examinaba el costurero... (p. 247).

Serían esos los pasajes de la infancia del niño 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 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.⁹

A esa redención del pasado, por todas aquéllas imágenes, se encomienda la plegaria del Edipo jorobado:

... su voz [...] aún me susurra en el umbral del siglo:

«Te lo ruego, hijo mío, reza también por este jorobado hombrecillo» (p. 247).

Porque es en las imágenes que recauda donde, acaso, podremos vernos a nosotros mismos, como en las fotografías antiguas:

⁹ P. Péju, *Enfance obscure*, Éditions Gallimard 2011, p. 48

This element of contestation captured in the contingency of the long-forgotten moment, the oscillation, in Eduardo Cadava's words, «between a gaze that can return the gaze of another and one that cannot» [...], *their* ability to look back at *us* across the distance of time, answering to the gaze of the later beholder.¹⁰

Paremnésia

Aquellas imágenes, humildes y chepudas como eran, pueden, no obstante, darle la vuelta al continuo del tiempo, como si fueran tortugas que, al ralentí, a cámara lenta, con tempo lento, desbordan en el circuito al veloz corredor y recobran el tiempo perdido (hasta el tiempo perdido edípico).

Pero no, como juzgaría el bergsonismo, por mor de la espacialización de la duración y de su consiguiente divisibilidad:

Alors, au lieu de reconnaître que la tortue fait des pas de tortue et Achille des pas d'Achille, de sorte qu'après un certain nombre de ces actes ou sautes indivisibles Achille aura dépassé la tortue, on se croit en droit de désarticuler comme on veut le mouvement d'Achille et comme on veut le mouvement de la tortue: on s'amuse ainsi à reconstruire les deux mouvements selon une loi de formation arbitraire, incompatible avec les conditions fondamentales de la mobilité.¹¹

De ese lineal en cadena se aprovecharía el taylorismo para, controlando el tiempo de la tarea, atomizar la tarea, aumentar la productividad y acelerar aún más la carrera del progreso, amortizando así la ocasión que da el error de la paradoja, al disponer el movimiento en línea:

A cette confusion Zénon était encouragé par le sens commun [...]. Mais le sens commun et le langage sont ici dans leur droit, car envisageant toujours le *devenir* comme une *chose* utilisable, ils n'ont pas plus à s'inquiéter de l'organisation intérieure du mouvement que l'ouvrier de la structure moléculaire de ses outils.¹²

El circuito de los pasajes, por donde circulan las tortugas, es otro bien distinto.

En 1839 resultaba elegante pasear llevando una tortuga. Eso da una idea del ritmo del flâneur en los pasajes (M 3, 8).

¹⁰ M. B. Hansen, *Cinema and experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno*, University of California Press 2012, p. 108.

¹¹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, en *Œuvres*, Presses Universitaires de France 1970, pp. 327s.

¹² *Id.*, p. 327.

Y de haberse seguido su ritmo, “de habersele hecho caso [al *flâneur*], el progreso estaría constreñido a aprender ese *pas*” (I, 2, p. 144)¹³ – ese ritmo, ese paso, ese *pas*, en el que el moderno va al paso del animal ancestral que sostiene el mundo desde el infierno o tártaro (tortuga, de *ταρταροῦχος*), tortuga que acaba convertida en el marco de una lira que marca un ritmo que es la negación, ese *pas*, de la cadena de montaje –, de habersele echo caso se le hubiera dado tiempo al tiempo para que, acaso, pudiera diluirse en su inconsciencia y su olvido, y entonces sobresaltarse: como el sueño que queda a flote, varado, por un instante, al despertar, o como cuando el recuerdo, *paramnésicamente*, despega sus raíces del pasado y se hace nómada.

Entonces, salida y meta de la carrera se trasponen: el repentino instante se acuerda y en ese acorde resuena el olvido.

Como el grito de la tortuga macho al aparearse:

... The same cry from the tortoise as from Christ, the Osiris cry of abandonment, / That which is whole, torn asunder, / That which is in part, finding its whole again throughout the universe.¹⁴

Aprender a olvidar

Y entonces, en el tris de ese instante, volver a empezar *de nuevo* (*en nunca, nunca jamás*):

SEÑORA DARLING. (*Magnánima*.) Peter, dejaré que vaya contigo una vez al año durante una semana para hacer tu limpieza de primavera.

(WENDY *le hace muchas fiestas a esto, pero Peter, que no tiene ni idea de qué es una limpieza de primavera, se lo agradece poco*.)

Wendy-Perséfone, o *Core*, limpia el inframundo de *Neverland*. Tras el rapto del primer viaje, cuando ella y sus hermanos salieron por la ventana volando, ha programado de esa guisa su deseo, en una periodicidad en la que su voluntad, acatando las directrices maternas, cobra así iniciativa y dominio frente al deseo ilimitado peterpanesco.

Pero crece, se hace mayor.

JANE. ¿Por qué ya no puedes volar, madre?

¹³ Charles Baudelaire. *Un lírico en la época del altocapitalismo*.

¹⁴ D. H. Lawrence, versos finales de «Tortoise shout», en *Tortoises*, New York: Thomas Seltzner 1921.

WENDY. Porque soy mayor, corazoncito; cuando la gente crece se olvida de cómo se hace.

JANE. ¿Por qué se olvidan de cómo se hace?

WENDY. Porque ya no son jóvenes e inocentes. Sólo puede volar el que es joven e inocente.¹⁵

La pátina con que nos cubre el pasado nos atiesa y hace incapaces para el vuelo porque la juventud y la inocencia se han olvidado, y también la alegría y la crueldad, porque “sólo puede volar el que es alegre, inocente y cruel”¹⁶, como corresponde a un niño-*Pan* que toca la siringa, tan dionisiaco:

... Dioniso es un niño. Los *Órficos* decían también: «aunque sea joven y niño entre los invitados» y «Yaco era un niño». Sus atributos son pasatiempos de niño, el trompo, la pelota y los dados. En lo insondable, hay un juego de violencia que es el *arché*: y en ella hay un mandato que es una suspensión. Lo que es goce de un impulso, es también sufrimiento de una opresión. [...].

... Fuera del *logos*, juego y violencia están indisolublemente ligados...¹⁷

Pero es hora ya de que la inocencia y la crueldad, el juego y la violencia dejen de ser niñas y se joroben en el hábito. A medida que el hábito se hace duro frente a la pasión, también nos agarrota más y más, hasta la individuación y la consecuente muerte. El individuo sobrevive malamente, tras el coito y el grito, en el género o especie: como retoño familiar (como *Wendy* en *Jane*).

El género sólo se mantiene mediante la desaparición de los individuos que en el proceso de apareamiento cumplen su destino, y en la medida en que no tienen otro superior, el de acercarse a la muerte.¹⁸

Y con el fin del proceso y la muerte del individuo se alcanzaría la síntesis, antes fallida, entre singularidad y universalidad, por cuanto en lo natural que muere es donde vagaba extrañado el concepto, que ahora puede cobrarse ese en sí y recobrase para sí.¹⁹

¹⁵ J. M. Barrie, *Peter Pan o el niño que no quería crecer*, ed. cit., p. 372.

¹⁶ *Peter y Wendy*, en: J. M. Barrie, *Peter Pan*, ed. cit., p. 247.

¹⁷ G. Colli, *Filosofía de la expresión. Traducción de Miguel Morey*, Madrid: Ediciones Siruela 1996, pp. 81 s.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Nueva edición bilingüe de Ramón Valls Plana*, Madrid: Abada Editores 2017, § 370, p. 657.

¹⁹ “La naturaleza ha pasado así a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya objetividad es ella misma la inmediatez superada de la singularidad, la *universalidad concreta*, de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *espíritu*” (Id., § 376, p. 663).

Es el *espíritu (der Geist)*... de *Wendy*, que niega su individualidad libremente al tiempo que afirma su voluntad más allá de esa su finitud:

WENDY. [...] Así es como lo planeé por si [Peter] volvía alguna vez. Cada limpieza de primavera, menos cuando él se olvide, dejaré que Jane vuele con él hasta el adorable país de Nunca Nunca Jamás y cuando ella crezca espero que tenga una niña pequeña, que volverá a su vez con él... Y así podría yo seguir para siempre [...] mientras los niños sean jóvenes e inocentes.²⁰

Pero ¿se trata de «la astucia de la razón», *die List der Vernunft (in der Geschichte)*?
O ¿es la astucia del *durmiente*?

Los sueños aguardan secretamente el despertar; el durmiente se entrega a la muerte sólo si es revocable, aguarda el instante en el que con astucia (*mit List*) escapará de sus garras. Y lo mismo el colectivo onírico, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar (K 1 a, 2).

Los hijos serían ocasión y promesa del instante, espaciado en un despertar feliz. Ese despertar no tiene como fin la vigilia de la razón, que se enseñoorea del sueño y hace morir la inmediatez en el hábito para sorberla, usurera, toda en el concepto, sino conseguir que el hábito sueñe, melancólico y luctuoso, la virtud o el deseo de su propio pasado y le sea fiel, recordando todo aquello que dejó por imposible.

O ¿cómo aprendió a ser hábito? Sin embargo,

Ahora sé caminar, no podré aprenderlo nunca más (p. 210)

Nun kann ich gehen; gehen lernen nicht mehr (s. 267)

O *ahora sé leer, no podré aprenderlo nunca más.*

¿Podrá despertar, por un instante, el hábito?

Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar (K 1, 2)

¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al «ahora de la cognoscibilidad», en el que las cosas ponen su verdadero gesto – surrealista –. Así, en Proust es importante que la vida entera se vuelque en el punto de fractura de la vida, dialéctico en grado máximo: en el despertar. Proust comienza exponiendo el espacio del que despierta (N 3 a, 3).

²⁰ Cuando *Wendy* creció. Un apunte de última hora, en: J. M. Barrie, *Peter Pan*, ed. cit., p. 379.

El hábito y su rutina bien pudieran, sin duda, melancólicos y somnolientos, enlutarse o enguantarse, ya que...

... hambrientos de acontecimientos, de sensaciones, [los simios, por su exceso de curiosidad,] caen en el tedio, *l'ennui* de Baudelaire; sin la duda existencial del poeta francés, pero con dolor, con apatía. Los signos del tedio pueden confundirse con los de la simple somnolencia. Pero la languidez de *l'ennui* es peculiar. El cuerpo, en lugar de relajarse, se acurruca; los ojos miran, cargados de pena, a ninguna parte; las manos, al no encontrar nada nuevo que tocar o que hacer, se convierten en una especie de guantes en los brazos de una criatura que se ahoga.²¹

Mas esa es la oportunidad, ¡no hay otra!, la ocasión de darle la vuelta al guante del sueño, del tiempo.

Tedio y polvo. Los sueños, un abrigo que no se puede volver del revés (F° 8).

¿*No se puede volver del revés?* (No se olvide que el niño que no quiere crecer “... juega y juega hasta que nosotros nos despertamos”²².)

La vuelta del abrigo, o del guante, consistiría en invertir esa posición depresiva lúdicamente, poéticamente:

El discurso [del depresivo] ya no tiene la capacidad de quebrar y menos aún de modificar ese ritmo [de los procesos primarios, afectivos], y, muy al contrario, se deja modificar por el ritmo afectivo hasta el punto de apagarse en el mutismo (por un exceso de lentitud o por un exceso de aceleración que hace imposible la elección de la acción). Cuando el combate entre creación imaginaria (arte, literatura) y la depresión se enfrenta precisamente a ese umbral de lo simbólico y lo biológico, verificamos con facilidad que la narración o el razonamiento están dominados por los procesos primarios. Los ritmos, las aliteraciones, las condensaciones modelan la transmisión de un mensaje y una información. Entonces la *poesía* y, en general, el estilo que encierra la marca secreta ¿testifican una depresión (provisionalmente) vencida?²³

El ritmo de la alegoría, ¿es el paso contenido de la tortuga de *l'ennui*, que espacia?

Según Walter Benjamin, la *alegoría* [...] es la que mejor realiza la tensión melancólica.

Al desplazarse entre el *sentido renegado* pero siempre presente de los restos de la Antigüedad por ejemplo (*Venus* o la «corona real») y el *sentido propio* que le confiere a todo el contexto espiritualista cristiano, la alegoría es una tensión de significaciones entre su de-

²¹ J. Berger, “El teatro de los simios”, en *Por qué miramos a los animales. Traducción del inglés de Pilar Vázquez y Abraham Gragera*, Barcelona: Alfaguara 2023, pp. 69s.

²² J. M. Barrie, *Peter Pan o el niño que no quería crecer*, cit., p. 368.

²³ J. Kristeva, *Sol negro. Depresión y melancolía. Traducción de Mariela Sánchez Urdaneta*, Girona: Wunderkammer 2017, pp. 83s.

presión/depreciación y su exaltación significativa (*Venus* se convierte en alegoría del amor cristiano).²⁴

El desplazamiento o dislocación del despertar no sería tanto para renacer, sino una resurrección que utiliza como trampolín a la representación, exhausta ya (no *Aufhebung*, sino *Auferstehung*).

Esta es la esencia verdadera de la inmersión del melancólico (... *das Wesen melancholischer Versenkung...*), el hecho de que sus últimos objetos, en los cuales cree asegurarse completamente de lo repudiado, se convierten en alegorías, junto con el hecho de que éstas colman y al tiempo niegan justamente aquella nada en que se representan (... *in Allergorien umschlagen, daß sie das Nichts, in dem sie sich darstellen, erfüllen und verleugnen...*), con lo cual finalmente la intención termina por no seguir perseverando en la fiel contemplación de la osamenta, sino que ya, infielmente salta de golpe a la resurrección (... *sondern zur Auferstehung treulos überspring*) (I, 1, p. 456, s. 406)²⁵.

El paseo del dandi enlutado al paso de la tortuga por el pasaje parisino del diecinueve aburre a la misma imaginación, apareciéndose todo como insignificante, amazacotado, preterido. Pero de golpe, al doblar una esquina, pudiera despertarse y desplegarse. al instante y por extenso, como un abanico que hasta entonces todo lo apretujaba, "... haciendo interpolaciones en lo infinitamente pequeño..." (IV, 1, p. 57²⁶), tal y como hacía el niño cuando jugaba con las fruslerías que acumulaba en sus cajones:

... lo que estaba en mi intención no era afianzar lo nuevo, sino renovar lo viejo [...]
Cada piedra que hallaba, cada flor que recogía y cada mariposa que atrapaba, era el comienzo de una colección (p. 228).

"Si el tiempo real no ingresa en la imagen dialéctica a tamaño natural – y menos psicológico –, sino en su figura más pequeña" (Q^o, 21), convendrá rebuscarlo en la confusión de la quincalla del buhonero también, y en el almacén del coleccionista, donde duerme todo aquello vivido que resta por vivir.

Al coleccionar lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes (H 1 a, 2).

Aquí se contemplan los pasajes de París como si fueran adquisiciones en manos de un coleccionista. (En el fondo se puede decir que un coleccionista vive un fragmento de vida onírica. Pues también el sueño del ritmo de la percepción y de lo que se vive de improvi-

²⁴ J. Kristeva, *Sol negro*, cit., p. 118. En nota apostilla: "... pero ¿qué decir de la pérdida de objeto y de la indiferencia significativa en el melancólico? W. Benjamin no dice nada al respecto".

²⁵ *El origen del 'Trauerspiel' alemán*.

²⁶ «Abanico», en *Calle de dirección única*.

so nos afecta. Para entender a fondo los pasajes, nos sumergimos en el nivel onírico más profundo, y hablamos de ellos como si nos hubieran asaltado de improviso.<.> (H 1 a, 5)

El gran coleccionista Pachinger, amigo de Wolfskehl [...]. De él se cuenta que un día, yendo por el Stachs, se agachó para recoger algo: allí estaba lo que había perseguido durante semanas, la impresión defectuosa de un billete de tranvía que sólo se había vendido durante un par de horas. (H 2 a, 2)

Con todo aquello, chuche, o morralla, o filigrana, que se envuelve con el aura de lo habitual, no de la novedad (“... *nicht in der Aura der Neuheit, sondern in der der Gewöhnung*”, N 2 a, 1).

Si bien el adulto ya no juega.

... los niños no imitan las obras de los adultos, sino que reúnen materiales de tipo muy diverso para jugar con ellos, relacionándolos de una manera nueva (IV, 1, 33)²⁷.

El adulto requiere del velatorio depresivo para poder despertar las imágenes, que sepultas (en la joroba) testimonian la catástrofe del tiempo perdido y de la infancia.

De quelle mort est-il pourtant question dans la mélancolie? Mort d'un enfant, sans doute, dont le mélancolique ne cesse de creuser la tombe et fouiller le cadavre jusqu'à épuisement physique d'une *psyché* se donnant pour ce qu'elle est – *le cadavre même*. [...]. Le mélancolique n'en finit jamais de s'acharner à faire revenir (expression de cuisine!) cet enfant-cadavre qui ne serait autre que l'imputation du passé pour faute de soi.²⁸

Ruinas de infancia que acaso ilumine algún día un relámpago.

Carta de Wiesengrund, 5 de agosto de 1935: «El intento de conciliar lo que usted llama momento del “sueño” – de lo subjetivo en la imagen dialéctica – con la idea de ésta como modelo, me ha llevado a algunas formulaciones...: al perder su valor de uso, las cosas alienadas se vacían, adquiriendo significaciones como claves ocultas. De ellas se apodera la subjetividad, cargándolas con intenciones de deseo y miedo. Al funcionar las cosas muertas como imágenes de las intenciones subjetivas, éstas se presentan como no perecidas y eternas. Las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significación. Mientras que en la apariencia se despierta a las cosas para lo más nuevo, la muerte transforma las significaciones en lo más antiguo» (N 5, 2).

La imagen dialéctica es relámpago. Como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, así hay que captar firmemente lo que ha sido (N 9, 7).

²⁷ «Terreno en obras»: *Calle de dirección única*.

²⁸ P. Fédida, «L' "objeu"», en *L'absence*, Paris: Éditions Gallimard 1978, p. 151.

Espejuelos del tiempo que permiten afinarlo de nuevo al descubrir semejanzas insospechadas, leyendo o glosando lo remoto en algo próximo y lo próximo en algo remoto, o, dicho de otro modo, dándole aura a la huella y huella al aura.

Huella y aura (*Spur und Aura*). La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que dejó atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa (... *der Sache habhaft*); en el aura es ella la que se apodera de nosotros (... *bemächtigt sie sich unser*) (M 16 a, 4).

O,

... the conception of distance and nearness as a *polarity* (in the Goethean sense of mutually imbricated opposites that generate a force field) rather than an antinomic opposition.²⁹

A vuelta de caricia

Todo ese tiempo en ruinas, del que no quedan apenas imágenes, para el que no tenemos apenas palabras...

Entonces, à la *recherche*...

Ella, *Lucia Berlin?*, *L. B.?*, trabaja de administrativa en un hospital. Atiende las llamadas por el interfono de los ingresados. Una noche se enciende el piloto de la 4420 y acude. Le dice al paciente, un tal *Mr. Brugger*, que avisará a la enfermera y sonríe mirándole a los ojos.

Shock.

Dios mío, qué impacto me dio, como si me cayera de golpe en la barra de la bicicleta, una sonata de Vinteuil ahí mismo en la calle 4 Este. [...] Me asaltó el recuerdo del amor, no el amor en sí, *I was engulfed with the memory of love, no with the love itself*.³⁰

Ella engolfada, embebida por el recuerdo, que, como un espumarajo batido por el empuje de la marea, refluye, despierta y le hace sitio:

... volví a toda prisa a mi escritorio, a mecerme en el suave oleaje de la memoria.

²⁹ M. B. Hansen, *Cinema and Experience*, cit., p. 116.

³⁰ L. Berlin, «Tems perdu», en *Manual para mujeres de la limpieza. Edición e introducción de Stephen Emerson. Prólogo de Lydia Davis. Traducción del inglés de Eugenia Vázquez Nacarino*, Madrid: Alfaguara 2022, p. 120 (*A manual for Cleaning Women. Selected stories. Edited and with an Introduction by Stephen Emerson*, London: Picador 2016, p. 99).

Mullan, Idaho, 1940, en la mina Morning Glory. Yo tenía cinco años, hacía sombras chinas a la luz del sol una mañana de primavera con el dedo gordo del pie. Primero oí sus pasos. Un crujido de manzanas. ¿O sería apio? No, era Kentshereve, bajo mi ventana, mordisqueando bulbos de jacinto. Tierra en las comisuras de su boca, labios carnosos morados, húmedos como los del señor Brugger.³¹

Kentshereve sabía leer, ella no.

Kentshereve sabía leer. Se llamaba Kent Shreve, pero cuando me lo dijo pensé que era su nombre de pila, y aquella primera noche lo repetí una y otra vez, lo canté sin cesar para mis adentros... , ... *said it over and over, say it over and over to myself*.³²

Kent/Shereve, o «can't-she-read», o «can-he-read», o «can-she-rêve» o «-schreiben», o...

Ella no sabía leer, decíamos, pero se aplicaba en el aprendizaje, deletreando con afán sílabas y letras en la piel, recitación que obligaba a ir pasando el dedo diacríticamente para así dactilografiar lo leído y, más tarde, leerlo en el recuerdo.

Él sabía leer, leía los títulos de crédito de las películas mientras ella convulsionaba de envidia, y también el dibujo de las manchas de su cuerpo era ya un libro abierto donde *leer lo nunca escrito*.

«Leer lo nunca escrito» (»*Was nie geschrieben wurde, lesen*«). Esa lectura es la más antigua: leer antes del lenguaje, a partir de las vísceras, o de las danzas o de las estrellas (II, 1, p. 214, s. 213).³³

No tanto leer el futuro; más bien leer lo que, en un futuro, leería escrito.

Él podía leer incluso los carteles de se busca en la oficina de correos. Vaticinó que cuando fuéramos mayores seguramente leería un cartel con mi nombre. Me ocultaría bajo un alias [¿otro nombre propio?, *L. B.?*], por supuesto, pero él sabría que era yo porque se mencionaría un gran lunar en el talón del pie izquierdo, una marca de nacimiento en la rodilla derecha, otro lunar en la raja del culo. [...]. Mi tercer hijo nació con el mismo lunar, justo en el nacimiento de las nalgas. El día que nació lo besé, complacida al pensar que tal vez algún día otra mujer lo besaría o contaría ese lunar, ... *would kiss him there, or count it*. A mí me llevó más tiempo documentar, *to document*, a Kentshreve porque él además tenía pecas, y era difícil trazar una línea clara.³⁴

³¹ Id.

³² Id., p. 121; *A manual for Cleaning Women*, p. 100.

³³ <2.> *Sobre la facultad mimética*. «To read what has never written» – this phrase from Hugo von Hofmannsthal's 1894 play *Der Tor und der Tod* (*Death and the Fool*) appears in the essay on the mimetic attribution and among the epigrams of convolute M, «The Flâneur», in *The Arcades Project [Libro de los Pasajes]* (M. B. Hansen, *Cinema and Experience*, cit., p. 149).

³⁴ L. Berlin, *Manual...*, p. 126, p. 100. "... lugares olvidados, copas de árboles apoyadas en paredes, o también callejones o jardines en los que nunca nadie se detiene. En lugares como éstos, lo que nos ha de suceder es como

Finalmente aprendió a leer las pecas y seguir su línea difusa. Así se lo suelta a bocajarro al de la cama 2 de la 4220:

—¿Sabes qué, sucia rata? Al final aprendí a leer—le dije, y sus ojos de perdigón centellearon mientras se reía.³⁵

Así pudo recordar no el principio o el origen del amor, sino recordar el recuerdo del amor, o cuando el amor se acuerda, gracias a la caricia. La caricia con la que aprendemos a cifrar en historias nubes y lunares y pecas de nacimiento.

Las caricias abrían cauce a esa corriente. Unas que me eran muy queridas, dado que por la mano de mi madre iban fluyendo las historias que, muy poco después, se derramarían de su boca (*Infancia en Berlín...*, p. 213).

Das Streicheln bahnte diesem Strom sein Bett. Ich liebte es, denn in der Hand der Mutter rieselten schon Geschichten, welche bald in Fülle ihrem Mund entströmen sollten (ss. 270v.)

Como si fuera una calcomanía, que "... bajo las yemas de los dedos [...] y tras abrirse las pequeñas manchas [...] el color se mostraba plenamente [...] cual si en un mundo desvaído saliera el Sol brillante de septiembre..." (p. 224), la caricia, que se posa, se demora, se imprime un poco para después ser dicha, leída, glosada, traducida.

Nos quedamos despiertos para oír a sus padres haciéndolo, pero no hubo suerte. Le pregunté cómo creía que sería. Acercó su mano a la mía de manera que todos nuestros dedos se tocaran, y me hizo reseguirlos con el índice y el pulgar de la otra mano. No se sabe cuál es cuál. Debe ser algo parecido, dijo (*Must be something like that he said*).³⁶

Parecido, *like that*, lo que impide discriminar quién es quién, incluso qué es qué, *You can't tell which is which*, pero granjea semejanzas insólitas, porque en ese punto del contacto no habría uno y otra, o habría, *a la vez*, la misma y el otro, sin que se pudiera decir cuál es cuál. En tal sentido, el contacto sería intocable por estar fuera de lugar y a falta de ello, de lugar, habría de ser traducido por y para el recuerdo.

¿En qué consiste lo intocable?: lo incontable indocumentado, lo inefable, o traduciendo, lo intraducible.

si ya perteneciera al pasado" (*Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 199).

³⁵ L. Berlin, *Manual...*, p. 126.

³⁶ Id., p. 125, p. 104.

Mais encore? En quoi consiste l'intouchable? Etudions encor les métaphores ou les ammétaphores, les Übertragungen qui sont des traductions et des métaphores de la traduction, des traductions (Übersetzungen) de traduction ou des métaphores de métaphore.³⁷

Como respuesta, nos ofrecen 3 metáforas:

La 1ª y la 2ª van juntas: lo intraducible, o intocable, es el hueso (*Kern*) de la fruta, o (2ª) la adherencia de la piel al fruto.

El hueso esencial, lo que no es traducible de nuevo en la traducción, no es el contenido exacto sino la adherencia entre el contenido exacto y la lengua, entre el fruto y su envoltura. Esto puede parecer extraño o incoherente (¿cómo podría un hueso situarse entre el fruto y su envoltura?). Hay que pensar sin duda que el hueso es, en primer lugar, la unidad dura y central que hace que el fruto se mantenga unido a la piel, también a sí mismo; y, sobre todo, que en el corazón del fruto el hueso es «intocable», está fuera del alcance y es invisible. El hueso sería la primera metáfora de lo que da unidad a los dos términos de la segunda.³⁸

Sin embargo, si queremos aludir al contacto entre el tejido, piel o epicarpio y el fruto que no podemos traducir como hueso, convendrá también recordar que la fruta también tiene carne y hasta corazón, que también traducirían, no sabemos si llegando a la médula o al núcleo, *der Kern*. Para poderle hincar el diente a esa fruta, proponemos otra metáfora, ésta infantil, *Nube, Wolke*, que también tiene médula (y a ella volveremos más adelante):

Era lo mudo, lo blando y lo borroso, que se nubla en el núcleo de las cosas como lo hace la nieve en las bolitas de vidrio (p. 205).

Sie war das Stumme, Lockere, Flockige, das gleich dem Schneegestöber in den kleinen Glas-kugeln sich im Kern der Dinge wölkt (s. 262).

La nieve que anubla el hueso. ¿O el hueso es, en el fondo, *an den Kern*, niebla y nube? De ser así, se entiende que no se pueda decir *cuál es cuál*, y que sea intocable como la cópula.

Como la cópula o el meollo de la pareja de calcetines ovillada, que tanto intriga al niño.

... mis calcetines [...] cada uno de los pares fingía ser una pequeña bolsa. Nada me causaba más placer que ir hundiendo mi mano en su interior, y ello no sólo por su calor de lana. Lo que atraía hacia su hondura era lo que llamaba «el contenido», *das Mitgebrachte* [...]. Cuando lo agarraba con el puño para confirmar la blanda masa (*wollene Masse*) de lana [como una nube] comenzaba ya a desarrollar la segunda parte de aquel juego (*der*

³⁷ J. Derrida, «Appendix. Des Tours de Babel», en J. F. Graham (Ed.), *Difference in Translation*, Ithaca and London: Cornell University Press 1985, p. 236.

³⁸ J. Derrida, «Torres de Babel», *Psyché. Invenciones del otro*, Ediciones La Cebra 2017, pp. 241s.

zweite Teil der Spiels), que me conducía de inmediato a un descubrimiento emocionante. Pues ahora desplegaba «el contenido» desde el interior de aquella bolsa. Lo acercaba a mí cada vez más, hasta consumarse la sorpresa: «el contenido» salía de su bolsa, con lo que ambos dejaban de existir (p. 227, s. 284).

Pero, al igual que en la madeja, o en la caricia, forma y contenido, envoltorio y envuelto, hollejo y carne, corteza y núcleo, son uno – *daß Form und Inhalt, Hülle und Verbülltes, »Das Mitgebrachte« und die Tasche einer waren* –, son uno porque no están al margen de la relación, y resulta imposible exponerlos por separado como «términos» de la relación. Porque los envuelve la niebla. En todo caso, son tales «términos» sólo cuando y donde otro los traduce, en el calcetín, o en la figura del recuerdo que alcanza el presente y redime lo perdido en un nuevo devenir desde su tuétano:

El presente determina en el objeto mismo del pasado donde se separan su ante- y posthistoria, para captar su núcleo (*Kern*) (N 11, 5).

Y la 3ª metáfora, que da cuenta de lo intraducible ya no del original, sino de la propia traducción: el emperador y su traje:

El manto y los pliegues protegen, sin duda, del frío y de las agresiones naturales al rey; pero, en primer lugar y sobre todo constituyen, como su cetro, la imagen insigne de la ley; son el indicio del poder y del poder para dictar la ley. Pero de ello se infiere que lo que cuenta es lo que hay bajo el manto, es decir, el cuerpo del rey, y no piensen enseguida en el falo, alrededor del cual una traducción pone a trabajar su lengua [...]. Pero siempre a cierta distancia del contenido, como un vestido con vuelo.³⁹

¿...lo que cuenta es lo que hay bajo...?, ... ce qui compte, c'est ce qui se passe sous...?

Si esa metáfora diera cuenta cabría pensar, más bien, en que lo que cuenta es la prestancia o la presunción del cuerpo investido, porque sin tal manto, sin el vuelo del manto del que se apunta, al que, poco después, se le sobrepone aún otro manto para que tenga más vuelo, *ça flottre encore plus*, lo que supondría traducirlo de nuevo, ¿qué quedaría?, ¿dónde quedaría el falo?, ¿qué quedaría de él?

El manto, más vaporoso aún, porque la neblina que cubre el lago es espesa, y si se irisa, más deslumbrante aún, recuerda, y es otra metáfora, aquellos papeles de estaño, de colores refulgentes que envolvían las chocolatinas del niño berlinés. Cómo vestían y adornaban, ¡y eso sí que contaba!, la nube de dulzura del chocolate, no el chocolate mismo, dulzura que envolvían para que, una vez desenvuelta, volviera a deshacerse en lo hondo del hueso.

³⁹ J. Derrida, «Torres de Babel», pp. 242s.

Un día [...] los colores saltaron hacia mí, y todavía siento la dulzura de que mis ojos de pronto se inundaron. Era la dulzura del chocolate, con la cual los colores pretendían deshacerse en mi corazón con mayor deseo que en mi lengua (p. 206).

Aus diesem funkelnden --- die Farbe eines Tages auf mich herein, und ich spüre die Süßigkeit noch, an der mein Auge sich damals vollzog. Es war die Süßigkeit der Schokolade, mit der sie mir mehr im Herzen als auf der Zunge zergehen wollten (s. 263).

Walter Benjamin?

*Lorsque un enfant dit: je joue, «je» est-il sujet de verbe? Ou encore: le jeu n'est il pas le mode et le temps d'exister du je – ce dont rien ne peut être dit sinon par lui en se cachant! Le jeu est tout le contraire d'un cogito réflexif: le sujet y est attiré et non abstrait. Mais cela à condition qu'il ne s'agisse pas d'un sujet qui joue!*⁴⁰

El niño del juego, a diferencia del adulto, que no juega, parece anteceder a la oposición sujeto-objeto, puesto que su intimidad con las cosas era tal que no es que fueran uno y lo mismo, sino que conseguía que se asemejaran y mimetizaran hasta el punto en que devinieran, mariposeando, unos en otros:

El niño que está detrás de la cortina se convierte [...] en fantasma. La mesa del comedor bajo la cual se encuentra acurrucado lo convierte en el ídolo de madera del templo [...] Y, detrás de una puerta, él mismo también es una puerta (p. 196).

... y caballito de madera y, por la merced y a merced de tales intercambios y metáforas, también el caballito de madera se convertía en caballito y hasta en niño... o arroyo.

... porque eso lo entendí precozmente: cuán solo / está un caballo de madera. ¡Que uno pueda hacer esto!: / un caballo de madera de cualquier tamaño. / Se pinta y después uno lo tira / y él recibe los golpes del auténtico camino. / ¿Por qué no era mentira llamar a esto «caballo»? / Porque uno mismo se sentía un poco como caballo: / se ponía melencólico, nervudo, cuadrúpedo / (¿para convertirse en hombre un día?) / ¿Pero es que no era uno a la vez, / por él, un poco de madera / y no llegó a ser duro en el silencio / y no puso una cara reducida? // Ahora casi creo que siempre nos hemos intercambiado. / Si veía el arroyo, cómo murmuraba yo entonces, / y si murmuraba el arroyo, entonces yo saltaba hacia él. / Cuando veía un sonar (*Wo ich ein Klingen sah...*), yo sonaba / y cuando algo sonaba, yo mismo era su causa...⁴¹

⁴⁰ P. Fédida, "L' «objet»", ed. cit., p. 115.

⁴¹ De «Réquiem por la muerte de un niño», en R. M. Rilke, *Las Elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas. Traducción, Prólogo Notas y Comentarios de Otto Dörr*, Madrid: Visor Libros²2010.

¿Para convertirse en hombre?, *um einmal ein Mann zu werden*? Seguramente no, porque el niño ya de adulto duda hasta del sentido de la inscripción de su mismo nombre y se pregunta cómo descifrarlo o traducirlo:

¿Soy yo el que se llama W. B. o simplemente me llamo W. B.?

Bin ich der, der W. B. heißt, oder heiße ich bloß einfach W. B.? (Q^o, 24).

La primera cláusula es la que gozaría de capacidad de figuración o refiguración, pues en ella el nombre representa al sujeto como un emblema o jeroglífico o grafismo, subjetivizándose en él; en el segundo término, el individuo se apropia del nombre como un logotipo o marca o abreviatura, objetivizándose en él. Si bien ambas operaciones se oponen, por ello también se adjuntan, para que resulte del proceso, de entrada, una disyunción o división de la identidad (una escisión, una *dividucción*); si no: si fuese en exclusiva la primera, pura espontaneidad indeterminada; si la segunda, pura coseidad en sí.

La alternativa recordará a otras, por ejemplo:

... ¿soy porque yo me pienso, o me pienso porque soy?⁴²

... *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke*, oder *denke ich mich* darum, weil ich *bin*.⁴³

¿Es lo reflexionante lo que determina lo reflexionado, o a la inversa?

De la resolución del aparente dilema se nos asegura que es sin «porque» (*darum, weil*), porque si no ese porqué se expondría *ad infinitum* y entonces expropiaría la identidad por causa de esa exigencia de dar cuenta del fundamento, hasta el infinito, que sería como arrojarnos al abismo o, veremos, ser tragados por la luna.

El lugar de unión que se da como respuesta a la pregunta sin «porque» donde se funden lo subjetivo y lo objetivo sería, más bien, una ἀτοπία, un paraje extraño, anómalo, absurdo por cuanto es inconcebible, vacío, porque no se comprende, porque no contiene:

Este concepto, que sólo se ha de describir como la tarea de un pensar, pero que nunca puede ser pensado, señala en nuestra investigación un lugar vacío que designaremos con X (... *deutet eine leere Stelle [...] die wir mit X. bezeichnen wollen*). El Yo, por la razón señalada, no puede comprenderse a sí mismo en y para sí: él es absolutamente = X.⁴⁴

⁴² J. G. Fichte, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Edición de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Ediciones Akal 2005, p. 105.

⁴³ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe I, 5. Herausgegeben von Richard Lauth und Hans Gliwitzky*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1977, p. 56.

⁴⁴ J. G. Fichte, *Ética*, cit., p. 106; *Das System der Sittenlehre...*, p. 56.

Yo no soy sólo lo uno (reflexionante), ni tampoco lo otro sólo (reflexionado). La «X.» del lugar vacío – se nos dice – se despeja siendo porque me pienso y, a la vez, pensándome porque soy, en virtud de un impulso originario hacia la armonía conmigo mismo (ideal y efectiva a un tiempo). Si bien, para evitar el desencuentro habrían de omitirse y denegarse algunos turnos o vicisitudes. Si no fuera así, podemos columbrar que el lugar que perimetra esa antítesis, en vez de ser ocasión de síntesis, pudiera convertirse en una meseta vaga e indeterminada, o en mil plateaux, por donde deambulen nómadas devenires intensos y algo alocados, que afectan y perturban, desfiguran y dislocan (*Entstellen*) esa la síntesis de esa identidad presupuestada:

Aunque en el hotel he escrito claramente mi nombre, aunque también ellos lo han escrito correctamente ya dos veces, en el registro de abajo pone Josef K. ¿Debo aclararlo yo, o debo dejar que me lo aclaren ellos?⁴⁵

Entre dejarme determinar por otros en ese fallo del *nombre propio*, desde fuera y como apodado, y determinarme a sobredeterminarme subjetivamente nombrándome, bien parece que aquello heterónimo habrá de ser adjuntado a esto autónomo, hasta por onomatopeya, y no a la inversa o epónimamente.

Pero, aun con todo, ¿a qué tal desliz de la identidad?

¿F. K. = J.K.?

Deslices o deslizamientos como los que propician y revelan incluso los retratos fotográficos:

Como cuando el niño berlinés, quien de mayor preguntará por el sentido de su nombre propio (*Walter Benjamin?*, *W. B.?*), fotografiado como un alpinista novel, que sostiene un sombrero en una mano y un cayado en la otra, se intercambie en cambalache, totalmente desfigurado, *entstellet*, con un niño praguense (*Franz Kafka?* *F. K.?*), un niño que, veremos (en una fotografía), sostiene en la mano izquierda un sombrero, en la derecha, un bastón...

¿Uno? (*W. B.?*, *F. K.?*), ¿dos? (¿*W. B.* y *F.K.?*)

¿*W.B.* = *F.K.?*

¿Su original, el «retratado»? Pero...

¿*F. K.* = *J.K.?*

Entonces: ¿ $X = \{F.K., J.K., W.B. \dots\}$?

El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmen-

⁴⁵ F. Kafka, *Obras completas II. Diarios. Carta al padre. Edición dirigida por Jordi Llovet*, p. 669. En nota del editor: "Josef K. Recuerdese que es el nombre del protagonista de la segunda novela de Kafka, *El proceso*" (p. 965), Madrid: Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores 2000

te, tras el más severo ejercicio de despersonalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de una multiplicidad. El nombre propio es el sujeto de un puro infinitivo entendido como tal en un campo de intensidad.⁴⁶

Nube

Ese lugar vacío (del *Yo*), despersonalizado, resultaría ser, a la postre, un paraje nebuloso, una nube, si no un neblumo – entre los humos que desprende la sopa caliente de tapioca, que evoca la niebla de vapor sobre un lago, el niño cree divisar algo –, un neblumo cuyo estado gaseoso es el trasfondo de la sublimación que pone en juego la imaginación cuando “me comía la sopa para esclarecer su imagen” (p. 205). Fantasía que activa las sensaciones con sus asociaciones atópicas, correspondencias o sinestesias como la del niño muerto en cuyo réquiem decía *ver sonar, ein Klingen sah*.

Esas nubes irán configurándose al asemejarse y también desemejarse en figuras variopintas, pues el niño – nos confiesa – jamás llega parecerse a sí, “... jamás a mi propia imagen (*Nur meinem eigenen Bild nie*)” (p. 206, s. 261), a pesar de que puede mimetizarse con lo que sea, “... las casas, muebles y vestidos” (id.), “y es que el niño no juega solamente a ser un maestro o un vendedor, sino también a ser un ferrocarril o un molino de viento” (II, 1, p. 208⁴⁷). Esas imágenes no parecen tener idea o paradigma o padre ante el que responder, sino que sólo tienen lugar, o *madre*.

Χώρα

... recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella [...] y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable [...] concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible [...] es una cierta especie, invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible... (*Tímeo*, 50c-51b).⁴⁸

⁴⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta*, Valencia: Pre-Textos 52002, p. 43.

⁴⁷ <I.> *Doctrina de lo semejante*.

⁴⁸ Platón, *Diálogos*, VI. *Filebo*, *Tímeo*, *Critias*. *Traducciones, Introducciones y Notas por M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi*, Madrid: Editorial Gredos, pp. 202s.

Porque *khôra* (lugar, sitio) es también amorfa, un receptáculo que acoge como madre, o como nodriza (*Timeo*, 49a), y acuña los fenómenos preservando su configuración, pero sin mella de su virginidad, pues es de otro género, un tercer género (52a-b), distinto del género del padre o la forma, distinto también del género de la imagen. Esa informidad que nos induce a soñar y espacia: “... soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar (*én tini tópo*) y ocupa un cierto espacio (*katéchon chôran tiná*)...” (52b)⁴⁹. Soñamos las imágenes, o – nos atreveríamos a decir – soñamos que aprendemos por vez primera o que jugamos por primera vez (con) los objetos que soportarán la memoria, no la de ayer, sino la más remota: la de aquello que hemos aprendido en la infancia (*ta paidon mathémata*), porque “... tal como se suele decir, lo que se aprende de niño se fija de manera admirable en el recuerdo” (26b).⁵⁰

La infancia se inscribiría en esa cera de manera más perdurable que los tiempos intermedios. [...]

Ahora bien, ¿qué *representa* una cera virgen, siempre virgen, previa a absolutamente todas las impresiones sensibles, siempre más vieja, por ser intemporal, que todo lo que parece afectarla para cobrar forma *en ella*, que no obstante lo *recibe*, y por la misma razón siempre más joven, y hasta niña, acrónica y anacrónica, tan indeterminada que ni siquiera soporta el nombre y la forma de cera?⁵¹

No soporta ni nombre ni forma. Por ello se corre el riesgo de que el aura del recuerdo se gasifique del todo y nos vayamos a pique en el fondo turbio de esa imagen que queremos aclarar, como el pintor chino que se coló en su dibujo, como en tránsito hacia un término vacío abisal o caótico, sin «porque».

Esta es una historia que procede China y es una que habla de un viejo pintor que muestra a sus amigos su último cuadro. En él está representado un parque, y un angosto camino [...] que pasa por delante de una puerta por la que se entra a una casita. Cuando los amigos buscaron al pintor, éste ya se había introducido en el cuadro. Aún le vieron andar por el camino; al llegar a la puerta se detuvo, se volvió, sonrió y desapareció por la abertura (... *in ihrem Spalt*) (p. 206, s. 263).

⁴⁹ “Platon ne compare pas, au sens strict, la perception de la *chôra* à un état de rêve. Il ne dit pas non plus que, dans ce cas, percevoir, c’est rêver. Mais il affirme, bien plus subtilement, qu’en *portant* son attention sur la *chôra* nous *formons* un rêve. La *chôra* ne devient ainsi ni l’objet ni le contenu onirique du rêve, mais ce qui permet à chacune de ces visées perceptives de s’agencer sous la forme d’un rêve” (S. Margel, *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon, précédé de Avances, par Jacques Derrida*, Paris: Les Éditions de Minuit 1995, pp. 136s.).

⁵⁰ *Filebo*, ed. cit., pp. 168s.

⁵¹ J. Derrida, *Khôra* (traducción de H. Pons), Buenos Aires – Madrid: Amorrortu 2022, pp. 64s.

Aunque el niño parece mantenerse con facilidad en la grieta, en la hendidura, gracias a su imaginación mimética, que le permite trasegarse, mariposeando, sin pérdida y asimilarse proteiforme en un carrusel de sensaciones, donde los colores lo tiznan y también, recordemos, hasta lo endulzan. Por eso "... los recogía con el pincel con tanto cuidado como si fuesen unas nubes que se desvanecen" (id.).

La cosecha, que condensa aquello que se difumina y esfuma, se recoge en otros capazos, además de en esos pinceles: todas esas palabras fallidas que menudean y dan pespuntos en la infancia berlinesa (nombres de sitios y parajes ectópicos: "... el nombre [*Brauhausberg*] perdió su gravedad, y nada tiene que ver para mí ya con su cervecería..." (p. 187), sino con las mariposas; o «grabado en cobre», *Kupferstich*, que se convierte en un juego del escondite (de la cabeza), *Kopf-verstich*; o hiatos, como en *Kleptomanin*, que se descoyunta en una obertura amenazante, *Klept...*, para un fantasmal «antepasado», *Abnin*; o diptongos, como la *Muhme Rehles* que se convierte en las criaturas brumosas *Mummerehlen* que el niño busca en el fondo de la tapioca; etc.). Palabras cuyo sentido no se alcanza en la secuencia de la significación ni en el orden del discurso, sino en una prosodia alternativa que desfigura y disloca el significante para hacerlo sonar, musicalmente.

Como nos dilucida respecto de aquella *Näh-Frau* un traductor en su nota:

El juego de palabras en el texto original consiste en que «gnädige Frau» (señora), con la pronunciación descuidada del habla cotidiana, se convierte en «nä Frau», que, a su vez, es fonéticamente idéntico a «Nähfrau» (costurera, sastra).⁵²

Se trataría de «palabras-juego», y sus designaciones son *objeus*:

... para nosotros es, y así lo hemos bautizado, el *Objuego* [*Objeu*, que no *objet*]. Aquel donde el objeto de nuestra emoción, al principio situado sobre un abismo, así como la densidad vertiginosa y lo absurdo del lenguaje, considerados como únicos, se manipulan de forma que, por la multiplicación interna de las relaciones, las conexiones formadas al nivel de la raíz y las significaciones cerradas con dobles vueltas, se crea ese funcionamiento que puede dar cuenta, por sí sólo, de la profundidad sustancial, de la variedad y rigurosa armonía del mundo.⁵³

Palabras de la imaginación dialéctica: lejos de aproximar el concepto a su síntesis con el referente, o de servir de símbolo a la armonía entre finito e infinito, son pala-

⁵² W. Benjamin, *Infancia en Berlín hacia 1900. Traducción de Klaus Wagner*, Madrid: Alfaguara 1982, pp. 113s.

⁵³ F. Ponge, *Piezas. Trad. de Diego Martínez Morrón y Mercedes Monmany*, Madrid: Visor Libros 1006, p. 111. *Objeu*, que no *objet* En todo caso, *objet perdu*: "La palabra no es más que un modo (la forma y el color son otros) de confesar alguna debilidad; de reemplazar alguna virtud, poder o perfección; algún órgano ausente; de expresar su condenación eterna, de compensarla" (p. 122).

bras que olvidan / recuerdan su Χώρα neblinosa y descuajan así el tiempo, dándole eventualidad a lo sido; más que renacerlo, resucitarlo, pues lo damos por muerto, como al niño.

Pirámides y jeroglíficos

Esas palabras, ¿se escriben?

... la escritura, que ya se va adentrando en el espacio gráfico de su nuevo carácter figurativo excéntrico, va a obtener de golpe lo que es su adecuado contenido [el contenido adecuado a la *neue exzentrischen Bildlichkeit*]. En esa nueva escritura gráfica podrán ir trabajando los poetas [...] sólo cuando conquistaren los territorios en que se da la construcción de esa misma escritura (y sin llamar mucho la atención): a saber, los territorios del diagrama estadístico y técnico (IV, 1, p. 43, s. 104).⁵⁴

La máquina de escribir sólo alejará del portaplumas la mano del literato cuando lo exacto de las formas tipográficas entre a formar parte de la composición de sus libros. Cabe presumir que entonces harán falta nuevos sistemas tipográficos algo más variables, unos que pondrán la invención de los dedos y sus órdenes en lugar de la mano expedita y desnuda (pp. 44s.).⁵⁵

¿Cómo serían los *neuen Systeme mit variablerer Schriftgestaltung* (s. 104), esos nuevos sistemas con fuentes o signos o tipos gráficos «variables»?

Serían "... a form of play (*Spiel*) that allows for a nondestructive, mimetic innervation of technology"⁵⁶, pues en ellos estaría programado el «aprender a escribir», pues en ellos escribir sería, a la vez, aprender a escribir, escribir una vez más de nuevo. Por eso serían asunto con preferencia y precedencia de poetas, porque su trazo sería ya relato de la caricia, lo que conlleva que la tipografía, por maquinaal que fuera, se acordara de la grafología.

La grafología [...] nos ha enseñado a ver en la escritura imágenes que lo inconsciente del escritor ha escondido en ella. Y hay que suponer que el proceso mimético que se expresa de dicha manera en la actividad del escritor tuvo sin duda la mayor importancia para lo que es el acto de escribir en los tiempos remotos en que surgió la escritura. Así, la escritura se ha convertido (junto al lenguaje) en un fiel archivo de las semejanzas no sensoriales, y de las no sensoriales correspondencias (II, 1, pp. 215s.).⁵⁷

⁵⁴ «Tenedor jurado de libros», *Calle de dirección única*,

⁵⁵ «Material didáctico», id.

⁵⁶ M. B. Hansen, *Cinema and Experience*, cit., p. 93 (ahí aplicado al cine).

⁵⁷ <2.> *Sobre la facultad mimética*.

Y hasta de la quiromancia y sus toqueteos proféticos, que descifran las caricias archivadas en las rayas de las manos⁵⁸.

Por todo ello no sorprenderá que se hayan leído presagios implícitos de los interfaces digitales:

What Benjamin would like, obviously, is a computer, with a word-processing program that operates in the graphic mode. Better yet, he wants to be wired or have his thoughts transcoded wirelessly...⁵⁹

Pero alámbrica o inalámbrica, la inervación se figura, y de ese modo lo fenomenológico (imagen) se transfigura semiológicamente (sentido), en una traducción que da soporte a que las correspondencias chisporroteen, por decirlo de otro modo, mimeografiando el mimema.

Entonces, ¿cómo no importará la mano que queda liberada para el contacto, puesto que ella no sólo escribe, sino que en ella se inscribe?

... sólo el tacto percibe a través de sí mismo (*di 'autés*) (*Sobre el alma* 423b15).⁶⁰

Lo que hace que el tacto esté fuera de lugar, pues si es por sí mismo a su través, no hay otro que lo contenga (cfr. Arist., *Fís.* 212a32s.).

Su escritura háptica no será la alfabética, esa que ha sido considerada "... en sí y de por sí la más inteligente...", muy por encima de la jeroglífica, escritura alfabética que, a pesar de su filiación oral, permite olvidar tal genealogía cuando se convierte en hábito (*Gewohnheit*), pues entonces "... se convierte así para nosotros en un escrito jeroglífico [y ya no en una caja de resonancia] de tal modo que, cuando lo usamos, no necesitamos [ya] hacernos conscientes de la mediación de la voz"⁶¹. Todo lo contrario: sería una escritura de régimen distinto del alfabético, como la china o la japonesa, en la que el icono o la figura prevalecen sobre el logo-fonocentrismo alfabético, y lo que cuenta no es *parler sans accent*, sino lo contrario:

Le système chinois et le système japonais sont jugés peu «pratiques», inadéquats à l'objet proposé qui est la traduction graphique du langage oral. En réalité, un tel jugement n'est valable que dans la mesure où le langage écrit est destiné à traduire économiquement des notions pauvres, mais précises, dont l'ajustement linéaire assure l'efficacité. [...]. Il me semble qu'il est possible de ne pas perdre de vue les autres procédés d'expression de la pensée, en particulier ceux qui traduisent la flexibilité des images, le halo des associations, tout ce qui gravite autour du point central d'un concept de représentations complémen-

⁵⁸ Cfr. M 10, 4 y *El carrusel de las profesiones*, II, 2, p. 289.

⁵⁹ M. B. Hansen, *Cinema and experience*, cit., p. 138, vid. p. 101.

⁶⁰ Aristóteles, *Sobre el alma*. Introducción, edición y traducción de José Manuel García Valverde, Madrid: CSIC 2019, p. 86.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., § 459, nota, p. 787, p. 791.

taires ou opposées. L'écriture chinoise représente un état d'équilibre unique dans l'histoire humaine, celui d'une écriture qui a permis (malgré tout) de traduire assez fidèlement les mathématiques ou la biologie sans perdre la possibilité du recours au plus vieux système d'expression graphique, juxtaposition de symboles qui créent non pas des phrases mais des groupes d'images significatives.⁶²

Como la cadencia sonora que se escribe en la danza del bailarín, o *las figuras sonoras de Chladni*:

El experimento de las placas de Chladni, es una experiencia que permite visualizar ondas sonoras sobre un material [...] En el experimento original (realizado por el físico alemán Chladni, Ernst Florens Friedrich [1756-1827]) se fijaban las placas mediante un eje central para producir el efecto estacionario y se producía la vibración con un arco de violín [...]. Cuando la placa vibra, el polvo fino tiende a desplazarse por efecto gravitatorio desde las zonas de máxima vibración, a las zonas de vibración nula, pudiéndose visualizar los nodos en ella. Las diferentes frecuencias sonoras inducen diferentes modos de vibración, por lo que los dibujos sobre la placa van cambiando conforme se modifica la frecuencia del sonido.

(https://es.wikipedia.org/wiki/Figuras_de_Chladni)

(Cfr., para esas figuras sonoras, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, I, 1, p. 435, donde se apostilla que en la alegoría la escritura "... entra en lo leído como 'figura' suya".)

Se trata de traducciones, hasta de traducciones modélicas o ideales, interlineales – si es que «la versión interlineal que corresponde con el texto sagrado es así el modelo o el ideal de toda traducción en cuanto tal» (IV, 1, 22)⁶³ – porque en ella se hacen cosas con palabras, se lee lo nunca escrito, dicho de otra manera, se palpa la letra del texto sagrado (se leen las pecas de la espalda).

Es el texto absoluto porque en su acontecimiento no comunica nada, no dice nada que cree sentido fuera de este acontecimiento mismo. Este acontecimiento se confunde totalmente con el acto de lenguaje, por ejemplo, con la profecía [pero aquí se trataría, más bien, de preposterar]. Constituye, literalmente, la literalidad de su lengua, el «lenguaje puro». Y como ningún sentido se deja llevar, transferir, transportar, traducir a otra lengua como tal (como sentido), éste exige enseguida la traducción que parece rechazar. Es traducible (*übersetzbar*) e intraducible. Sólo hay letra y ésta es la verdad del lenguaje puro, la verdad como lenguaje puro.⁶⁴

Lo que no quita que hayamos de preguntarnos si hay una traducción perversa de la letra de la ley, que se escriba también a flor de piel, como la caricia, pero sin

⁶² A. Lerói-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Albin Michel 2022, pp. 344s.

⁶³ «La tarea del traductor».

⁶⁴ J. Derrida, «Torres de Babel», ed. cit., p. 252.

acariciar (pensamos en la rastra de la colonia penitenciaria kafkiana, que graba en la piel del ajusticiado, con arabescos y conforme a unas plantillas diseñadas, la orden que ha incumplido:

Por supuesto que no puede ser una inscripción sencilla; no debe matar de inmediato. Se calcula que el momento crítico llega a la sexta hora. Son, pues, muchos los ornamentos que deben rodear la inscripción propiamente dicha; la verdadera inscripción solo ocupa una estrecha franja en torno al cuerpo, el resto se dedica a los ornamentos.⁶⁵⁾

La catástrofe de la infancia

¿Cómo no ocurrirá la catástrofe, del ángel, del niño? Sólo uno inmune:

JANE. Todo el mundo crece y muere excepto Peter, ¿no es así?

WENDY. Sí, verás, él no tiene sentido del tiempo.⁶⁶

Y ello porque retrocede cuando el deseo de la niña, que es, a la vez, madre, lo acosa:

WENDY. [...] ¡Oh, Peter, cómo desearía levantarte y apretujarte! (*Él se echa para atrás.*) Sí, ya lo sé. [...]

*(En cierto sentido, él entiende lo que quiere decir con: «Sí, ya lo sé», pero en muchos otros sentidos no. Tiene algo que ver con el enigma de su existencia. [...]).*⁶⁷

El enigma de la existencia de quien no tiene una madre, huérfano, no puede ser desvelado del todo, ni siquiera deshecho ese cordón o nudo de un tajo, porque si no te estrechan tampoco habrá ocasión para la separación y la liberación.

Al mortal que crece y se hace adulto “... la amada lo libera del hechizo de la madre...”. Pero desvestido del manto, descorrido el velo, hurgado el costurero, pudiera también desvanecerse el aura (y el falo), y...

... el hombre queda libre para la muerte porque su vida ha perdido su secreto [...]; la mujer es la comadrona que corta ese cordón umbilical tejido con el secreto natural (IV, 1 p. 81).⁶⁸

⁶⁵ «En la colonia penitenciaria (1919)», en *Obras completas III. Narraciones y otros escritos*, ed. cit., p. 154.

⁶⁶ J. M. Barrie, *Cuando Wendy creció. Un apunte de última hora*, cit., p. 374.

⁶⁷ J. M. Barrie, *Peter Pan o el niño que no quería crecer*, cit., p. 367.

⁶⁸ «Timbre para avisar al médico de guardia», en *Calle de dirección única*.

Entonces no toca sino merodear por callejas de dirección equívoca con paso somnoliento, y acariciar no la superficie del cuerpo sino la extensión de la psique, porque, aunque no lo sepa, *Psyche* es extensa⁶⁹ (así es en el recuerdo de *Eros*).

... en sus primeros tanteos aún no al cuerpo, sino a una psique [mejor *Psyche*] reprobada (... *sonder die ganz verworfene Psyche*), cuyas alas lucían indolentes (*faulig*, podridas) a la luz de un farol de gas o dormitaban, aun no desplegadas [...], como una crisálida [...] Ya por aquella época, cuando mi madre aún me reprendía mi renuencia y mi paso somnoliento, comencé a percibir borrosamente la posibilidad de aliarme a aquellas calles, donde no me orientaban en apariencia, para escapar al dominio de mi madre (p. 231, s. 287).

Y, entonces, sobreviene la exigencia del «porque», porque la secesión del cordón umbilical que separa del secreto ya ni permite el juego en el que el objeto o, mejor, el *objeu*, va, va y viene, sin tener que dar(-se) cuenta de ello, como el carrete que el niño arroja allá para recuperarlo confortadoramente, *fort-da*, o como el carrusel en el que el niño se siente dios:

Cuando suena la música, el niño se va alejando de la madre. Al principio tiene miedo a abandonarla, pero entonces comprende que él mismo es muy leal. Un rey leal porque manda en un mundo que le pertenece. [...]. Entonces aparece su madre en un Oriente. [...]. Desde hace mucho tiempo, el eterno retorno de las cosas es bien conocido por los niños... (IV, 1, p. 54).⁷⁰

El hilo del carrete se corta, la máquina se para, *fort* y *da* se divorcian y todo queda entre interrogaciones, en cuestión:

... la luz de la Luna iba ahora saliendo [...] por fin quedaba claro que del mundo ya no quedaba sino una pregunta tercamente obstinada. Puede ser quizá que esta pregunta residiera en los pliegues de la pesada cortina que había ante mi puerta para evitar los ruidos... (p. 244).

Para evitar, acaso, dado el caso, que, como aquellos dos niños, oyera a sus padres haciéndolo, *to hear his parents doing*, y viera un sonar, *ein Klingen sah*.

Pero bien pudiera ser que la cara oculta de la luna obliga ya a rendir cuentas y dar cuenta y razón (por tanto, *de* la ausencia). Se trata de *la pregunta lunar*:

Podría ser, por último, que fuera la otra cara de la misma extrañeza que la Luna había difundido por encima de mí (... *in mir verbreitet hatte*, en mí). La pregunta decía: ¿por qué hay algo en el mundo? ¿Por qué existe el mundo? (... *warum den etwas auf der Welt, warum die Welt sei?*) (p. 244, s. 301).

⁶⁹ "Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon" (S. Freud, *Gesammelte Werke 17. Band (Schriften aus dem Nachlass 1892-1938)*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1941, p. 152).

⁷⁰ «Niño en el tióvivo», en *Calle de dirección única*.

En medio de una noche en la que vuela la lechuza que exige el «porque», con ese irse a pique del fundamento se va a pique la infancia, y la extrañeza que sobrevolaba se incubaba como angustia interior para siempre, sin remedio o consuelo, *auf ewig, trostlos*. El sueño en que la luna lo engulle todo, todo, *madre, y Dios*, para después devolverlo transfigurado en sinsentido:

... el embudo que la Luna había ido formando al acercarse se tragaba todo. Nada podía albergar ni la esperanza de pasar por él sin sufrir una gran transformación (*Nichts... un- verwandelt...*) [...] el gobierno de la Luna [... *das Regiment des Mondes*, que lo entiendo como genitivo objetivo, es decir: el gobierno que el niño creía detentar sobre la luna y que hacía que la meta, *Ziel*, del sueño fuera llegar a despertar, o el sentido de la vigilia], que yo había conocido aún siendo niño, había fracasado por completo, para toda una era (*Weltzeit*) (p. 245, s. 302).

En medio de esa noche, el amante postra su mirada en el lecho o tumba vacía, en la que ya no reposa la amada (*Psyché*):

La noche de la historia en la que la lechuza de Minerva (con Hegel) levanta el vuelo, es la misma que aquella en que Eros (con Baudelaire) rememora... (J 67).

Mímesis



... en mi mano izquierda hay un enorme sombrero (*ein gewaltiger Sombbrero*), que estoy sosteniendo con gracia ensayada [...] Yo estoy desfigurado enteramente, a semejanza de todo lo que me contiene y rodea, *Ich aber bin enttellt vor Ähnlichkeit mit allem, was hier und mich ist* (pp. 204s., s. 261).

W. B.

Hay una imagen infantil de Kafka [...]. Procede de uno de esos estudios fotográficos típicos del siglo XIX [...]. Luciendo un traje ajustado y humillante, recargado con pasamanería, el niño, de unos seis años, se encuentra emplazado en una especie de jardín de invierno. Tras él hay unas palmeras. [...] lleva el modelo en la mano un enorme sombrero con el ala muy ancha [...] (“Una fotografía infantil”, en *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*: II, 2, p. 17).

F. K.

Jamás asemejarme a mi propia imagen.

Cuando el niño salía de caza de mariposas, no al pie de las farolas, sino en el monte, cuando quería ser luminoso y etéreo para atraparlas,

y hasta tal punto se hacía real el deseo que cada vez que las alas que me tenían prendado se agitaban y mecían, era a mí a quien rozaba el aire haciéndome estremecer.⁷¹

Un atavismo:

Nuestros ancestros cazadores consideraban, de algún modo que aún nos resulta misterioso, hermanos suyos a los animales – sobre todo a aquellos que daban caza.⁷²

O la vieja ley de los cazadores, *die alte Jägersetzung*: es que cazar mariposas obligaba a ser mariposa, y esto porque la mariposa nos había cazado en sus quiebros y requiebros, *Tun und Lassen*, y podríamos decir, pues para eso es maestra, mimetizando a la propia determinación del cazador:

Cuanto más me asimilaba (*anschmiegen*) al animal en todo su ser, cuánto más me convertía interiormente en mariposa, tanto más adoptaba ésta en toda su conducta las facetas [y el color, el tinte y hasta la pinta] de la resolución humana (... *die Farbe menschlicher EntschlieÙung*...)... (p. 29, s. 244)

⁷¹ Cito en esta ocasión y para todas las siguientes, en el texto principal, por la edición citada *supra*: *Infancia en Berlín hacia 1900. Traducción de Klaus Wagner*: aquí p. 29.

⁷² J. Berger, Por qué miramos a los animales, cit., p. 65.

La humanidad migrada sólo se recuperaba cuando su reencarnación era sacrificada, tras embalsamarla en el campamento, "... donde saldrían de la caja de herborista el éter, el algodón, alfileres con cabezas de colores diferentes y las pinzas" (id.), y dejarla lista para ser pinchada en el expositor. Si bien con anterioridad, en el camino de vuelta, *de vuelta*, "por este camino penoso, el espíritu de la condenada a muerte pasaba a formar parte (*gehen in*) del cazador" (id.), consiguiendo así, a vueltas de metempsicosis, sobrevivir.

De resultas, el órfico niño aprendía la lengua de las mariposas en la que, más allá de los parecidos, flor y mariposa acaban por entenderse, esto es, que la mariposa deviene flor y la flor mariposa

Ahora comprendía algunas de las leyes del extraño lenguaje en el que, delante de sus ojos, se habían comunicado (*verständigen*) la mariposa y las flores (pp. 29s., p. 245).⁷³

Pero ¿qué queda de todo aquello?: si el paraje escenario del safari dejado atrás había quedado desolado de tanto pateo, si en la vitrina los ribetes de las alas de los lepidópteros están ya deslucidos y ajados.

Todo en ruinas.

Sin embargo, el aire que agitaban aquellas alas y que aleteaba en el niño agita y aletea todavía hoy, como una caricia, en una palabra fallida y largo tiempo enmudecida, pero superviviente de aquel desastre y que comparece de repente, sin invitación previa:

Ha conservado lo inescrutable (*das Unergründliche*) de lo que contienen las palabras de la infancia que le salen al paso al adulto. El haberlas silenciado durante largo tiempo las transfiguró (*Langes Verschwiegenwordensein hat sie verklärt*). Así vibra, en el aire perfumado de mariposas, la palabra »Brauhausberg«. [...]. El nombre ha quedado vacío de todo significado [*Schwere*, de todo peso, gravedad o gravitación, lo que no ha de sorprender, ya que se ha vuelto aéreo, volátil], pues ya no posee nada de una fábrica de cerveza... (p. 30, s. 245).

⁷³ O la orquídea con la avispa, y la avispa con la orquídea: "La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa al formar una imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea, pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. [...] al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa [...]. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante alguno" (G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, cit., pp. 15s.).

El niño alegórico

¿Niño-dios?

El niño [...] no es solo un ser inicial sino también final. El ser inicial era antes del hombre, y el ser final es después del hombre. Psicológicamente, esta afirmación significa que el «niño» simboliza la naturaleza preconsciente y postconsciente del hombre. Su naturaleza preconsciente es el estado inconsciente de la más tierna infancia, la naturaleza postconsciente es una anticipación *per analogiam* más allá de la muerte. En esta representación se expresa la naturaleza global de la vida humana. La totalidad no reside jamás en el volumen de lo consciente, sino que incluye también la extensión indeterminada e indeterminable de lo inconsciente ...

... el arquetipo del niño, que expresa la totalidad del hombre. Es lo desvalido y abandonado y a la vez lo divino-poderoso, el comienzo insignificante, dudoso, y el final triunfante [...] representa el último valor y la última ausencia de valor.⁷⁴

Pero no se trataría de restituir y reconstituir la representación regresivamente en el arquetipo, que es como decir en su totalidad e integridad, ni siquiera concibiendo tal totalidad como infinita o en formación perenne.⁷⁵

El arquetipo estaría ya en ruinas, o es alegoría. Por tanto, no un niño arquetípico, sino, a lo más, un niño alegórico, que, como tal, es cadáver inhumado en algún pasaje.

O en una *Loggia*, la logia o galería donde confinan, *hat die Grenze*, las viviendas berlinesas de fin de siglo (*um neunzehnhundert*). Allí nada tendría asiento fijo por su condición de inhabitables, *Unbewohnbarkeit*, pero, por eso mismo, tampoco nada fluctuante (*nicht Flüchtige*), ninguna novedad o novelería, en ellas se sostiene.

La protección del dios tutelar, *Berlin – der Stadtgott selber –*, el dios de la ciudad, da la coyuntura para un encuentro señalado: a los pies de su manto, el tiempo se detiene para encontrarse con el lugar y el lugar se espacia para acoger el tiempo.

Bajo sus auspicios se encuentran y se reúnen el lugar y el tiempo (p. 127)

In seinem Schutze finden Ort und Zeit zu sich und zueinander (s. 296).

Uno para el otro en ese límite de la ciudad, la galería, donde el mismo dios de la ciudad – como si fuera un «dios del límite» chino, *Chénghuáng* – comienza, *beginnt*, o, como nos regala la traducción, *nace*:

⁷⁴ C. G. Jung, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo. Obra completa. Volumen 9/1*, Madrid: Ediciones Trotta 2002, pp. 165s.

⁷⁵ Sobre el reaccionarismo de la teoría de los arquetipos y sus presuntas veleidades reaccionarias, y hasta fascistas o nazis, cfr., entre otras posibles referencias: K 6, 3; N 8, 2 o N 8 a, 1. De cualquier manera, el asunto de la relación entre imagen dialéctica y arquetipo merecería más atención.

Berlín, el mismo dios de la ciudad, nace en ellas (id.).

Luego será, en esas galerías, un niño. Pero si el niño una vez – *einmal*, érase una vez, *es war einmal* – fue miembro de esa alianza y comunión entre lugar y tiempo en su nacimiento, ahora yace enterrado en ella, y aquéllos que lo rodean – *Berlin, Ort, Zeit* – parecen, más bien, sus psicopompos.

El niño [...] que antaño (*einmal*) fue partícipe (... *mit im Bunde gewesen war...*), se encuentra en su logia, abrazado por ese grupo como dentro de un mausoleo que hace tiempo le está destinado (*zugesdenken*) (id.).

No niño-dios, sino niño-muerto o, más bien, niño en un lugar vacío, inhabitable o límite: quiasmo de la vida y la muerte.

Niño
Niño
en el huracán del adiós
empujando con los dedos del pie
espuma de llamas blancas
contra el anillo ardiente del horizonte
buscando la salida secreta de la muerte.⁷⁶

La salida secreta *de* la muerte que busca, asomando la cabeza en el parto, navegar hacia otra tierra en la que no se yace marino, *sólo con hondura debajo*, sino tierra firme donde postrarse, echarse a tierra:

Niño
Niño
con la inhumación (*Grablegung*) de tu cabeza
de los sueños cápsula de semillas
que se volvió pesada
en final entrega
dispuesta a sembrar otra tierra.

El poema nos dona esa «inhumación» de la cabeza del neonato que asoma, finalmente, dando fin, *in endlicher Ergebung*. Una inhumación que sería también

⁷⁶ N. Sachs, *Viaje a la transparencia. Obra poética completa. Prólogo y traducción de José Luis Reina Palazón*, Madrid: Editorial Trotta 2009, p. 220 (id. para los demás versos del poema).

una exhumación en otra tierra, que ya no es marina, sino labrantío para esa cabeza grave, hasta gravosa, hoya donde el anhelo ha criado sueños pesados, pesadillas que habrán de trasplantarse. Pero, por la gravitación, ese cabezudo renacuajo no tiene ojos sino para aquello que queda detrás y que no tiene lugar, sino sólo fondo desfondado, hondura, *Tiefe*, la del fundamento materno.

Con ojos / vueltos hacia el fondo materno –
Mit Augen / umgedreht zum Muttergrund –

Muttergrund que sería abisal, *Mutterabgrund*. Así que esos ojos serían también los ojos del ángel de aquel cuadro, *Angelus novus*:

Representa un ángel que parece a punto de alejarse de algo en lo que ha clavado su mirada.⁷⁷

También el rostro del ángel, como el del niño, está virado, girado (*gewendet*), con los ojos exorbitados hacia el atrás de las ruinas del pasado:

Sus ojos están desencajados, su boca abierta, las alas desplegadas (*Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgedehnt, I, 2, s. 698*) [...] Vuelve su rostro hacia el pasado. Lo que *a nosotros* se nos presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una única catástrofe que amontona sin cesar ruina sobre ruina, arrojándola a sus pies.⁷⁸

Entre esos escombros seguro que se encontraría su propia infancia. Allá quisiera posarse, pero, ¡ay!, no puede plegar las alas, y sería porque el viento que sopla tempestuoso desde el paraíso original, alejándolo del origen de la muerte hacia el futuro de la muerte, se enreda en sus alas, *in seinen Flügeln verfangen* (*I, 2, s. 698*).

También el niño del poema era empujado por el huracán del adiós, *im Orkan des Abschieds*, y su tiempo o el tiempo que corta su cordón umbilical, *desgarrando en el amarre (reißend an der Vertauung)*, tiene *alas erizadas*.

Tú
mecido en la fisura del siglo (*in der Kerbe des Jahrhunderts gewiegt*)
donde el tiempo con alas erizadas (*wo Zeit mit gesträubten Flügeln*)
se ahoga perplejo
en la inundación de tu inmenso hundimiento.

⁷⁷ W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Edición y traducción de Jordi Maiso y José Antonio Zamora, Madrid: Alianza editorial 2021, pp. 71s.

⁷⁸ Id., p. 72.

Pero es él, *Niño, Kind*, quien, en la fisura (*Kerbe*) del vientre del siglo, *um neunzehnhundert*, hacia 1900, por un instante que no tiene tiempo, pues allí se detiene para hundirse en sí, perplejo, desconcertado, *fassungslos*, fijado en esa cruz, es él, *Niño, Kind*, quien, *um neunzehnhundert*, hacia 1900, en una muesca (*Kerbe*) que no tiene lugar, porque el lugar es un pasaje o una galería, y que sólo entalla su alegoría, puede, entre tanto, todavía, mecerse y columpiarse rítmicamente en la fisura y en la muesca (en la *ji* del quiasmo, *χιασμός*, en el fulcro de ese aspa, aunque no haya lugar, sino más bien espaciamiento, donde el nacimiento del instante se cruza para siempre con el ocaso de la muerte, como en esa *χ*, como la *χ* de *χώρα*). De aquí para allá, *fort : da*; o de arriba abajo, o de abajo arriba, *über : unter*; en el interlineado entre la nube y la expresión o representación o traducción; entre la inundación amniótica, *Überschwemmung*, y el hundimiento en vida, *Untergang*, “pues la naturaleza es mesiánica a partir de su eterna y total caducidad (*Vergängnis*)”.⁷⁹

Ese es el no-lugar del juego del niño: el tablero donde arroja los dados, o la borda de la cuna por encima de la que tira el carrete, o la rayuela o infernáculo donde cae el tejo.

Juegos donde el duelo se vuelve mesiánico:

... les cimetières sont toujours des jardins d'enfance: on y joue à la marelle! [...] le jeu d'enfance – quel qu'il soit – donne une place motrice à la mort. *Le jeu éclaire le deuil*: il en effectue le sens caché et en temporalise les potentialités subjectives.⁸⁰

Ya lo decía el niño que no crece:

«Morir será una aventura formidable».⁸¹

⁷⁹ “<Fragmento teológico-político> (1920/21)”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, cit., p. 84.

⁸⁰ P. Fédida, “L'«objeu»”, cit., p. 138.

⁸¹ J. M. Barrie, *Peter y Wendy*, ed. cit., p. 171.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

I)

BENJAMIN, W., *Obras: edición española al cuidado de Juan Borja, Félix Duque y Fernando Guerrero*, Madrid: Abada Editores

- *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag

- *Libro de los Pasajes. Edición de Rolf Tiedemann*, Madrid: Ediciones Akal, 2005

- *Infancia en Berlín hacia 1900. Traducción de Klaus Wagner*, Madrid: Ediciones Alfaguara 1982.

- *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política. Edición y traducción de Jordi Maiso y José Antonio Zamora*, Madrid: Alianza editorial 2021.

II)

ARISTÓTELES, *Sobre el alma. Introducción, edición y traducción de José Manuel García Valverde*, Madrid: CSIC 2019.

BARRIE, J. M., *Peter Pan. Edición de Ana Belén Ramos*, Madrid: Cátedra 2011.

BERGER, J., *Por qué miramos a los animales. Traducción del inglés de Pilar Vázquez y Abraham Gragera*, Barcelona: Alfaguara 2023.

BERGSON, H., *Matière et mémoire*, en *Œuvres*, Presses Universitaire de France 1970.

BERLIN, L., *A manual for Cleaning Women. Selected stories. Edited and with an Introduction by Stephen Emerson*, London: Picador 2016, p. 99).

- *Manual para mujeres de la limpieza. Edición e introducción de Stephen Emerson. Prólogo de Lydia Davis. Traducción del inglés de Eugenia Vázquez Nacarino*, Madrid: Alfaguara 2022, p. 120

COLLI, G., *Filosofía de la expresión. Traducción de Miguel Morey*, Madrid: Ediciones Siruela 1996.

- DELEUZE, G. y F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta*, Valencia: Pre-Textos 2002.
- DERRIDA, J., «Appendix. Des Tours de Babel», en J. F. Graham (Ed.), *Difference in Translation*, Ithaca and London: Cornell University Press 1985.
- «Torres de Babel», *Psyché. Invenciones del otro*, Ediciones La Cebra 2017.
- *Khôra* (traducción de H. PONS), Buenos Aires – Madrid: Amorrortu 2022.
- FÉDIDA, P., «L’ “objeu”», en *L’absence*, Paris: Éditions Gallimard 1978.
- FICHTE, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe I, 5. Herausgegeben von Richard Lauth und Hans Gliwitzky*, Stuttgart – Bad Canstatt: Frierich Frommann Verlag 1977.
- *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia. Edición de Jacinto Rivera de Rosales*, Madrid: Ediciones Akal 2005.
- FREUD, S., *Gesammelte Werke 17. Band (Schriften aus dem Nachlass 1892-1938)*, Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag 1941.
- HANSEN, M. B., *Cinema and experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno*, University of California Press 2012.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Nueva edición bilingüe de Ramón Valls Plana*, Madrid: Abada Editores 2017.
- JUNG, C. G., *Los arquetipos y el inconsciente colectivo. Obra completa. Volumen 9/1*, Madrid: Ediciones Trotta 2002.
- KAFKA, F., *Obras completas II. Diarios. Carta al padre. Edición dirigida por Jordi Llovet*, Madrid: Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores 2000
- KRISTEVA, J., “Noms de lieu”, en *Polylogue*, Éditions du Seuil 1977.
- *Sol negro. Depresión y melancolía. Traducción de Mariela Sánchez Urdaneta*, Girona: Wunderkammer 2017.
- LAWRENCE, D. H., *Tortoises*, New York: Thomas Seltzner 1921.
- LEROI-GOURHAN, A., *Le geste et la parole. Technique et langage*, Albin Michel 2022.
- MARGEL, S., *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon, précédé de Avances, par Jacques Derrida*, Paris: Les Éditions de Minuit 1995.

PÉJU, P., *Enfance obscure*, Éditions Gallimard 2011.

PLATÓN, *Diálogos, VI. Filebo, Timeo, Critias. Traducciones, Introducciones y Notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi*, Madrid: Editorial Gredos.

PONGE, F., *Piezas. Trad. de Diego Martínez Morrón y Mercedes Monmany*, Madrid: Visor Libros 1006.

RILKE, R. M., *Las Elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas. Traducción, Prólogo Notas y Comentarios de Otto Dörr*, Madrid: Visor Libros 2010.

SACHS, N., *Viaje a la transparencia. Obra poética completa. Prólogo y traducción de José Luis Reina Palazón*, Madrid: Editorial Trotta 2009.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.003>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 451-490



*Abjection, ethics and performative parrhesia.
About the film The other side (Louisiana) by Roberto Minervini.*

*Abyección, ética y parrhesía performativa.
En torno al film The other side (Louisiana)
de Roberto Minervini*

GON RAMOS BARROSO

Estudiante del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía
Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid
gonzaloramos@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 491-506



Recibido: 17/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

El film *The other side (Louisiana)* de Roberto Minervini se adentra en un territorio cinematográfico que navega entre lo documental explícito y lo narrativo representacional, conformando un retrato íntimo de una parte del *Deep South* norteamericano. En nuestro análisis del mismo, apoyado en buena parte tanto en múltiples entrevistas realizadas al director como en comentaristas de su film, afloran ciertas nociones que consideramos de gran interés filosófico: el conflicto ético inherente al uso de imágenes explícitas/abyectas, la importancia del tipo de montaje realizado con la mismas y la noción, propuesta por nosotros, de la *parrhesía performativa*, inserta en la problemática sobre la verdad u objetividad en el cine.

Palabras clave: Acine; explícito; abyecto; documental; América profunda; drogadicción; marginalidad; violencia; parrhesía.

Abstract

Roberto Minervini's film *The other side (Louisiana)* enters a cinematographic territory that navigates between the explicit documentary and the representational narrative, forming an intimate portrait of a part of the North American *Deep South*. In our analysis of the film, supported in large part by multiple interviews with the director and commentators of his film, certain notions emerge that we consider of great philosophical interest: the ethical conflict inherent in the use of explicit/abject images, the importance of the type of editing carried out with them and the notion, proposed by us, of *performative parrhesia*, inserted in the problematic of truth or objectivity in cinema.

Keywords: cinema; explicit; abject; documentary; deep America; drug addiction; marginality; violence; parrhesia.

Introducción

The other side (Louisiana) (2015), cuarta película de Roberto Minervini (Fermo, Italia, 1970), ha formado parte de prestigiosos festivales como la sección *Un Certain Regard* de Cannes, así como Montreal, Sevilla y los premios David di Donatello, entre otros. Dicho trabajo es la culminación tanto temática como estético-práctica del director italo-estadounidense tras la denominada “Trilogía de Texas” conformada por *The passage* (2011); *Low tide* (2012); y *Stop the pounding heart* (2013), largometraje que le valió su primer reconocimiento global siendo proyectado en el Festival de Cannes y de Toronto. Su trabajo en todas estas películas queda circunscrito a los estados sureños de Estados Unidos y, a medida que van avanzando sus producciones, surge una suerte de escala en el documentalismo y en el trabajo con material no ficcional de sus intérpretes.¹ De hecho, *The other side (Louisiana)* parece la culminación de un proceso de refinamiento en la carrera de Minervini donde la cámara vive integrada como un elemento más del paisaje urbano, social e íntimo, desempeñando el director una condición similar a la de los zahoríes que con su vara -en su caso la lente cinematográfica- descubren y exponen los manantiales subterráneos que perviven bajo lo aparente. Oscilando entre la condición de ojo y la de bisturí, su cámara despliega un registro cercano al corte histológico-emocional² bajo lente de microscopio de unas comunidades de la América profunda, las peyorativamente denominadas como *white trash*, en las que nuestro adentramiento por momentos se torna un camino de espinas: metanfetamina, crack, jeringuillas, pipas, *bayous*, canoas, fusiles de asalto, sexo, amor, lazos y cuidados familiares envueltos en ansias de redención, de libertad y cambio.

El film podría dividirse en tres actos o cuadros: el primero, un brevísimo prefacio en el que unas figuras humanas totalmente embebidas en camuflaje militar atraviesan armadas el bosque en silencio. El segundo, la inmersión en la vida cotidiana -pública, privada e íntima- de Mark Kelley, su novia Lisa Allen James -ambos toxi-

¹ “Hay una tendencia interesante en tu filmografía: empezaste con películas de ficción, inspiradas por supuesto en valores neorrealistas y bazinianos, como actores no profesionales vinculados a los lugares de rodaje. Y con el paso del tiempo, te desprendes de la ficción y alcanzas una forma puramente documental” (Minervini y Hynes, 2019).

² “Minervini tiene un talento especial para llegar al fondo emocional de las personas que conoce y pone ante la cámara” (*Idem.*).

cómanos-, y su entorno social y familiar de un gueto de West Monroe, Louisiana. Asistimos aquí a un retrato amplio y complejo de Mark, el cual nos conducirá como una suerte de Virgilio cargado de una inmensamente expresiva y bressoniana (1979: 18) fuerza eyaculatoria de la mirada por los distintos ‘círculos’ que conforman su vida. Se nos muestra, sin tapujos y con fulminante verdad, tanto el consumo de alcohol, drogas y las circunstancias personales y sociales que esto acarrea, como los distintos roles familiares de Kelley. Por último, en el tercer cuadro, en un cortocircuito narrativo y conceptual (Minervini y Rapold, 2016), presenciamos sin solución de continuidad una suerte de coda (para)militarista que conecta con las misteriosas figuras del prefacio. En ella asistimos un 4 de julio, día de la Independencia, a entrenamientos de combate de “una milicia improvisada que dispara armas de alto calibre en los bosques, en preparación para alguna amenaza no especificada a su libertad” (Minervini e Ide, 2016), y a una muestra de festejos playeros regados de alcohol y concursos de camisetas mojadas, juegos armamentísticos en el bosque y ensalzamiento hiper adrenalínico de la patria americana en contra de la figura de Obama, presidente en ese entonces, como epítome del peligro que amenaza con arrebatarles sus derechos fundamentales y disolver su idea de nación.

A continuación me dispongo a analizar dicho metraje con vistas a poder desgarrar distintos aspectos cinematográficos con hondo calado filosófico, tomando como guía fundamental las entrevistas realizadas a su director, amén de nutrir esta empresa con puntales teóricos filosóficos. Partiendo de esta base, mi propósito es ahondar en el estudio ético del uso cinematográfico de las imágenes consideradas como explícitas y/o abyectas, así como los distintos aspectos teóricos que surgen de analizar el tipo de montaje realizado con las mismas, así como trabajar con una noción propuesta por nosotros, la de *parrhesía performativa*, con clara deuda foucaultiana, para tratar el ámbito de la verdad u objetividad en el cine.

1. *The other side*, pero ¿qué otro lado? Una fenomenología estético-política de la sombra.

Ya en la propia composición del título del film se nos sugiere que aquello a lo que refiere el cuarto morfema, el estado de Louisiana, es *el otro lado* de una entidad, de una misma moneda. Siguiendo las palabras del director en el marco de diversas entrevistas, Louisiana, “siempre entre los cinco estados más pobres del país” (Minervini y Rapold, 2016), sería presentada de este modo como el otro lado de lo que podemos asociar con la sempiterna idea del *american dream*, el sueño de un “país poderoso con gente de éxito” (Minervini y Erickson, 2016). Louisiana sería el

lado oscuro, la sombra, la cara B, aquella masa ciudadana que no responde al ideal cuasi religioso de la tierra americana como la tierra de las eternas oportunidades. La pieza sería así un artefacto que arrojaría algo de luz (Minervini y Hynes, 2019) en ese magma de oscuridad que se le presupone a este estado y, más en concreto, a los guetos de ciudadanos sumidos en la precariedad y la drogadicción: “la comunidad de las anfetaminas” (Minervini y Rapold, 2016).

Ese ‘otro lado’ se vincula directamente a su vez con algo estructural en la sociedad norteamericana, su Segunda Enmienda, que otorga el derecho ciudadano de poseer y portar armas. A este respecto, afirma Minervini que algunos de los drogadictos con los que trata en el film no pueden poseer legalmente armas de fuego por estar registrados como delincuentes y, por tanto, se encuentran en un estado de vulnerabilidad y desprotección por sentirlo como una “violación de su derecho constitucional, tan serio como la negación del derecho a voto” (Minervini y Zonta, 2016). Ellos adjudican la etiqueta de “el otro lado” a toda esa comunidad de gente, presente en el prefacio y la coda, que sí puede poseer y portar armas³ y que lo hace en lo que parece ser una reivindicación de su nación y libertad plagada de violencia -armamentística, sexual, representativa y discursiva- dirigida en gran medida a las instituciones. Es una violencia que, en palabras de Minervini (y Zonta, 2016), tiene su raíz en una patente rabia propia del estado de Louisiana, a diferencia del estado emocional, al menos público, de Texas, estado también sureño, pero mucho más próspero económicamente. Para el director, “las drogas, el alcohol y la violencia son algunas de las formas primordiales más eficaces de defensa (...) todas ellas tienen su origen en el miedo” (Minervini y Rizov, 2015), siendo este último *el otro lado* emocional de la rabia manifiesta, el “miedo primordial a ser abandonado, a ser ocultado o invisible. Y a veces el miedo toma la forma de un enemigo, y el enemigo es el gobierno, las instituciones” (Minervini y Rapold, 2016). El título del film, como vemos, es una rica herramienta dialéctica, cuyas emanaciones difractadas, sus sentidos, habilitan el acercamiento a la pantalla desde una plétora de perspectivas.

Propio de la sombra tratada, o del estatuto de lo sombrío de ciertas instancias de la vida de los protagonistas del film, su modo de filmación y montaje nos permite pensar tanto la dialéctica entre el tipo particular de imágenes y de montaje de las mismas como las nociones movilizadas por todo ello ligadas a la ética de la representación. Veamos cómo.

³ “La idea parece ser que la Luisiana rural se divide en dos grupos: O disparan [shoot] a blancos en el campo de tiro, o se inyectan [shoot] heroína en la intimidad de sus casas (o fuman crack, beben cerveza, etc. para borrar el peso de la vida real).” (Debruge, 2015)

2. El cuerpo perforado / el cuerpo cuidado. Sobre lo explícito, lo abyecto y la ética de la representación.

Si bien *The other side (Louisiana)* posee una factura cinematográfica que por momentos se adentra en el terreno tanto de lo explícito (lo que se presenta sin velos) como de lo abyecto (lo que genera repulsión), consideramos que el impacto o sentimiento de rechazo de dichas imágenes sobre la audiencia puede tener una clara gradación si atendemos a ciertos elementos coyunturales del momento histórico presente que regulan nuestra relación con dichas categorías discursivo-visuales.

Por un lado, los discursos de odio y la violencia se propagan a nuestro alrededor como las llamas a través de un bosque seco. Es así que ciertas expresiones y acciones del protagonista, Mark, al tachar a Barack Obama de *stupid-ass-nigger* (estúpido negro de mierda), echar pestes de los *stupid mother-fucking blacks who voted him in* (estúpidos putos negros que lo votaron), o entrar en comportamientos violentos con su novia estando bajo los efectos de las drogas, si bien por supuesto son rechazables y rechazados de plano por nosotros, es difícil negar que forman parte del paisaje expresivo y comportamental -material y digital- en el que habitamos irremisiblemente. A su vez, la pornografía campa a sus anchas por los dispositivos electrónicos de pequeños y mayores, con lo que aquellas imágenes donde pueden verse cuerpos desnudos practicando sexo -si bien nunca hay un plano explícito del coito- o el plano de la coda final donde una mujer con una máscara de Obama le practica una felación a un pene de plástico (el cual, en los primeros instantes, parece indudablemente real) no parecen sugerir los índices más intolerables de exposición o vulnerabilidad por nuestra parte.

Las secuencias que, por todo esto, consideramos integran y superan la categoría de lo explícito para caer en la de lo abyecto son todas aquellas donde se asiste a un daño irreversible del cuerpo humano mediante el consumo *explícito* de drogas duras frente a cámara como son la heroína, la metanfetamina o el crack. En los primeros compases de la película, se abre una escena en la que Mark, su hermana y el hijo adolescente de ésta fuman metanfetamina en pipa. Escalando en crudeza, se proyectan planos en los que tanto Lisa como Mark se inyectan droga en vena, e incluso vemos a éste buscar con una linterna el mejor sitio para inyectarla en los pechos desnudos de su novia. Llegando al punto más terrible de lo abyecto, siendo ésta una escena comentada por doquier en entrevistas, conferencias y *reviews*, Mark le inyecta heroína a una *stripper* en avanzado estado de gestación, momentos antes de verla salir a la pista de baile para que los clientes le introduzcan billetes de dólar en su ropa interior.

Es por imágenes como éstas que *The other side (Louisiana)* es capaz de generar reacciones tremendamente ambivalentes. Si bien el film ha tenido una amplia aceptación y reconocimiento en Festivales de primer nivel y una recepción en general muy positiva, como ya expusimos, no faltan voces que acusen a su director de parecer “adentrarse en el territorio de la explotación artística (...) es difícil saber si la película está intentando dotar a sus protagonistas de cierta humanidad o si, por el contrario, se está aprovechando de todos estos pobres y hermosos perdedores” (Jordan Mintzer, 2015), palabras que podemos nutrir y contrastar con la “regla ética” propuesta por Marta Nussbaum.

La filósofa estadounidense afirma, siguiendo al psicólogo Paul Rozin, que el sentimiento de aquello que resulta abyecto, o que genera repugnancia, está en íntima relación con el temor a “la incorporación de un contaminante (...) un objeto ofensivo” (Nussbaum, 2006: 107). Nos atrevemos a afirmar que las drogas duras consumidas *verdaderamente* en pantalla, sobre todo las que son explícitamente inyectadas en el cuerpo de los sujetos filmados, son literalmente eso que evitamos incorporar en nuestro interior -así como las imágenes de las heces, cadáveres, etc., que plantea Nussbaum- por el abismo que genera en nosotros esa raíz evolutiva ante la muerte, alejándonos, rechazando aquello que nos produce “un tipo de vulnerabilidad que compartimos con otros animales, la propensión a la descomposición y a volvernos productos de desecho” (*Ib*: 113), esto es, el “temor de ser mortales y corruptibles” (Rivera, 2022: 560). A partir de ello, Nussbaum propone una regla ética -seguimos aquí el análisis que realiza de la misma Antonio Rivera (2022: 560)- según la cual “el sentimiento de repugnancia no debe ser objeto de uso social, moral, jurídico, político o estético (...) por el temor a convertir en abyectos, en objetos repugnantes, a determinados individuos y grupos sociales”, con su consiguiente discriminación. Este acto, más o menos consciente, de tomar la parte por el todo y fomentar el (pre)juicio negativo hacia a todo un estrato social o identitario por la referencia de un producto artístico, desde nuestro punto de vista no es algo central en el film de Minervini por ofrecer éste una complejidad y amplitud narrativa que supera dicha reducción. En esta línea, Godfrey Cheshire (2016) afirma que

estos elementos no parecen incluidos por su atractivo lascivo o de entretenimiento; los propósitos del cineasta, claramente, podrían describirse con más precisión como exactamente antropológicos (...) Como sureño nativo, a menudo escéptico ante la forma en que se retrata la región en las películas, especialmente las realizadas por forasteros, estoy convencido de que el trabajo de Minervini es sincero y perceptivo, y de que aporta algo nuevo y valioso a la literatura cinematográfica sobre la región.

Cheshire apunta a un estudio, por parte de Minervini, de la complejidad y la profundidad de lo humano, del *anthropos* en tanto tal⁴. Esto viene dado, por un lado, porque todas las capas humanas y cinematográficas con las que Minervini trabaja en sus procesos generan también el sentimiento de que el director “muestra una notable deferencia hacia sus protagonistas. Su enfoque de *mosca en la pared* nunca resulta explotador; en ocasiones, produce una sorprendente empatía. A pesar de las acciones de sus personajes, Minervini capta milagrosamente rastros de profunda humanidad” (Smith, 2016). No solo asistimos a impactos visuales violentos y desgarradores del cuerpo perforado e intoxicado del *humano* simbolizado por Kelley y los suyos, sino también a una cantidad ingente de imágenes del proceso de cuidado del cuerpo físico y social que estos desempeñan, las cuales expondremos brevemente.

Además de las situaciones en las que se nos muestra el amor de Mark y Lisa en todas sus formas -como una pedida de mano en vivo y en directo-, asistimos a la intimidad de un Mark que se deshace en cuidados con su madre, enferma de cáncer y con principios de demencia, y con su abuela -hermosamente filmada mientras baila música *folk*- tumbada en su cama mientras frota sus manos junto con las de su nieto mientras queda dormida. Presenciamos también, siempre en el registro hiperrealista de Minervini, cómo Mark presta ayuda a su hermana o le da un regalo de cumpleaños a su sobrina. Amén de los cuidados entre familiares también somos espectadoras no solo de sus intentos de ganarse la vida sintetizando droga casera-mente para su consumo y venta, sino de sus jornadas de trabajo junto con *Uncle Jim* en un depósito de chatarra para así ganarse unos cuantos dólares.

Siendo conscientes de que, debido a nuestra tentativa de mostrar estos usos del acercamiento al cuerpo, entre otros, que hace Minervini, hemos podido caer en una dicotomía simplificadora, nuestro objetivo es meramente expositivo y compensatorio, en ningún caso reduccionista. La estructura del film, como ahora pasamos a tratar, llega mucho más allá en la relación con la abyección y con la mirada juiciosa -o no- hacia la otredad.

3. Una mereología cinematográfica: la imagen completa, el montaje precario.

Para profundizar en nuestro análisis tomaremos en este punto la revisión que realiza Antonio Rivera de la teoría cinematográfica del crítico de cine Serge Daney.

⁴ En sintonía con el trabajo de Minervini, reza Bresson (1979: 42): “No filmar para ilustrar una tesis o para mostrar hombres o mujeres limitados a su aspecto externo, sino para descubrir la materia de la que están hechos. Alcanzar ese «corazón» que no se deja atrapar ni por la poesía, ni por la filosofía, ni por la dramaturgia”.

Este último afirma que el “buen cine”, esto es, el cine que no cae en la abyección y trabaja el campo de la *imagen* “no nos desplaza de nuestra posición de testigos o terceros, no acorta la distancia con la realidad y con *alter*” frente al campo de lo *visual*, en el que se integra el “abyecto cine consumista (...) donde desaparece la frontera con el otro” (Rivera, 2022: 571-572). La clave para Daney se encuentra en poder “reconocer que las imágenes son siempre precarias e incompletas, y que solo el montaje permite ponerlas en relación con lo otro, con lo que falta en ellas” (*Ib.*: 570). Siguiendo este decurso teórico podríamos afirmar que, efectivamente, mediante el relato de Kelley nos *adentramos* en su mundo e incluso por momentos se vuelve el nuestro en cuanto podemos identificarnos con sus sucesos personales por el nivel de arrebatada verdad con el que se nos presentan. Además, la distancia con él se acorta al haber imágenes completas, tautológicas, no precarias, sin misterio, sin pliegue, como las citadas del consumo de drogas en planos sin escapatoria ni contraplano. Sin embargo, la propia estructura de la película no es un relato lineal que construya una creencia estructurada acerca de él. El montaje ofrece diversas situaciones, retazos, un “archipiélago” (*Ib.*: 204) de las mismas que descentraliza el discurso e impide tomar la parte por el todo, pues siempre aparece otro nuevo fragmento para contribuir a la complejización y estratificación del discurso. De hecho, afirma Minervini (y Hynes, 2019) que en el propio proceso de rodaje jamás revisa ni una sola toma del material para no prejuzgar o construir, aun inconscientemente, una historia tendiente a una ficción resolutive y lineal que, en búsqueda de puntos de soporte, obstruya el flujo orgánico y complejo del proceso, “así que cuanto más me saboteo -confiesa-, mejor es para la película”.⁵

En un punto más álgido de alejamiento de la ‘completitud’ narrativa hayamos el cortocircuito producido por la coda. Éste hace estallar el posible ensimismamiento en el que se hallase inserto el espectador pues se le propina un golpe al relato tendencialmente orientado al orden aristotélico. No se ofrece un cierre, nuestras concepciones sobre ‘el relato’ quedan en suspenso al presenciar su supuesto *otro lado*, un enorme contraplano o *pararrelato*. Se produce una “oposición real” en la que las dos partes tratan de lo mismo siendo contrarias pero no contradictorias (Rivera, 2022: 203), precarizándose la imagen total de la película que ha transitado en gran parte imágenes no precarias. Políticamente se escapa así del temido “grado cero de la alteridad” (*Ib.*: 567), el cual eliminaría la distancia frente a lo observa-

⁵ La escala en el documentalismo de Minervini se traduce, película a película, en (re)trabajar con sujetos cada vez más familiares, estableciendo duraderos lazos de confianza a través de los films y generando un plan de rodaje capaz de adaptarse a la realidad del día a día de la comunidad con la que trabaja. De este modo el sistema de rodaje se dispone para captar los momentos de máxima genuinidad e ir, en perpetua conversación tanto con su co-guionista Denise Ping Lee como con los miembros de comunidad filmada, tejiendo un hilo argumental emanado del puro y vivencial presente del rodaje.

do, frente al *alter*, y haría entrar al film en el pernicioso ámbito de lo visual para Daney. El montaje, por tanto, no tiende a cerrar un puzzle, sino que cae del lado del montaje *soft* al dejar un amplio margen de incertidumbre, de pliegue conceptual, de precariedad discursiva, de temblor, de vacío entre dos realidades que se nos presentan como pertenecientes a una misma supra realidad, frente al montaje *hard* que establecería un vínculo necesario entre las imágenes (*Ib.*: 195). Nuestra racionalidad, con el cuerpo atravesado por lo explícito, se pone en marcha tratando de unir ambas realidades alejándonos de una *verdad* única fruto de una conclusión cerrada, suponiendo éste un esfuerzo político para Minervini⁶. De hecho, el abismo entre ambas es tan grande que parecería haber por parte del director (no sabemos si conscientemente) una tentativa de olvido de la recepción estética que suponga un paralelismo con el olvido político: la coda, con sus alrededor de veinte minutos de duración, es tan potente, explícita a su manera, turbadora, explosiva, adrenalínica, que puede llegar a hacer olvidar el *otro lado* de la sordidez y el entramado emocional antes presenciado si no nos detenemos a pensar de nuevo en él.

4. La potencia de la liminalidad entre lo documental y la ficción.

Toda esta complejidad procedural, política, ética y narrativa que venimos tratando proviene del limbo entre las dos categorías de documental y ficción, orgánico en sus primeros films y absolutamente consciente y decidido a partir de *Stop the pounding heart* (Minervini e Ide, 2016). Este limbo permite así al director trabajar alejado de las estructuras éticas rígidas que parecen poseer ambas instancias. Su trabajo escapa tanto de la estructura axiológica que le viene impuesta al documental por el periodismo como del posible refugio de responsabilidad autoral que ofrece la ficción al poder aferrarse tanto a una cómoda autocensura como a un canon estético (Minervini y Nicholson, 2019). Este espacio liminal se ha convertido en sí mismo en un espacio de investigación y reflexión a lo largo de sus producciones, espacio en el que comparte dialécticamente con los sujetos filmados las decisiones del proceso así como los riesgos inherentes de posibles juicios y estereotipaciones para que ellos ofrezcan voz, conciencia y voto en el proceso (*Ídem*). Minervini postula por una praxis artística capaz de promover la superación de los estereotipos no únicamente mediante el discurso racional acerca de ellos, sino mediante una frontalidad visual que desencadene un debate sobre los mismos: “Tengo dos opciones -asegura-: evi-

⁶ “Si quieres reconducir las dos partes, el discurso tiene que pasar a ser algo político. Tiene que haber un esfuerzo por parte de todos. Si queremos hablar de ello, para bien o para mal, debemos crear la conexión entre las dos partes que hablan entre sí. Inevitablemente tiene que ser político (Minervini y Rapold, 2016).

tar mostrar material que desencadene una suposición estereotipada sobre Estados Unidos o ir hacia ella. Yo elijo lo segundo. Hablemos de estereotipos. Proviene de la ignorancia” (Minervini y Erickson, 2016).

Por todo ello consideramos que Minervini no toma las herramientas cinematográficas para afirmar una supuesta verdad acerca de la esencia *de facto* del mundo⁷. No utiliza el ámbito de lo *visual cinematográfico* en tanto “pseudoimagen que tiene la pretensión de ser perfecta, sin afuera, sin resto, y que por ello aspira a ser el sustituto perfecto de la vida” (Rivera, 2022: 391). De hecho, Minervini alega a este respecto que “mientras el autor, el cineasta, esté ahí como intermediario entre el público y estas personas, los sujetos, y la película, habrá manipulación. Es algo que no podemos evitar” (Minervini y Nicholson, 2019). El director, poniendo en dialéctica el proceso y los efectos generados de sus películas con la noción de verdad, reconoce que pueden considerarse cercanas al *cinema vérité* (Minervini y Zonta, 2016) aunque, si seguimos la definición de Eric Barnouw (1993: 254-255), creemos que estarían más próximas a un *direct cinema*, por más sutiles que puedan parecer las diferencias, en tanto Minervini no es un participante-provocador sino un espectador-conductor⁸. De todos modos, aunque Minervini trate de pasar lo más desapercibido posible -aquí recae la importancia-, el *direct cinema* “sigue siendo un cine de manipulación. La diferencia entre ficción y documental no se debe a que uno muestre una realidad falsa y el otro verdadera, pues todos los filmes son producto de una manipulación o fabricación, sino al distinto efecto o impresión, a la diversa creencia que producen” (Rivera, 2022: 481).

Ateniéndonos estrictamente a sus resultados y no meramente a sus intenciones, consideramos aun así que el trabajo de Minervini en *The other side (Louisiana)* no genera imágenes inmanentes, “idólatras, sin relación con otras” (*Ídem.*) pues como hemos visto, complejiza su estatuto al ponerlas en relación de un modo precarizante. El resultado, por muy tópica que sea la frase, no ofrece respuesta ninguna, sino que genera, incluso a través de cierta polémica discursiva y fisiológica, una batería de preguntas que abren y ponen en conflicto las creencias estereotipadoras sobre *alter*, con la gran importancia filosófica que podemos atribuirle a este hecho. Invita permanentemente a buscar el ‘afuera’ de las imágenes, su ‘otro lado’ humano y político.

⁷ “La experiencia del otro no necesita convertirse en el punto de vista de la película. El delirio de sus personajes no se replica en la forma en que él los mira. En efecto, Minervini es capaz de hacer algo difícilísimo: filmar la sordidez sin sucumbir a la misma. (...) encuentra una forma particular de registro por la que sus criaturas dispuestas a deteriorarse en nombre de un placer inmediato, o de una entrega absoluta a un nihilismo instintivo, jamás son juzgadas” (Koza, 2016).

⁸ Incluso se le ha llegado a comparar con “momentos similares a los del *Kammerspiel*” (Minervini y Hynes, 2019).

5. Parrhesía performativa. Verdad y riesgo en el *vivir* frente a la lente.

Por último, el trabajo de Minervini nos permite una reflexión ulterior respecto a la verdad cinematográfica y su relación con la ética de la representación, esta vez relativa no al estatuto de precariedad de la imagen y del montaje, sino al de la “interpretación” que realizan los sujetos de Minervini o, mejor dicho -y huyendo del rastro mimético que conlleva el término “interpretación” o el de “actuación”- relativa al estatuto de la performatividad de sus propias vidas realizada *explícitamente* frente a cámara. Para ello nos nutrimos de los estudios que, de manera vasta, minuciosa y erudita, dedicó Michel Foucault en sus lecciones del *Collège de France* a la noción de *parrhesía*, proveniente de la tradición griega antigua.

El pensador francés afirmaba que una de las significaciones originarias del término *parrhesía* “es «decirlo todo», pero en realidad se la traduce mucho más a menudo como «hablar franco», libertad de palabra” (Foucault, 2009: 59). Este acto constituye, podríamos decir, un doble movimiento y una consecuencia surgida de ambos. El primer movimiento consiste en que el “parresiasta”, el sujeto que dice la verdad, “la arroja a aquel con quien dialoga o a quien se dirige” (*Ib.*: 72.), confirmando la dimensión política del acto (*Ib.*: 23), pues este sujeto no realiza una auto-confesión en su intimidad sino que se dirige francamente *hacia* alguien; confiesa y se confiesa *frente a una polis* en todas sus posibles formas. El segundo movimiento consiste en que

al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad. El análisis de la parrhesía es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz. (*Ib.*: 84)

Este elemento ‘contractual’ de ligazón del discurso con uno mismo es clave para la conclusión que se deriva de los dos movimientos propios del discurso verdadero pues, cuando éste irrumpe, “no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado” (*Ib.*: 79), se produce la exposición a un lance como “manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad” (*Ib.*: 82).

Como podemos ver, hasta ahora la noción de parrhesía se desarrolla en el ámbito de lo discursivo, si bien se da tanto en su plano semántico como en el pragmático. Por un lado, este tipo de discurso “franco” está fundamentado tanto en la confirmación o no de la correspondencia de las palabras del parresiasta con objetos y estados de cosas del mundo como en la acción que ejerce al afirmar estas palabras ante un

otro. Son las palabras y su uso *-a priori* monologal o monológico- las que abren este territorio de la verdad, la ligazón del sujeto a su verdad y el riesgo que esto impone. Sin embargo, nuestra propuesta de análisis del estatuto ‘interpretativo’ o ‘performativo’ de los sujetos de Minervini se alimenta de esta noción para ir más allá. Es así que acontece un fenómeno en los sujetos filmados en *The other side (Louisiana)* -debido al nivel de verdad con el que transitan sus acciones, llegando incluso, como hemos visto, a lo explícito o abyecto- que podemos denominar como “parrhesía performativa” o “parrhesía en acción”⁹.

El famoso limbo entre documental y ficción en el que Minervini trabaja inaugura en el cuerpo de los sujetos filmados un espacio de praxis cinematográfica que posibilita no sólo el hablar franco, sino el actuar/desenvolverse/vivir francamente frente a una lente que, en último término, remite a una potencial comunidad pública juiciosa: “*The Other Side* es un testimonio de sus vidas. No hay guion, no hay personajes falsos. Las personas no se interpretan a sí mismas, son ellas mismas” (Minervini y Rizov, 2015). Mark Kelley y los suyos, en un compromiso tácito consigo mismos, asumen radicalmente la existencia de un dispositivo externo a su cotidianidad que hará públicas sus acciones y, habiendo aceptado este pacto y ese riesgo, se comprometen así a ser registrados realizando actos que definen su condición socio-política-personal.

A riesgo de arrojar un trabalenguas, si para Foucault en el momento de efectuar una enunciación parresiástica “digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirlo” (Foucault, 2009: 80), podríamos decir, en nuestros propios términos, que la disposición en la que se encuentran los sujetos de Minervini en esta *parrhesía performativa* es tal que ellos podrían afirmar *in praxi* que “performo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que performo la verdad en el momento de performarla”.

Esta segunda instancia de parrhesía que proponemos no está fundada, pues, en el acto de enunciación verbal-discursivo, como la primera, sino en una muestra pública de la verdad fundante del propio *ethos* vital en todo su esplendor, mediante actos que pueden o no conllevar un discurso verbal, siendo la honestidad de los sujetos con su propia vida frente a cámara toda la afirmación necesaria. Éstos generan un “pacto parrhésiástico” consigo mismos frente al potencial público juicioso. En vez

⁹ Somos conscientes de que utilizar la palabra *performar/performativa* acarrea un riesgo terminológico, pues, amén las teorías de la performatividad de los roles sociales de, entre otras, Judith Butler, el propio Foucault diferencia el carácter parresiástico de los enunciados del carácter performativo en el que una vez proferido un enunciado de este último tipo se sigue “un efecto conocido de antemano, regulado de antemano, un efecto codificado” (Foucault, 2009: 79). Sin embargo, la terminología de la performatividad en el ámbito de lo liminal a la interpretación consideramos que es adecuada para nuestro propósito.

de “soy quien habrá dicho esto” (*Ib.*: 81), podrán pensar de sí mismos “soy quien habrá sido esto, quien habrá hecho esto”, corriendo el riesgo de dichas consecuencias, pactadas y dialogadas con Minervini, saliendo de la oscuridad política hacia la luz estética que eventualmente les muestre también en tanto sujetos políticos a ser considerados.

6. Conclusiones

Transcurrido nuestro decurso expositivo, comprobamos que los movimientos filosóficos puestos en movimiento con el tipo de filmación de este *otro lado* de la sociedad americana llevada a cabo por Minervini en su extraordinariamente fecundo film hacen sin duda resonar en gran profundidad el diálogo entre ética de la representación y praxis cinematográfica en sentido amplio. Yendo más allá y no constriéndose, por supuesto, al film estudiado, consideramos que tanto el proceso de filmación propio de este sutil y particular limbo entre documental y ficción, así como las nociones o categorías de lo explícito/abyecto cinematográfico, la noción de verdad e (in)completitud de la imagen y la de parrhesía performativa podrían rastrearse, sopesarse y enriquecerse conjuntamente en otros films de artistas que han trabajado en terrenos con suficientes similitudes y lejanías entre sí como para que este análisis fuera fructífero. En una primera instancia aparece, sin lugar a dudas, el siguiente film de Minervini *What you gonna do when the world is on fire?* (2018) proyectado en la selección oficial del Festival de Cannes y de La Biennale di Venezia, el cual teje varias historias de grupos de ciudadanos afroamericanos del Deep South en la Norteamérica más contemporánea y golpeada por los asesinatos racistas. Algunas posibles películas procedentes de otros cineastas que consideramos altamente productivas para el estudio de estos procesos y categorías son, entre muchas otras, *En el cuarto de Vanda* del cineasta portugués Pedro Costa, y el díptico conformado por *La leyenda del tiempo* y *Entre dos aguas* del cineasta español Isaki Lacuesta, con todas sus diferencias estéticas, políticas y socio-culturales.

REFERENCIAS

- BARNOUW, Eric (1993); *Documentary: A history of the Non-fiction Film*, New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195078985.001.0001>
- BRESSON, Robert (1979): *Notas sobre el cinematógrafo*. Ediciones Era, México.
- CHESHIRE, Godfrey (2016); Review: The other side; *RogerEbert.com*; <https://www.rogerebert.com/reviews/the-other-side-2016> <16.10.2023>
- DEBRUGE, Peter (2015): «Film review “The other side”»; *Variety*; <https://variety.com/2015/film/festivals/the-other-side-review-cannes-film-festival-1201504388/> <16.10.2023>
- FOUCAULT, Michel; PONS, Horacio (2009): *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i9.220>
- KOZA, Roger (2016); « Cineclubes: un drástico documental sobre la contracara del “sueño americano”»; *La voz*; <https://www.lavoz.com.ar/vos/cine/cineclubes-un-drastico-documental-sobre-la-contracara-del-sueno-americano/> <09.10.2023>
- MINERVINI, Roberto y ERICKSON, Steve (2016): «Director Roberto Minervini on Louisiana and Life on *The Other Side*»; *Studio Daily*; <https://www.studiodaily.com/2016/05/director-roberto-minervini-on-louisiana-and-life-on-the-other-side/> <01.10.2023>
- y RAPOLD, Nicolas (2016): «Interview: Roberto Minervini», *Film Comment*; <https://www.filmcomment.com/blog/interview-roberto-minervini/> <02.10.2023>
- y ZONTA, Darío (2016): «Interview: Roberto Minervini (The Other Side)», *Document Film Festival*; <http://www.documentfilmfestival.org/interview-roberto-minervini-the-other-side/> <16.10.2023>
- e IDE, Wendy (2016): «Just dry lighting: Roberto Minervini on The Other Side» *BFI*; <https://www2.bfi.org.uk/news-opinion/sight-sound-magazine/interviews/just-dry-lighting-roberto-minervini-other-side> <01.10.2023>
- y RIZOV, Vladim (2015): «I Am Completely Oblivious to Risk When I Film”: Five Questions for *The Other Side* Director Roberto Minervini» *Filmmaker Magazine*; <https://filmmakermagazine.com/95568-i-am-completely->

oblivious-to-risk-when-i-film-five-questions-for-the-other-side-director-roberto-minervini/#.Y7_Rg-zMJpR <07.10.2023>

– y NICHOLSON, Ben (2019): «Roberto Minervini on ‘The other side’»; *Altkino*; <https://www.altkino.com/writing/roberto-minervini-on-the-other-side> <16.10.2023>

– y HYNES, Eric (2019): «Interview: Roberto Minervini»; *Film Comment*; <https://www.filmcomment.com/blog/interview-roberto-minervini-what-you-gonna-do-when-the-worlds-on-fire/> <16.10.2023>

MINTZER, Jordan (2015): «‘The other side’: Cannes review»; *The Hollywood reporter*; <https://www.hollywoodreporter.com/movies/movie-reviews/side-cannes-review-797370/> <07.10.2023>

NUSSBAUM, Marta C. (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdp8>

RIVERA, Antonio (2022): *La crueldad de las imágenes. Estética y política del cine*, Madrid, Guillermo Escolar Editor.

SMITH, Nigel M (2016); The Other Side review: surprising empathy for America’s underbelly; *The Guardian*; <https://www.theguardian.com/film/2016/mar/06/the-other-side-review-roberto-minervini> <25.10.2023>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 491-506

*Metafísica y teoría
del conocimiento*

Metaphysics and Theory of Knowledge





*Signs and Symbols in Augustine's Philosophy:
An Approach through Paul Ricoeur's Hermeneutics*

*Signos y símbolos en la filosofía
de San Agustín: una aproximación
desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

Profesora de Filosofía en Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México
Investigadora del Sistema Nacional de Investigadores, Candidato, CONAHCyT, México
laurasoto@filos.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0003-1532-473X>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 509-524



Recibido: 20/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

El siguiente trabajo analiza la importancia del signo y el símbolo en la hermenéutica contemporánea de Paul Ricoeur en diálogo con la hermenéutica de San Agustín. A través de una comparación entre las teorías hermenéuticas de ambos filósofos, se examinan textos clave como *De Doctrina Christiana* (395 d.C.) de San Agustín, y se contrastan con la interpretación del símbolo en la hermenéutica de Ricoeur. El objetivo es demostrar cómo la problematización del lenguaje propuesta por San Agustín ofrece una perspectiva valiosa en las teorías hermenéuticas actuales.

Palabras clave: *Hermenéutica, signo, símbolo, San Agustín.*

Abstract

This paper explores the significance of signs and symbols in Paul Ricoeur's contemporary hermeneutics in dialogue with Augustine's hermeneutics. By comparing the hermeneutical theories of both philosophers, it peruses texts such as Augustine's *De Doctrina Christiana* alongside Ricoeur's interpretations. The aim is to demonstrate how Augustine's approach to the complexities of language offers valuable insights for contemporary hermeneutical theories.

Keywords: *Hermeneutics, sign, symbol, Augustine.*

1. Introducción. La hermenéutica de Ricoeur como parteaguas para el análisis del signo

“La hermenéutica comienza donde termina el diálogo”.

RICOEUR PAUL J., *Teoría de la interpretación*.

El presente trabajo ofrece una breve revisión de la hermenéutica de San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) en relación con la hermenéutica de Paul Ricoeur (1913-2005). La orientación agustiniana surge en un contexto histórico caracterizado por intensos debates teológicos y la búsqueda de una interpretación de los textos sagrados ante la experiencia de la cristiandad. En este sentido, el objetivo del trabajo no sólo consiste en analizar la postura agustiniana a la luz de la propuesta de Ricoeur, sino también en señalar los aportes de algunas de las discusiones hermenéuticas del Hiponense en la hermenéutica contemporánea, mostrando la presencia de sus planteamientos. La hermenéutica de Ricoeur, particularmente en su análisis del signo y el símbolo, encuentra eco en las preocupaciones agustinianas.

Paul Gustave Ricoeur (1913-2005) es una figura clave en la hermenéutica, su interés por investigar un método para la interpretación se refleja profundamente en sus intereses filosóficos en obras como *Metáfora viva*, *La Métaphore vive*, (1975) y *Tiempo y narración*, *Temps et récit* (1983-1985). En su trabajo, logra entrelazar al menos dos tradiciones que lo acompañaron desde sus primeros años en París hasta la década de 1970 en la Universidad de Chicago: la fenomenología de la religión y la filosofía del lenguaje. El proyecto de Ricoeur busca evidenciar las limitaciones de la filosofía del discurso de Schleiermacher (1768-1834) y Dilthey (1833-1911), al señalar que su enfoque intenta cuestionar las presuposiciones de la hermenéutica desde una perspectiva filosófica del discurso. Su objetivo es liberar a la hermenéutica de los prejuicios psicologizantes y existenciales, ofreciendo una visión amplia y crítica de la interpretación. En sus palabras “mi intento es cuestionar las presuposiciones de esta hermenéutica desde el punto de vista de una filosofía del discurso, con el objeto de dejar libre a la hermenéutica de sus prejuicios psicologizantes y

existenciales”¹. Es decir, el filósofo francés busca ir más allá de una teoría de la interpretación que ponga especial interés en la comprensión de la intención del autor. Su pretensión no consiste en apelar al sentido originario del autor, o en sus palabras, “haciéndonos contemporáneos de los antiguos”². Por el contrario, el objetivo que resuena a lo largo de la obra de Ricoeur es traer el pasado a la presencia. Ante un cuestionamiento sagaz menciona: “¿cómo hacer presente una vez más a la cultura de la antigüedad a pesar de la distancia cultural interpuesta?”³. Esta pregunta, que encabeza el eje de la discusión sobre la simbólica del mal, lo llevará a anclar su teoría de la interpretación en la metáfora. Desde el inicio, la pregunta aborda una dialéctica que tensiona el distanciamiento histórico y epocal de los textos con la apropiación que un lector contemporáneo hace de ese pasado. Para Ricoeur, “la hermenéutica comienza donde termina el diálogo”⁴. Es decir, hay hermenéutica cuando preguntamos por el sentido del texto. Allí donde la escritura cobra sentido, no por parte del autor o del dialogante, sino por un lector impersonal, es ahí donde la teoría de la interpretación se origina en la multiplicidad de sentidos que los lectores aportan a un texto escrito.

La intención de esta hermenéutica, en tanto teoría de la interpretación de los textos, es traer el texto a la presencia del lector, es decir, permitir que el significado de los textos muestre su presencia en la experiencia fáctica de la condición humana. Para lograrlo, apunta a la metáfora y al símbolo por ser dos ejes que representan una “excedencia de sentido”, más allá de una orientación unívoca de las expresiones lingüísticas. En *Finitud y culpabilidad, Finitud et culpabilité* (1960) Ricoeur asienta la necesidad de recurrir al símbolo como elemento constitutivo de la semántica, capaz de expresar el mundo del discurso, más allá del significado o la intención “original” del texto, revelando la excedencia de sentidos en la experiencia humana de la finitud y la culpa. Para Ricoeur, los símbolos son signos, es decir, “expresiones que comunican un sentido, ese sentido se declara con una intención de significar”⁵. Es en el discurso religioso, mítico, literario y poético donde las palabras adquieren una dimensión simbólica más allá de un signo natural. Por ejemplo, en el *Génesis* de las *Sagradas Escrituras*, las palabras cielo, tierra, árbol no son signos que provengan meramente de nuestro lenguaje natural, sino que estos signos sobrepasan el sentido

¹ “Esta tienen que ver principalmente con el uso y el abuso del concepto de acontecimiento de habla en la tradición romántica de la hermenéutica. La hermenéutica que procede de Schleiermacher y Dilthey tendía a identificar la interpretación con la categoría de “comprensión”, y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios primarios en la situación original del discurso”. Ricoeur, P. J., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2003, p. 36.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ídem.*

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ Ricoeur, P. J., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 179.

literal y adquieren una dimensión simbólica, “más allá de una intencionalidad primera o literal”⁶. Lo que en obras tempranas era el símbolo, el interés en obras posteriores se volcará hacia la metáfora. Este tema, tan importante en la hermenéutica del siglo XX, el de los límites y alcances del símbolo y el signo, es de especial interés en San Agustín. Ricoeur encuentra en él un autor de gran provecho, dedicando un análisis a las aporías del tiempo en *Tiempo y Narración*, donde la interpretación ocupa un lugar central en relación con la experiencia de signos y símbolos.

2. La noción de signo en la obra agustiniana

“El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, I, 1.

La hermenéutica de San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) debemos buscarla en el interés de su época para analizar e interpretar los textos sagrados en relación con la experiencia de la fe⁷. La hermenéutica agustiniana se manifiesta en gran parte de sus obras, especialmente al interpretar y analizar pasajes específicos de la *Biblia*. Entre los diversos enfoques hermenéuticos, *De Doctrina Christiana* (395 d.C.) destaca como un texto en el que el Hiponense aborda de manera explícita la influencia del texto bíblico, planteando una teoría sobre la significación. *De Doctrina Christiana*, escrita entre los años 395 y 426, el Hiponense subraya la importancia de las traducciones, así como la revisión, comparación e interpretación de códices. Entre los diversos textos bíblicos del siglo IV, los códices conocidos como *Itala Antigua* o *Vetus Latina* tuvieron una notable influencia en la obra de Agustín, junto a la versión *Septuaginta*⁸. Por una parte, la hermenéutica, entendida como teoría de la interpretación, exige para el Santo de Hipona, tanto la lectura cuidadosa como la atención y revisión de las traducciones, al aseverar que “entre todas las traducciones, la *Itala* ha de preferirse a las demás, porque es la más precisa en las palabras y más clara en las sentencias.”⁹ La *Itala Antigua* fue ampliamente utilizada por San Agustín antes

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ Beuchot, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2012, p. 38

⁸ Algunos códices relacionados con la *Vetus Latina* son: Codex Vercellensis (siglo IV), el Codex Bobiensis (siglos IV-V?), el Codex Bezae (siglo V), el Codex Palatinus (siglo V?), el Codex Veronensis (siglo V), el Codex Alexandrinus (siglo V), el Codex Sinaiticus (siglo IV) y el Codex Vaticanus (siglo IV), entre otros. Rönsch, H., *Itala und Vulgata: das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburgo, Elwertische Universitäts, 1869. Cfr. Grison, R., “Introduction” en *Vetus Latina. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, Friburgo, Verlag Herder, 2007.

⁹ Agustín de Hipona, *Obras Completas XV*, España, BAC, 1988. *De doctr. Chr.* II, 15.

de que la traducción de San Jerónimo alcanzara notoriedad, según nos atestiguan algunas cartas del Santo de Hipona.¹⁰

Por otra parte, la hermenéutica bíblica pone de manifiesto la necesidad de lograr unidad y cohesión en la experiencia de la cristiandad durante un tiempo de intensos debates teológicos. El tema era crucial, ya que el Hiponense señala las dificultades que surgían de las diversas interpretaciones en las iglesias, en medio de la proliferación de corrientes y sectas con las que sostuvo intensos debates a lo largo de su vida. Pese a que la hermenéutica se consolidó como un campo de estudio bíblico, las implicaciones filosóficas de las diferentes corrientes se evidencian en la interpretación que ofrece el Hiponense en *Sobre la Doctrina Cristiana*, obra en la cual se posiciona entre el sentido literal y el alegórico, tratando las controversias en torno a las diversas traducciones.

De Doctrina Christiana centra una interpretación basada en el análisis de las traducciones, aunada a una teoría de la significación que trasciende los signos naturales e intencionales en pos de la experiencia presente y viva del texto sagrado. El Doctor de la Gracia ayuda a centrar el tema de una hermenéutica cristiana al reivindicar el conocimiento interior más allá del signo. A lo largo de esta obra, se logra plantear, lo que para Ricoeur sería una teoría de la interpretación, pues el Hiponense analiza la complejidad del lenguaje, tanto en la lectura e interpretación de un texto sagrado como en la experiencia fáctica de la fe. La hermenéutica agustiniana no se limita a una interpretación literal o unívoca del texto bíblico, sino que postula un sentido espiritual que favorece la cohesión doctrinal, fundamentándose en una lectura que, a su vez, se basa en una excedencia de sentido. Al enfatizar el conocimiento interior, Agustín sostiene que la verdadera comprensión de la verdad divina trasciende los signos del lenguaje. Su hermenéutica se orienta hacia la vivencia de la cosa misma, de modo que la experiencia del Cristo-Verdad abre los sentidos del texto sagrado y, al mismo tiempo, delimita su interpretación, evitando el riesgo de que cualquier interpretación sea considerada válida. La hermenéutica agustiniana establece un diálogo entre el lenguaje, la realidad y la fe, una orientación que también se hace patente en la búsqueda de Ricoeur por entender cómo el símbolo y el signo operan en la construcción del significado.

En *De Doctrina Christiana*, se esclarece que un signo es una señal que nos remite a la cosa pero que se presenta en el pensamiento como algo distinto.¹¹ Divide los signos en naturales e intencionales, los primeros refieren a la asociación de una cosa con otra dis-

¹⁰ La *Epístola 71*, escrita por el de Hipona a San Jerónimo en torno al año 403, refleja no solo las rípidas discusiones entre el traductor de la *Vulgata* y el hiponense, sino que también muestra el esfuerzo de san Agustín por establecer una única lectura frente a las múltiples traducciones del *Libro de Job* realizadas por el propio San Jerónimo. Cfr. Burton, P., *The old latin gospels. A Study of the Texts and language*, USA, Oxford University Press, 2002.

¹¹ “*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, I,1.

tinta, como una huella que nos remite a los vestigios que un animal deja en el camino, mientras tanto, los signos intencionales son aquellos que, por la asociación anímica, el alma vincula para poder expresar lo que son las cosas por medio de palabras, estos últimos están dispuestos a la significación, como la palabra “cieno” que apunta al cieno. Así, por ejemplo, las letras son “signos de las palabras”¹² que se expresan por medio de la voz, éstas nos permiten el uso de discursos que, con ayuda de un alma preparada, sabia y elocuente, puede expresar, interpretar y enseñar palabras incluso sagradas.

Los signos intencionales fueron un tema de gran interés en la hermenéutica agustiniana, ya que no solo facilitaban el análisis y la importancia de las traducciones, como, por ejemplo, al traducir e interpretar un mismo signo con diferentes palabras en varios idiomas, pero que, en su origen, conservaba la experiencia de una cohesión de fe. Aunado a ello, los signos intencionales resaltaban la relevancia de una hermenéutica en el discurso, ya que fomentaban el diálogo e incluían la enseñanza de la fe en un contexto marcado por profundas transformaciones doctrinales. Con ello, Agustín sigue de cerca a Cicerón y su arte de la retórica, quien postulaba que “el orador debe hablar que enseñe, deleite y mueva. Y añadió después: «El enseñar es propio de la necesidad, el deleitar de la amenidad y el mover de la victoria»”¹³. El tema había sido ya tratado en *De Magistro* (389 d.C.), una obra donde se mostraba la importancia del hablar (*loquor*) para la enseñanza y el recuerdo. En dicha obra, el Hiponense había mencionado ya que las palabras (*verbum*) son signos (*signum*), esto es, *señales* que remite a otros signos, en especial cuando se trata de signos intencionales o instituidos (*alia data*). En sus palabras, “parece que, cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos”¹⁴. Ante la discusión con Adeodato, llama la atención la necesidad de Agustín de recurrir a una semántica o significado de las palabras del lenguaje, más allá de la mera relación entre signo y signo. Con ello, el Hiponense supera incluso el problema de la indeterminación, al apuntar a la importancia de la significación de una palabra cuando le pide a Adeodato que explique la frase “si el hombre es hombre” para lo que concluye:

Si te preguntase qué es el hombre, seguramente responderías que un animal; y si te preguntase qué parte de la oración es hombre, no podrías de ningún modo responder recatamente sino diciendo que nombre. Por lo cual, como se ve que «hombre» es nombre y es animal, lo primero se dice considerando el signo, y lo segundo, lo que el signo significa¹⁵.

¹² “[...] instituta sunt per litteras signa verborum”. *Ibid.*, II, I, 5.

¹³ “Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem ut doceat, ut delectet, ut flectat. Deinde addidit: Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae”. *Ibid.*, IV, XII, 27.

¹⁴ “Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut alia signa”. Agustín San, *De Magistro*, 4, 7.

¹⁵ “Nam nī quaerem quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaerem quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte responderē nisi nomen: quamobrem cum homo et nomen, et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat”. Agustín San, *De Magistro*, 8, 24.

La importancia de la semántica es traída a colación para aclarar que, más allá de la relación univoca entre signo y cosa, el lenguaje logra ser sumamente confuso cuando atendemos a la significación del signo, el conocimiento del significado y la cosa, pues la intención última del diálogo es llegar a las cosas mismas, en especial como medio para evidenciar al Cristo maestro. De este modo, coincido con la postura de Beuchot, quien aclara que el valor de los signos radica en ser, en última instancia, medios para acceder a la realidad misma. “O sea que los signos palidecen para dejar brillar a las cosas a las que remiten”¹⁶.

En su diálogo con Adeodato, el filósofo de Hipona explicaba que más valía atender al conocimiento de la cosa nombrada que al mismo nombre o signo intencional. Así, por ejemplo, el conocimiento que se tiene de un objeto visible como el cielo tiene mayor valía que el nombre “cielo”. Es decir, el signo existe por la cosa y no la cosa por la palabra. En el caso de los signos intencionales, que se relacionan con los cinco sentidos, el Santo de Hipona sostendría que la semántica tiene sus propios límites establecidos por el signo. Además, en lo que no se percibe explícitamente a través de nuestros cinco sentidos, y que se relaciona con el conocimiento interior, el Doctor de la Gracia subraya la importancia de la semántica, pero también reconoce sus límites al afirmar que el conocimiento interior trasciende el sentido de los signos y la significación de las palabras.

Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, y que habita en el hombre interior, es Cristo¹⁷.

La resolución de San Agustín es contundente, pues logra atestiguar a favor de la importancia del conocimiento interior y de Cristo como verdad y horizonte que excede la relación entre lingüística y semántica. Esta primera dimensión de acercamiento al lenguaje en *De Magistro* cobra importancia para entender una posible aproximación a una teoría de la interpretación o de la hermenéutica agustiniana. En pocas palabras, es en el diálogo donde se halla el fundamento ontológico y teológico de la hermenéutica agustiniana, que rebasar el conflicto lingüístico, apelando a las cosas mismas.

En *De Doctrina Christiana*, se aclara que la exposición del texto sagrado se fundamenta, tanto en el modo de entender, como en el modo de explicar lo entendido¹⁸.

¹⁶ Beuchot M., “Signo y lenguaje en San Agustín”, *Dianoia*, vol. 32, n 32, sep. 2016, pp. 13-26., p. 17.

¹⁷ “*De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbi⁹ fortasse ut consulamus admoniti. Iile autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus*”. Agustín San, *De Magistro*, XI, 38.

¹⁸ “Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y el modo de explicar las cosas que se han entendido. *Duae sunt res quibus*

La finalidad de los límites de la semántica en este texto sirve para dar cuenta de la instrucción de las divinas letras. La intención de San Agustín consiste en acreditar la prioridad de la enseñanza para dar cuenta de la significación de los signos y las cosas mismas, en sus palabras, “denominamos ahora cosas a las que no se emplean para significar algo, como son una vara, una piedra, una bestia y las demás por el estilo”¹⁹. Por su parte, las cosas significadas en las *Sagradas Escrituras* revisten no solo de signos intencionales, sino también metafóricos, esto es, de signos que nos dirigen a significados alegóricos sobre las cosas mismas, “de aquí se deduce a qué llamo signos, es decir, a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”²⁰. Para el de Hipona, los signos pueden ser propios o transferenciales, también llamados metafóricos (*vel propria vel translata*). Por metáfora entiende el sentido de traslación de un término a otro para significar otra cosa, en el sentido de un signo que requiere de otro para ser explicado. Como cuando decimos la palabra “cordero”, entendemos el animal, pero en las Sagradas Escrituras se traslada para significar a Cristo. Para Agustín, las alegorías, especialmente las oscuras o de difícil comprensión son enigmas (*aenigmas*) o signos equívocos que merecen ser develados²¹.

Continuando con el análisis de la relevancia hermenéutica en *De Doctrina Christiana*, el Santo de Hipona inicia la segunda dimensión del lenguaje, aclarando que la retórica es una herramienta para persuadir en favor de la verdad. Aunque nutrida de bellas palabras, la elocuencia por sí sola no es suficiente sin la sabiduría y la comprensión de la verdad. Agustín aboga por develar los sentidos de las *Escrituras*, más allá del sentido literal, pues le interesa, como él mismo explica “calar bien su esencia [e] indagar con ahínco sus sentidos”²². Una preocupación que se patentiza ya en obras tempranas con las disputas

nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, I, 1.

¹⁹ “*Proprie autem nunc res appellavi, quae, non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi caetera*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, 2, 2.

²⁰ “*Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*”. *Ídem*.

²¹ “Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y el modo de explicar las cosas que se han entendido. [...] Pero la esperanza de llevar a cabo esta obra se funda en Aquel por el cual conservamos en el pensamiento muchas cosas comunicadas sobre este asunto, y, por lo tanto, no se ha de temer que deje de darnos las demás, cuando empezamos a emplear las que nos dio. *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. [...] nunc vero cum in illo sit spes peragendi huius operis, a quo nobis in cogitatione multa de hac re iam tradita tenemus, non est metuendum ne dare desinat caetera, cum ea quae data sunt coeperimus impendere*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, 1.

²² El santo de Hipona está a favor de una retórica, siempre que la verdad sea el fundamento de la misma. El sentido de las palabras en este texto es el afirmar la verdad, más allá del aprendizaje superficial de las Sagradas Letras. En sus palabras: “No digo en tenerlas muy leídas y en saberlas de memoria, sino en calar bien su esencia y en indagar con ahínco sus sentidos. Porque hay algunos que las leen y las descuidan; las leen para retenerlas de memoria, y descuidan entenderlas. *Non dico in eis multum legendis memoriaeque mandandis, sed bene intelligendis, et diligenter earum sensibus indagandis. Sunt enim qui eas legunt, et negligunt; legunt ut teneant, negligunt ne intelligent*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, IV, 5, 8.

contra los maniqueos y la lectura sobre el *Génesis*, pues el Doctor de la Gracia evidencia la dificultad de una hermenéutica equívoca en la significación de un texto sagrado²³.

El interés de San Agustín por la hermenéutica es evidente en obras como *De Magistro* (389 d.C.) y *De Doctrina Christiana* (395 d.C.), donde busca una interpretación del texto sagrado que trascienda una lectura unívoca o literal. En su lugar, el Hiponense aboga por una lectura espiritual que enriquezca la interpretación mediante la experiencia de fe, postulando así el diálogo y la enseñanza en contraposición a las lecturas univocistas. Así, por ejemplo, en *De Génesis contra Maniqueos* (388 d.C.), su deseo de contrarrestar las tesis maniqueas le permite abordar el *Génesis* de la versión de los LXX desde una perspectiva alegórica. Esto le permite explicar del texto sagrado la creación de Dios en seis días y distinguirla de una noción del tiempo que se limitaba a una interpretación unívoca del movimiento de los astros. Contraria a una lectura maniquea, para el Hiponense, los seis días de la creación no deben interpretarse a partir de una comprensión unívoca de los signos primarios, es decir, considerando solo el sentido literal de las palabras. Por el contrario, Agustín propone una lectura alegórica que considera la excedencia de sentido del texto, relacionando los siete días de la creación con las siete edades del mundo y las buenas obras de una vida justa. Por ejemplo, el primer día de la creación puede interpretarse como la edad que abarca desde Adán hasta Noé, mientras que el segundo día simboliza la creación del firmamento. Esta lectura alegórica permite comprender el sentido espiritual del Génesis como un tránsito a través de las generaciones, desde Noé hasta Abraham, pasando por una sucesión de días que refleja el transcurrir de esas generaciones.²⁴

De modo análogo al tratamiento del tema en estas obras, en la *Epístola 55* (400 d.C.), San Agustín trae a colación los errores de los maniqueos, poniendo en su justa medida la relación entre las figuras o tropos y las lecturas literales o unívocas. En esta carta, menciona,

²³ Un ejemplo lo podemos encontrar en la afirmación de la ambigüedad de los términos ocasionados por la traducción. Como él mismo indica: “muchas veces el intérprete se engaña por la ambigüedad de la lengua original, pues no calando bien en el pasaje traduce dando una significación que está muy lejos de la del autor. Así algunos códices traducen «agudos sus pies para derramar la sangre». [...] Tales traducciones no son oscuras sino falsas, y con ellas se ha de observar otra actitud, es decir, no se ha de mandar que tales códices sean aclarados, sino enmendados. *Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpretat, cui non bene nota stententia est, e. eam significationem transfert, quae a sensu scriptoris penitus aliena est: sicut quidam códices habent, Acuti pedes eorum ad effunden dum sanguinem. Et talia quidem non obscura, sed falsa sunt: quorum alia conditio est; non enim intelligendos, sed emendandos tales códices potius praeciendum est*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, 12, 18.

²⁴ La mirada que ofrece San Agustín en obras tempranas como *De Génesis contra Maniqueos* vislumbra tanto la lectura histórica como la lectura alegórica para explicar la creación de los seis días y distinguirla de una noción del tiempo como el movimiento de los astros, en mañana, tarde o noche. “*Sed quare septimo die requies ista tribuatur, diligentius considerandum arbitror. Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat*”. San Agustín, *De Gen. c. man*, I, XXIII.

así como no adoramos al ganado, aunque (Cristo) fue llamado *Cordero y Becerro*; ni adoramos a las fieras, porque fue llamado *León de la tribu de Judá*; ni a las rocas, porque *Cristo era la roca*; ni al monte de Sión, porque en él está simbolizada la Iglesia, del mismo modo tampoco debemos adorar al sol y a la luna aunque esas figuras, que se toman de la criatura celeste, como de muchas otras terrestres, se apliquen a figurar las realidades místicas. Ve por qué hemos de despreciar y detestar los delirios de los maniqueos²⁵.

El Hiponense analiza la función referencial del significado y apela a la experiencia del conocimiento interior que lo conduce a la fe de Cristo-Verdad. Se trata de elementos lingüísticos que trascienden el sentido literal a partir de la vivencia alegórica del lenguaje. Esta comprensión lleva al Santo de Hipona a destacar el imperio del símbolo, no solo en el lenguaje, sino también en la experiencia de la fe. Más allá de los signos y su significación, enfatiza la primacía de la experiencia en la lectura del texto sagrado. Para San Agustín, el símbolo, a diferencia del signo, se encuentra en un nivel superior que despusa los conflictos de la significación. El *Symbolon*, como apertura de comunión, es una pieza clave para enseñar a los fieles la diferencia entre la fe cristiana y la diversidad de corrientes como las maniqueas, donatistas, pelagianas, arrianas, etc. El símbolo sobrepasa al signo, pues tiene una finalidad doctrinal y regulativa que opera como comunión de la fe y escenifica la enseñanza de la autoridad. Es en sus *Sermones*, donde el filósofo de Hipona trae a colación la necesidad del símbolo como unidad cristiana, en especial, el *Sermón 212* (410 d.C.), expresa la fidelidad del término griego símbolo, *bállein* que remite a la reunión de dos objetos como pacto de fidelidad, en sus palabras, “[el símbolo es aquel que] establecen entre sí los comerciantes mediante el cual su gremio mantiene un pacto de fidelidad”²⁶.

3. Una hermenéutica agustiniana

“La Palabra de Dios que es el Hijo unigénito vive con el Padre una vida inmutable desde siempre y por siempre, [la Palabra] es también el rey mismo de los siglos”. San Agustín, *Sermón 212*.

La trascendencia del símbolo, más allá del signo, es un tema que para Ricoeur resulta primordial esclarecer. El filósofo francés expresa en *Finitud y culpabilidad* que no todos los signos son símbolos, pues el símbolo logra rebasar el ámbito de los signos

²⁵ San Agustín, *Epístola 55*.

²⁶ Agustín San, *Sermón 212*.

naturales e intencionales. En todo caso, el símbolo, “en contraposición con los signos perfectamente transparentes, los signos simbólicos son opacos [...] esta opacidad constituye la intensidad misma del símbolo e inagotable”²⁷. Mientras que el símbolo representa opacidad en una hermenéutica como la de Ricoeur, para la hermenéutica agustiniana, es claridad; mientras que, para el filósofo francés, el símbolo es apertura de sentido, para el Santo de Hipona, el símbolo es comunión y experiencia que trasciende el sentido unívoco del texto sagrado. Pese a las distinciones entre la hermenéutica de Ricoeur y el planteamiento agustiniano de la interpretación de textos, podemos hallar una teoría hermenéutica en la obra agustiniana, enfocada en la primacía del problema del signo-símbolo como eje de la interpretación.

La hermenéutica de Ricoeur posibilita una teoría de la interpretación que atiende a la diferencia entre signo y símbolo. Dicha orientación atestigua que “hay algo no semántico en el símbolo”. En la hermenéutica agustiniana, el símbolo también posee una dimensión no semántica que apertura una excedencia de sentido que permite conectar un signo con la presencia fáctica de la experiencia del Cristo-Verdad. Agustín recurre a la vivencia espiritual del conocimiento interior, equilibrando la experiencia psicológica con la obediencia a la autoridad, gracias a la identificación de Cristo como Verdad. Según el Santo de Hipona, esta Verdad se encuentra presente en la experiencia, más allá del texto: “la Palabra de Dios que es el Hijo unigénito vive con el Padre una vida inmutable desde siempre y por siempre, [la Palabra] es también el rey mismo de los siglos”²⁸.

Para Ricoeur, la complejidad del símbolo surge a partir de los diversos campos de investigación, ya sea en el psicoanálisis, la literatura o la religión. El sentido del símbolo es un elemento complejo y diverso, pues escenifica lo que para él es un contenido lingüístico y uno no lingüístico. Dialogando con Ricoeur, la hermenéutica agustiniana postula que los límites del lenguaje son claros, pues es el sentido espiritual el que permite abrir la lectura unívoca o literal de las Sagradas Escrituras, la cual guarda en su interior un sentido que apertura la experiencia de la cristiandad. La labor es clara: vincular el lenguaje con la experiencia de fe. San Agustín, al enfatizar la primacía del conocimiento interior y la identificación de Cristo como Verdad, presenta una hermenéutica que sintetiza la experiencia de fe con la interpretación del texto sagrado. Su enfoque evidencia los límites del lenguaje humano, resaltando la dificultad de articular de manera unívoca la complejidad de los signos de la experiencia divina. No obstante, su postura subraya la necesidad de vincular el lenguaje con la experiencia de la cristiandad.

²⁷ Ricoeur, P. J., *Finitud y culpabilidad*, op.cit., p.180.

²⁸ Agustín San, *Sermón 212*.

Aunado a ello, el Hiponense prioriza una hermenéutica que se centra en la interpretación de textos sagrados que trascienden su sentido literal, a favor de lecturas alegóricas y espirituales. En *De Doctrina Christiana*, se sostiene que la verdadera comprensión del texto sagrado se encuentra en la experiencia de la cosa misma, aquella que emana de la fe de la cristiandad. Por su parte, Ricoeur también defiende una interpretación que reconoce la multiplicidad de significados, abriendo la experiencia del lector más allá de la intención psicologizante de los textos o de sus autores. Para el filósofo francés, el significado de un signo supera su referencia literal, pues los símbolos y metáforas dan cuenta de una “excedencia de sentido” que resuena con los planteamientos hermenéuticos del Hiponense.

4. Conclusión

La intención de hallar una hermenéutica agustiniana da cuenta de la posibilidad de encontrar en los autores medievales teorías sobre la interpretación de textos. La hermenéutica agustiniana no apuesta por una apertura del sentido texto a partir del lector, sino por el sentido espiritual que lo divino enseña en diálogo con la experiencia del hombre interior. La base del fundamento de la hermenéutica del Santo de Hipona debe hallarse en la experiencia divina, sin olvidar la pretensión del proyecto en pos de la doctrina cristiana. Por su parte, el símbolo, como rebasamiento del signo, conjuga la doble dimensión del lenguaje, de tal modo que quepa lugar a la posibilidad del planteamiento de un símbolo como elemento constitutivo de la comunión de fe. El símbolo conjuga, excede el sentido unívoco del lenguaje, pero no posibilita una doctrina fuera del ámbito de la unidad de la fe. La base de dicho proyecto debe hallarse en una teología que excede a la lingüística y la semántica, pero que es capaz de recurrir a ella para clarificar, no lo que es Dios, sino para no guardar silencio.

Por su parte, para Ricoeur, el símbolo es un elemento complejo que trasciende los límites del lenguaje, mientras que para San Agustín, representa comunión de una experiencia. Ambos filósofos reconocen la necesidad de una hermenéutica que vaya más allá del significado unívoco, permitiendo que el texto traiga a la presencia la excedencia del sentido que se vive en la experiencia humana y espiritual. La teoría del signo en San Agustín media entre una hermenéutica univocista y una equívocista, la cual surgiría de la apropiación del texto. Es en el texto donde la mediación entre el lector y el autor se halla la apropiación del sentido, pues para el Santo de Hipona, la primera dimensión sobre la problematización del signo lo lleva a trascender los límites del lenguaje, sin apelar a un gnosticismo que aperture en demasía

el campo no lingüístico y excluya la comunidad de la fe o la autoridad. En esta primera dimensión encontramos el eje que escenifican las primeras obras al respecto del problema del signo, un tema que será latente en obras de madurez y puesto en claridad al respecto del debate niceno-constantinopolitano y el símbolo de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayuso, Marazuela, Teofilo, *La Vetus Latina Hispana*, España, CSIC, 1953.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2012.
- _____, “Signo y lenguaje en San Agustín”, *Dianoia*, vol. 32, n 32, sep. 2016, pp. 13-26.
- Burton, Philip, *The old latin gospels. A Study of the Texts and language*, USA, Oxford University Press, 2002.
- Cipriani Nello, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, Madrid, Editorial Agustiniiana, 2013.
- _____, “Acerca de las fuentes orientales de la teología de Juliano de Eclana”. *Augustinus*, 56, (julio-diciembre, 2011), pp. 513-526.
- Denzinger, Heinrich, Hünermann, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (trad. Bernabé Dalmau), Barcelona, Herder, 2000.
- De Hipona, Agustín San, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 2013.
- _____, Disponible en https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. 20 de marzo de 2023.
- Falcue, Emmanuel, “Agustín y la fenomenología del siglo XX” en *Patristica et medievalia*, 44, 2, 2003, pp. 11-22. <https://doi.org/10.34096/petm.v44.n2.13095>
- Grison, Royer, “Introduction” en *Vetus Latina. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, Friburgo, Verlag Herder, 2007.
- Moratalla Domingo, *Investigaciones fenomenológicas*, “La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación”, 3, Madrid, UNED, 2001, pp. 291-300. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2001.5432>
- Ricoeur Paul J., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2003
- _____, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.
- _____, “Fenomenología y análisis lingüístico”, en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 133-154.

Rönsch, Hermann, *Itala und Vulgata: das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburgo, Elwert'sche Universitäts, 1869.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 509-524



*Hic Sunt Bruta et Monstra. Scholastic Remainings from
Junípero Serra's Agredian Vocation and the Search for California*

*Hic sunt bruta et monstra. Las reliquias
escolares de la vocación agrediana de
Junípero Serra y la búsqueda de California*

POR JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN

<https://orcid.org/0000-0001-9586-2321>
jm.diazmartin@gmail.com
Universidad de las Islas Baleares

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.100>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 525-548



Recibido: 14/12/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Resumen: Este artículo pretende invitar a la edición de las lecciones de filosofía que fray Junípero Serra impartió en Mallorca, aún inéditas. Para ello propone mostrar su interés mediante una primera cata de las mismas, su estudio *De Celo* (sic) donde se puede apreciar hasta qué punto la lectura de las obras (incluso de las entonces inéditas) de sor María de Jesús de Ágreda (lectura esta que constituiría uno de los rasgos característicos, junto a su agustinismo, de su escotismo en el contexto de su escuela) determinaron la nota californiana de su vocación misionera.

Palabras clave: California; Escotismo; Junípero Serra; María de Jesús de Ágreda.

Abstract

Abstract: This article encourages the edition of the Philosophy lessons fray Junípero Serra taught at Mallorca, still unpublished. It dares to do that after a first glimpse at them, the lecture *De Celo* (sic). There we can find to what extent the reading of María de Jesús de Ágreda's works (also those unpublished at that moment), one of the characteristic notes of his Scotism (being the other his agustinism) determined the Californian ingredient of his missionary vocation.

Keywords: California; Junípero Serra; María de Jesús de Ágreda; Scotism.

No obstante que Su Reverencia [Junípero Serra] guardaba en lo más secreto de su corazón esta vocación, quiso Dios que, de una conversación que oyó el Reverendo Padre Lector Fray Rafael Verger, Catedrático que era entonces de Filosofía y, a la presente, Obispo del Nuevo Reino de León, entendiéndose que un Religioso de la Provincia intentaba salir para las Indias a la conversión de los Gentiles. Luego, me lo comunicó (por la estrechez que teníamos), aunque siempre me dijo que no lo sabía cierto, sino que lo infería de una proposición enigmática que oyó y que no nombraban Sujeto, pero que desde que oyó dicha proposición se habían entrado en su corazón vivos deseos de practicar lo propio y que, si no estuviese amarrado con la Cátedra, haría lo mismo; varias ocasiones hablamos los dos del asunto, por lo que se me pegaron los mismos deseos.

FRANCISCO PALOU, *Relación de la vida de fray Junípero Serra*, cap. II

1. Introducción: un relato para sostener la inspiración sobrenatural de una vocación

Por este párrafo sabemos de la deuda que las vocaciones misioneras del futuro obispo novohispano Rafael Verger (1722-1790) y de fray Francisco Palou (1723-1789), discípulo y biógrafo de fray Junípero Serra (1713-1784), contrajeron con la de este último. Los hechos acaecieron en la segunda mitad de 1748. Palou, advertido por Verger, se animó a ayudarlo a averiguar cuánto había de cierto en su suposición y a poner cara a aquella vocación. Perdida la esperanza de encontrarla, pero firme en su deseo de tomar aquel camino, Palou se lo comentó a su maestro fray Junípero, el cual le revelaría que era él a quien buscaban, que esperaba como respuesta a sus oraciones encontrar compañero para la aventura, como acababa de suceder. Después de encomendar el asunto a la intercesión de la Virgen y san Francisco Solano con sendas novenas, los dos frailes pidieron los preceptivos permisos a la Orden (a la Comisaría de Indias, en Madrid). Esta se los denegó inicialmente, pero su insistencia y cinco bajas de última hora les dieron entrada. Una segunda bendición, después de perderse la primera, les llegó el Domingo de Ramos de 1749 (30 de marzo). El 13 de abril 1749 los padres Palou y Serra salían en un barco inglés para

Málaga, desde donde, cambiando de vela, llegarían a Cádiz; y de aquí partirían el día de san Agustín rumbo a las Indias, ya bajo bandera de la Monarquía católica; y poco después, por sus gestiones, otros tres frailes mallorquines a los que llamaron para completar el cupo, fray Rafael entre ellos¹.

Lo que ya no se aclara es qué pudo escuchar fray Rafael, catedrático de la Universidad como fray Junípero, que le llevara a suponer que un fraile en el convento barruntaba marchar a Indias. Las dos expresiones con que Palou alude a esa pista nos la caracterizan de manera muy vaga. Primeramente dice que la sospecha le había nacido a Verger “de una conversación que oyó”; y, a continuación, que aquello que había oído en conversación no era una afirmación explícita, “sino que lo infería de una proposición enigmática que oyó y que no nombraban Sujeto” de la que fue hecho partícipe el padre Palou:

Hacíamos ambos la diligencia de indagar si era verdad lo que había inferido, y quién fuese el Religioso, y nada pudimos rastrear; no obstante que esto bastaba para desvanecer la especie, sentíamos ambos más y más deseos de venir a las Indias².

El presente artículo se propone dotar indiciariamente de contenido a dicha “proposición” inserta en un contexto. Parte de la hipótesis de que, como “proposición”, se encuentra en alguna lección de las que fray Junípero dictara como Lector conventual de filosofía aristotélica según la escuela escotista (1737-40), o, en la Universidad, como profesor, primero, de esa misma materia y orientación (1740-3) y catedrático después de Teología escotista (1744-49)³.

Este intento tiene, sin embargo, dos dificultades a priori que declarar. La primera reside en que el único testimonio que sobrevive de sus lecciones es de su período como Profesor de Filosofía en la Universidad⁴, mientras que los hechos en cuestión sucedieron en su etapa de Catedrático de Teología. A ella cabe responder que las palabras de fray Rafael indican que aquella proposición tuvo que dictarse en las clases del convento palmesano de 1748 y no en la Universidad, pues sólo así podía estar tan seguro de que era un “Religioso de la Provincia” (y no un dominico o un agustino) quien planeaba ir a misiones. Esto nos devuelve a las lecciones de filosofía que fray Junípero había impartido tanto en la Universidad como en el convento, en

¹ Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra*, México, Felipe de Zúñiga, 1787, pp. 7-13.

² *Ibidem*, p. 7.

³ Albert Cassayes-Roig y Rafael Ramis-Barceló, “Fray Junípero Serra y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca”, en *Archivum Franciscanum Historicum*, 107, 3-4 (2014), pp. 440-51.

⁴ *Compendium Scoticum elaboratum tamquam ab auctore à Patre Fratrem Junípero Serra, et tamquam ab scriptore à Francisco Noguera studente in conventu Seraphici Patris Nostri Sancti Francisci de Assisio*. Ms. 68900, Biblioteca del Oratorio de San Felipe Neri, Palma de Mallorca, 1740-43.

cuyo interior es de esperar que circularan e incluso se volvieron a dictar por otros profesores. Y es que, como se comprobará, las lecciones escolares universitarias (y aún más las conventuales, es de suponer) solían mantener un tenor a lo largo de los años incluso entre profesores distintos, por lo que el uso de los apuntes de fray Junípero por otro profesor años más tarde en el convento franciscano no revelaría la autoría espiritual de cierta proposición (lo que lógicamente dificultaba averiguar la autoría intelectual de los cambios que se pudiesen producir en la docencia, aun detectándolos en un cierto momento).

El segundo obstáculo surge del anterior, y afecta a la plausibilidad de la propuesta. Si Palou fue alumno de fray Junípero en su época de profesor de Filosofía en la Universidad⁵, cómo sería posible que, al escuchar de boca del padre Verger aquella “proposición enigmática” años después no la reconociese como procedente de fray Junípero. Ciertamente podría no haber asistido a las lecciones en las que la dictó o haberla olvidado por no haberle prestado atención. Pero también habría sido posible que la hubiera reconocido o hubiera sospechado su procedencia y que de esa sospecha hubiera partido su confesión al maestro para terminar desenvolviendo su peculiar papel en el origen de la evangelización franciscana de California, cuya trinidad fundadora quedaba así definida: a fray Junípero le correspondería la vocación primera, a fray Rafael su develación, y a fray Francisco el impulso que terminó haciendo que se pusiera por obra. Y así parecen sugerirlo las palabras que el padre Palou pone en boca de fray Junípero una vez revelado el misterio:

Yo soy [confesó fray Junípero] el que intento esta larga jornada; mi pena era el estar sin compañero para un viaje tan largo, no obstante que no por esta falta desistiría: acabo de hacer dos novenas a la Purísima Concepción de María Santísima y a S. Francisco Solano, pidiéndoles tocarse en el corazón a alguno para que fuese conmigo, si era la voluntad de Dios; y no menos que ahora venía resuelto a hablarle y convidarle para el viaje, porque desde que me resolví he sentido en mi corazón tal inclinación a hablarle que esta me hizo pensar que V. R. se animaría. Y supuesto que lo que con tanto secreto he guardado en mi corazón ha llegado a noticia de V. R. Por el conducto que me dice, sin saber quién era, al mismo tiempo que yo pedía a Dios tocarse el corazón a alguno, y sentía mi total inclinación a V. R., sin duda será la voluntad de Dios. No obstante, encomendémoselo al Señor y haga lo mismo que yo he practicado de las dos Novenas y guardemos ambos el secreto⁶.

Era esencial que, para el respeto a la voluntad de Dios en el asunto, la inclinación que sintieran los unos por los otros fuera dominada por aquel fin, el de misionar, vocación sobrenatural que sólo podía venir de Dios para dar sus debidos frutos. Y,

⁵ Por dos veces señala Palou (*Relación*, [“Carta dedicatoria...”] s.p. y p. 67) que el vínculo que le unía a fray Junípero databa de 1740, cuando éste comenzó a dar clases en la Universidad.

⁶ *Ibidem*, p. 8.

así, aquella “proposición enigmática” debía quedar en segundo plano, como lanzadera de un movimiento sólo a Dios debido; del mismo modo que su autor, que debía quedar en el anonimato hasta que la consistencia de sus respectivas vocaciones se demostrara genuina. Una vocación que mantuviera los rasgos distintivos de la acción humana y su dimensión trinitaria trascendente según el sistema teológico-filosófico escotista⁷. Por eso se supone aquí que las lecciones que fray Junípero dictó en la Universidad entre 1740 y 1743 (reproducción, seguramente, de las dictadas en el convento el trienio anterior) ofrecen el marco del que nació la conversación que hizo intuir al padre Verger su vocación misionera (nacida junto a la de hijo de san Francisco, y que sólo se había “amortiguado... por la distracción de los estudios”⁸).

Y, con el fin de arrojar la luz posible sobre aquella “enigmática proposición”, se empezará por situar las lecciones de fray Junípero⁹ en el marco de la escuela escotista de sus días. A continuación se resaltarán, a la vista de las que él recibió en la misma materia, la peculiaridad de las suyas, su pronunciado acento agustiniano y su defensa de sor María Jesús de Ágreda (1602- 1665). Las citas que hace a la obra de esta última nos permitirán concluir bajo qué claves —que superan el tono devocional que se concede a su relación con la de Ágreda¹⁰— llegó a tomar la decisión de marchar a misiones, en la que ya se perfilaba California como destino.

2. Fray Junípero como miembro de la escuela escotista del XVIII

El progresivo, aunque todavía precario, conocimiento de la escolástica dieciochesca española nos revela, junto con unas fronteras más porosas entre esa forma de discusión del conocimiento y la del pensamiento moderno de lo que hace suponer su tipificación (escolásticos y *novatores*)¹¹, una estandarización en sus distintas tendencias mayor que en los dos siglos anteriores. El papel que en ello tuvieron las grandes obras publicadas en la segunda mitad del siglo anterior para revivificar ese pensamiento fue esencial: los nombres de Juan de Santo Tomás y el cardenal Sáenz

⁷ Cf. Cruz González Ayesta, “¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto”, *Anuario Filosófico*, 47, no.1 (2014). Para la dimensión teológica de la acción en Duns Escoto que se adivina en fray Junípero y sus discípulos (superando la dicotomía entre voluntarismo e intelectualismo), cf. Mitchell J. Kennard, *John Duns Scotus on Grace and the Trinitarian Missions* (Leiden: Brill), 2022.

⁸ Palou, *Relación...*, p. 7

⁹ Las que me han permitido escoger para estudio los propietarios del ms., “*De Celo et Mundo*” (ff. 295-308 del ms. 68900), siendo de desear que su conocimiento contribuya a su edición completa, que desde aquí se alienta.

¹⁰ James A. Sandos, *Converting California: Indians and Franciscans in the Missions*, New Haven, YaleUP, 2004, pp. 37-38, 69.

¹¹ Juan Manuel Gómez París, “Scholastics and novatores” [en Harald. E. Graun, Erik de Bom y Paolo Astorri eds. *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden, Brill, 2022], pp. 559-84.

de Aguirre, o los Cursos de filosofía y teología de los carmelitas descalzos (Complutenses y Salmanticenses) bastan para ejemplificar dicho fenómeno en el ámbito del tomismo. En el escotista no faltan nombres (el obispo Briceño, Francisco Félix, el obispo Merinero o Hernández de la Torre) que, si bien menos conocidos por serlo igualmente aquella orientación del pensamiento escolástico —tampoco mayoritaria-, se esforzaron por aclarar el pensamiento de su fundador impulsados por la difamación del Doctor Sutil por Bzovio, que dio lugar a su impugnación por Cavell en 1620 y a la primera edición completa y no muy exacta de las obras del Duns Scotus por Wadding (1639). Y, aunque no fuera visible como otras escuelas que imprimían sus elecciones docentes, la creación de cátedras escotistas o su revitalización por la decisión de la Orden de volver a la docencia universitaria (Congregación General de 1673 y Capítulo general de 1682) y el compromiso de la Monarquía hispánica con el inmaculismo (que tenía en el escotismo su punto de arranque y gran bastión)¹² dio lugar al mismo proceso en el seno de esas cátedras, impulsadas por la previa discusión de las materias en el seno de los conventos franciscanos, sus principales proveedores de docentes.

Así es patente al comparar las lecciones de filosofía que fray Junípero impartió con las que copió como estudiante, trabajo que en ocasiones puede dar la impresión de que el joven profesor no hacía más que repetir los apuntes recibidos. Dice el maestro fray Bernardino Castayó (Castelló) en los apuntes que se conservan copiados de la mano de fray Junípero:

Elementum dupliciter accipi potest: late sic et stricte. Primo modo accipitur pro primis principis, praesertim intrinsicis [?], cuiuscumque rei; et sic, sillabae dicuntur elementa dictionis et materia et forma compositi physici. Secundo, stricte; et sic sumitur pro corpore completo simplici et apto ut ex ipso mixtum afficiatur, uti sunt ignis, aer, aqua et terra, quo notato sit... Conclusio prima: elementum sic a Philosopho definitur: corpus simplex in quod alia corpora dividuntur in quibus inest actu vel potentia; ipsum autem est indivisibile secundum speciem.¹³

Y, desde la misma tribuna, el alumno reproduce ocho años más tarde:

Elementum dupliciter sumi valet nempe: large et stricte. Primo modo sumitur pro primis principis rei, praecipue quodammodo interioris [?]; et hoc modo materia etiam forma dicuntur elementa compositi physici et sillabae imo et literae dicuntur elementa

¹² Es el caso de la creación de la Universidad de Cervera en 1715 (Agustí Boadas, “Joan Duns Escot i els escotistes catalans”, en *Enrahonar* 42 (2009), pp. 58-59) o el papel que jugó la Universidad en Mallorca desde finales del XVII (Rafael Ramis, “Las cátedras escotistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)”, en *Archivum Franciscanum Historicum*, 108, no. 1/2 (2015), pp. 301-10).

¹³ *Tractatus Brevissimus De Elementis*, Ms. 882, Biblioteca Pública del Estado “Can Sales”, (1734), f. 248r.

dictionum. Secundo modo sumitur pro quodam corpore simplici completo apto ut ex ipso cum alio fiat aliquid mixtum. De elementis in hac secunda acceptione dumtaxat est in presenti sermo. Itaque, conclusio prima: elementum sic cum Aristotele definitur: corpus simplex in quod alia corpora dividuntur in quibus inest actu vel potentia; ipsum autem est indivisibile secundum speciem¹⁴.

La cantidad de instancias de la obra del Estagirita puestas en juego en estas líneas en las que se diluyen prueban la estandarización de la enseñanza de la filosofía aristotélica en la cátedra escotista mallorquina (y la ausencia de pretensiones de salir de aquel contexto escolar)¹⁵. Y la reproducción de algunos errores de las lecciones del maestro en las de su discípulo hacen intuir hasta qué punto estas se solían transmitir incólumes de unos profesores a otros por medio de la copia en el *scriptorium*. Valgan de ejemplo las instancias bíblicas en las que el alumno apoya la conclusión de la supervivencia sustancial de la Tierra al final de los tiempos

Conclusio: caeli et terra in eternum extabunt eadem que nunc sunt quoad substantiam; renovabuntur autem quoad accidentia; itaque, mundus quoad partes principaliiores ut sunt caelum, elementa, terra, Angeli, homines etc., est eternum duraturus. Ita, Dominus Scotus 4, dist. 47, quest. 2, ubi loquitur de mundi renovatione, et infertur ex Ecclesiastici 1 [revera Ecclesiastes 1,4], ubi habetur: terra autem in eternum stat, et ex Psalmo 144, ubi habetur [32,9] ipse dixit et facta sunt [revera 148,5-6] ipse mandavit et creata sunt, statuit ea in eternum et in Caeculum caeculi.¹⁶

Que reproducen el error en la cita del salmo de su maestro (y añaden otro: tomar la abreviatura de Eclesiastés por la de Eclesiástico):

Conclusio: mundus, cum generali Dei concursu, est, ex natura sua, in aeternum duraturus quoad substantiam partes, perfectus, ita ut locus iste semper existit plenus corporibus. Est communis [opinio] cum philosophia. Patet ex Eccles[iastes] 1, ubi habetur terra autem in aeternum stat. Et psalmum 144 ipse dixit et facta sunt ipse mandavit et creata sunt, statuit ea in aeternum.¹⁷

La versión de autoría juniperiana nos permite comprobar, en primer lugar, que Duns Scoto sólo es en parte responsable de dicho error, cuyo origen habría que buscar en otra parte (seguramente más cercana en el tiempo y el espacio a ambos

¹⁴ *Brevis in Physicis Aristotelis Libros de Celo et Mundo Elusidatio* [sic], Ms. 68900, 1742, f. 301r.

¹⁵ La equivocidad del término ‘*elementum*’ es un lugar común procedente de la *Metafísica* (5, 4, de donde parte también —de la clásica traducción de Rufo— su definición como “ex quo componitur res primo et est in eo”). De ahí mismo (12 Met 23), el uso de *elementum* como categoría que corresponde a la materia y a la forma (y a la privación). Y las sílabas como *elementa* del lenguaje, además de ahí (5 Met 4, 7 Met ult.), también en 2 Phys 31 (en 5 Met 3 serán las letras y no las sílabas las que Aristóteles considera “*elementa locutionis*”, que también aparecen así tratadas aquí como “*elementa*”).

¹⁶ Ms. 68900, f. 300v.

¹⁷ Ms. 882, f. 256r.

profesores)¹⁸. Y, a continuación, que la normalización de la enseñanza escolar en el seno de la escuela escotista mallorquina de la época no impedía que el manual se enriqueciera con las aportaciones de los distintos profesores en función de su grado de implicación en la docencia y el estudio. Dos son, de hecho, los órdenes de asuntos en los que las lecciones juniperianas resultan más ricas al compararlas con las de su maestro para hacerle digno de su fama como profesor: su mayor apoyo bibliográfico explícito (citando tanto a autores clásicos de la Escuela como del escotismo moderno, lo que da una imagen de autor al día y con voluntad de originalidad¹⁹) y en su profuso recurso a la autoridad de san Agustín, sin duda el autor más citado expresamente en sus lecciones (y en sus sermones²⁰), por encima de Duns Escoto e incluso Aristóteles, para ponerlo en la órbita de su correligionario Lorte y Escartín, reciente defensor de la clásica tesis escotista de la unanimidad entre Duns Escoto y san Agustín²¹.

3. Peculiaridad agustiniano-agrediana del escotismo juniperiano

Estas dos coordenadas, la complejidad de su escotismo y su agustinianismo, reverberan en otras dos notas que subrayan la individualidad de las lecciones de fray Junípero en su escuela. En primer lugar, la que transparenta su cita de unos hexámetros de la segunda geórgica de Virgilio para demostrar que los gentiles ya aceptaban la verdad de fe de que el mundo fue creado con el tiempo²² y no era eterno, como pretendían Aristóteles y los peripatéticos. Siguiendo de nuevo a Frassen sin citarlo²³, fray Junípero se mostraba así heredero de la tradición teoló-

¹⁸ En la edición de Wadding, Sal 148 y no 144, en cuyos versículos introduce el fragmento del Sal 32: “Coelum immutari docet haec sententia, sed non corrumpi, et fundatur in illo Psalmo 148 *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt. Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi etc.*” (Juan Duns Escoto, *Opera Omnia*, ed. Lucas Wadding, Tomo XX, París, L. Vivès, 1894, p. 508.

¹⁹ En *De celo* cita, de la escuela clásica, a Duns Escoto y san Buenaventura (ff. 298r, 299v), a tomistas (f. 299r) y lulianos (299r, 302r, aquí oponiéndoseles), y del escotismo moderno, a Frassen (296v), Cavellus (299r), Merinero (300r), Pérez López (302v), Mastrio (304v) y Rabesano de Montorsio (“Montarcium”, 304v).

²⁰ Los traduce Bartolomé Font, *El apóstol de California. Sus albores*, Palma, Conselleria de Cultura, Educació y Esports, 1989, pp. 80-111.

²¹ Jerónimo Lorte y Escartín, *Mappula Scotica et Augustiniana Subtilis...*, Zaragoza, Haeredes Didaci Dornier, 1694. El ejemplo más significativo de este último rasgo en las lecciones *De caelo* compara con la de su maestro (*De Elementis*, f. 254 y *De Celo*, ff. 297v-298r) es aquel en el que fray Junípero (siguiendo, sin citarlo el manuscrito, a Claude Frassen [*Tertia et Quarta Pars Philosophiae Academicae...*, París, Edmundum Couterot, 1668, pp. 265-6]) sustituye la demostración de una de las conclusiones que pone su profesor (si el mundo, además de ser perfecto, es perfectible) basada en el otro gran maestro de la Orden, san Buenaventura, por la que se puede extraer de las 83 cuestiones de san Agustín.

²² Ms. 68900, *De Celo*, f. 298r. Se trata de Georg. II-336-9.

²³ Frassen, *Tertia...*, p. 302.

gica de la escolástica hispana clásica, cuyos autores citaban a Homero y Píndaro, a Virgilio y Horacio en clases y escritos. Es el tema de la *Theologia Poetica* que impregnó, desde el humanismo, el pensamiento escolar de dicha época, y que permanecía no sólo en las clases de fray Junípero (y en su guía francés), sino también, por aquellos mismos días, en la propuesta de Vico en su tercera edición de la *Scienza Nuova* (1744). Tal discurrir de las páginas de los poetas clásicos a las lecciones de las escuelas teológicas hispanas no habría sido posible sin la mediación de san Agustín²⁴. Utilizado para gestar la oposición petrarquesca entre la *Poetica Theologia* —que deseaban encarnar los humanistas- y la teología escolar²⁵, sirvió también para desactivar dicha oposición en la Escuela española (fray Junípero incluido).

Pero en san Agustín, la gentilidad —como aquella a la que debería enfrentarse un misionero en Indias- no sólo había sido hecha partícipe, mediante poetas divinamente inspirados al contemplar la naturaleza, de ciertos misterios que encontraban sólido apoyo en la Revelación que sustentaba y explicaba la fe; al mismo tiempo, quedaba anhelante del misterio de Cristo, revelación de la Revelación, sobrepasada como figura —en lenguaje paulino- por su realidad, siendo este vacío el que la Encarnación llamaba a colmar mediante la evangelización. Dos direcciones por las que fray Junípero considera escolarmente relevante la obra de María de Jesús de Ágreda, de la que demuestra tener un detallado conocimiento. Por dos veces la cita en las pocas páginas de sus lecciones *De celo et mundo*, articulando el doble movimiento recién advertido en su interior. Primero, al concederle un conocimiento de la realidad natural por revelación sobrenatural que pone a competir en exactitud con el procedente de la hipótesis científica —cuyos datos toma de su escuela²⁶- en el momento en que estaba en curso la medición física de la Tierra por la polémica levantada en 1732 por Maupertius:

En cuanto a la magnitud o dimensión de la distancia del Cielo a la tierra, digo que, según la opinión más seguida [entre los Astrónomos], del centro a la superficie de la tierra hay 3.035 [millas]; de la superficie de la tierra a la redondez de la luna, 106.002 [...]; siendo el diámetro de la tierra, 6.070. La V. M. de Agreda, dice en cambio que el diámetro es de 20.502 leguas, y 10.251 su semidiámetro²⁷.

²⁴ Cf., v. gr., *La Ciudad de Dios* 10,27.

²⁵ Oposición basada sobre una tendenciosa interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles y de san Agustín, como señalará Charles E. Trinkaus (*The Poet as Philosopher. Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven, Yale UP, 1979, p. 18; e *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanistic Thought*, New Haven, Yale UP, 1995 [1970], 2 vols., respectivamente).

²⁶ Sus medidas astronómicas en: Martin Meurisse, *Clara totius physiologiae synopsis* (París, Jean Messager, 1615), que circuló en los manuales de la orden como el de Mastroio que cita fray Junípero en otros lugares.

²⁷ Ms. 68900, f. 306r.

Fray Junípero cita aquí de sor María de Jesús los manuscritos²⁸ donde esta había plasmado las revelaciones sobre el mundo y el cosmos que decía haber recibido de ángeles en torno a 1620. Pero el trasfondo de esta contraposición de hipótesis no lo constituía la determinación de cierta realidad material, sino que ésta, la realidad material se convertía en falsadora o verificadora de la realidad trascendente detrás de una de ellas: su condición de revelación, que vendría en apoyo del otro testimonio de la de Ágreda que trae fray Junípero para subir su apuesta:

San Juan, hablando proféticamente, entendió por *cielo nuevo y tierra nueva* [Apoc 21,1]: bien el cielo y la tierra que ahora existen con cierta novedad accidental que alcanzarán tras el juicio final, expone Nuestro Príncipe de los exegetas, Nicolás de Lira; bien —exponen otros— la Iglesia católica tras el juicio final, instalada en eterna tranquilidad; e incluso la Madre de Ágreda, instruida por el mismo cielo, en el sitio antecitado de la primera parte expone todo este capítulo del Apocalipsis en clave de la inmaculada concepción de la Purísima Reina de los cielos²⁹.

Aquí, fray Junípero pone la revelación particular de la madre Ágreda a competir con los doctores de la Iglesia en general y con el escriturista de referencia de la Orden, el Lirano, en particular, en torno a la interpretación de la Revelación (y de la Revelación por antonomasia, el Apocalipsis). Pero ninguna de estas dos alusiones agredianas hace pensar en la evangelización, y mucho menos en la americana. Salvo para quien conociera la obra de la de Ágreda tan a fondo como él, al que esas dos citas podrían indicar una precisa vocación guardada —como decía el padre Palou de fray Junípero— “en lo más secreto de su corazón”. Y es que esta segunda alusión a sor María de Jesús, primera en el orden de aparición en las lecciones, al sugerir que el *cielo nuevo y la tierra nueva* no eran los posteriores al Juicio final de la tradición, sino los inaugurados por la concepción inmaculada de María, extendían ante sí el movimiento de la evangelización, de la Buena Noticia traída por su hijo, que ella representaba (la nueva Ley) y que a ella había que confiar³⁰. Ese cielo podría poblarse ahora de hombres, de los que hasta entonces había estado desierto, quedando limpia la tierra de la maldición de Adán, que sólo afectaría allí donde aquel salvífico nombre no fuera conocido. Algo que, por las fechas en las que escribía (c. 1620), nos dice sor María de Jesús en *De la redondez de la Tierra*, consistía en

²⁸ María de Jesús de Ágreda, *Tratado de la redondez de la tierra*, Ms. Biblioteca Nacional 9346, ff. 8-9; y, *Tratado de la mapa y descripción breve de los orbes celestiales y elementales*, ibidem, f. 57. Ambos dan, como cifras, 2.502 leguas de diámetro y 1.251 de radio, por lo que a las del ms. juniperiano les sobra un 0. Sobre su difusión: Beatriz Ferrús, “Estudio preliminar” a Sor María de Ágreda, *Tratado de la redondez de la tierra*, ed. Judith Farré, Chapel Hill, North Carolina UP, 2023, pp. 39-42.

²⁹ Ms. 68900, f. 296r. La cita de *La mística ciudad de Dios* de sor María de Jesús se colma en I,I, 17-19.

³⁰ María de Jesús de Ágreda, *Mística Ciudad de Dios*, Primera parte, Lisboa, Theotonio Dámaso de Mello, 1685, p. 80-5. La evangelización americana estaba preñada para los franciscanos de marianismo y devoción por la de

una isla de 800 leguas “que estava en tiempo de los Apóstoles sin ningun linage de gente, y así no se a predicado el evangelio en ella”, pero que en torno al año 700 “se pobló de gente muy bozal y de muy perbersas costumbres, que por serlo tanto no los podían sufrir”, cuyo detalle deja, dice, para su estudio de América en el *Tratado de la mapa*³¹. Y allí lo sitúa (con una mirada profética que se diría inspirada en la distinción de brutos y monstruos de Medina³²), insistiendo en la proximidad y, al mismo tiempo, la lejanía de los españoles:

Ay acia esta parte un gran pedazo de tierra que los españoles no han andado devaxo de los dos polos Artico y Antarico; es esta tierra la que dije ablaría de ella quando tratase de esta parte [...] // [...] y no a entrado ningun español en esta parte ni es posible por aora; así me lo dijeron los Ángeles. [...] más parecen Brutos que hombres y que Criaturas racionales, y puedo dezir que lo son, porque maravillándome yo cómo lo podían ser, me dijo un Ángel “Sí lo son, y tienen Alma, como tú”. [...] // [...] pregunté a los Ángeles que me asistían si aquellos hombres vestiales reconocían superioridad sobre aquellos Animales, que si conocían lo eran. Y me respondieron estos Príncipes // (que eran los que siempre me ynformaban en mis dudas): “Advierte, Alma, que esse linaje de gente son tan bozales que no conocen que tienen superioridad a estos Animales, sino que les parece son unos, y el ser desemejantes lo atribuyen a que son de mejor traza o talle, y esto lo conocen confusamente. [...] Algunos ay que conocen son superiores a los Animales, pero es por la superioridad o soberbia natural que los hombres tienen...”³³.

4. California, decepción y defensa de una misión

Que la *Mística Ciudad de Dios* de sor María de Jesús acompañó a fray Junípero en su periplo americano como inspiración es del común desde la biografía del padre Palou³⁴. De lo que no se tenía hasta ahora constancia es de que fray Junípero hubiera concedido a la de Ágreda estatus de autoridad en filosofía natural y exégesis, en línea con los esfuerzos de la Orden por conseguir su canonización (que daría sus primeros frutos poco después de estas lecciones, en 1744 y 1756: declaración

Ágreda. De ello da cuenta Palou (*Relación*, 337-41) al incorporar a la biografía de fray Junípero el traslado de la carta donde la Venerable animaba a los suyos a la evangelización que ella había iniciado desde Ágreda.

³¹ Ágreda, *De la redondez*, p. 8.

³² Bartolomé de Medina, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris* (Venecia: Apud Petrum Dehuchinum, 1580), p. 381 (I-II, q.73, a.5): “esse quosdam homines qui prolabantur in peccata spiritualia, et hi sunt Daemones et difficillium curantur et convertuntur ad Deum. Alii sunt qui prolabantur in peccata carnalia, et hi sunt bruta, sed non adeo difficile curantur, ut meretrices, milites. Alii sunt qui uno et altero..., ut superbi et luxuriosi, et hi sunt monstra hominum, semibestiae et semidiaboli, et hi fere sunt sine remedio.”

³³ Ágreda, *De la mapa*, pp. 38-41.

³⁴ Los testimonios agredianos de fray Junípero hasta ahora disponibles: Anna Nogar, “Junípero Serra’s Mission Muse: Sor María de Jesús de Ágreda and her Writings” [en, Steven W. Hackel ed., *The Worlds of Junípero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland, University of California Press, 2018], p. 69-86.

de sus virtudes *in genere e in specie*, respectivamente). Y así, el escotismo de tono agustiniano-agrediano de sus lecciones, distinto del de su maestro Castayó³⁵, venía a hacer a fray Junípero y a sus discípulos especialmente aptos para la empresa que se proyectaba en los Colegios para misioneros de Nueva España, donde los franciscanos habían abierto, junto a las escotistas, cátedras agredianas³⁶.

Las proposiciones en las que fray Junípero defendía el valor de la obra de la Venerable, repetidas más tarde por algún otro profesor, pudieron así hacer sospechar a su colega Verger que su autor abrigaba el deseo de misionar para desencadenar la marcha de ambos junto a Palou (y algunos discípulos más detrás). Pero, como se verá a continuación, ayudan también a comprender la íntima implicación juniperiana en sus viajes y misiones californianos.

Sor María de Jesús, en las citadas líneas de sus olvidados tratados de juventud, había retomado la fábula de las Siete ciudades (las fundadas allende los mares por siete obispos que huyeron de la península ibérica tras la invasión musulmana) que de la Reconquista había pasado a la exploración americana. E intervenía sobre ella, en primer lugar, insistiendo en borrar el agujijón que le había clavado la codicia (que convertía aquellas ciudades en un paraíso dorado o de gentes educadas en la verdadera religión escapadas con los tesoros que pudieron rescatar antes de hacerse a la mar)³⁷. Aquel lugar, uno de los tantos que había visitado en bilocación, era en realidad un territorio poblado de hombres de costumbres animales y sin Dios que habían recalado allí por rechazo del resto del mundo y donde “la luz divina”, incluso la de la racionalidad natural, no había llegado. La promesa de su descubrimiento sólo podía ser atractivo para alguien inflamado por Dios para dar a conocer la verdad del Evangelio arriesgando la vida en ello. Y, en segundo lugar, la madre Ágreda había intervenido subrayando su condición de gran isla americana aún no ganada por los españoles, distinguiendo así su localización de la de aquellos territorios que la exploración del siglo anterior había asignado a los lugares de la fábula en cuestión como Cíbola y Quivira. Pero cuál fuera esa isla no queda claro en su *Tratado de la mapa*. Aunque alguna pista nos ofrece la comparación de su testimonio del *Tratado* y el de la nota de una de las cartas con que envió los cuadernos en los que anotara sus visiones americanas a sus hermanos franciscanos en 1631. Dice en esta carta:

³⁵ Y del lulístico en el que se ha querido enmarcar la misión juniperiana. Es la tesis de los citados Font, Cassayes y Ramis, y, siguiéndolos, John Dagenais (“A Lullist in the New World: Junípero Serra” [en Amy M. Austin y Mark D. Johnston eds., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Brill, 2018], pp. 533-52), que aflan dicho perfil lulístico desde un conocimiento innegable para determinar su militancia en esa escuela contra la que también se pronuncia, como se ha señalado.

³⁶ Para la cátedra en el Colegio de santa Cruz de Querétaro, ver Nogar (Junípero Serra’s..., p. 74).

³⁷ “Insistiendo” puesto que en este esfuerzo desmitificador le había precedido (quizá inspirándola) el relato de Francisco López de Gómara (*La Historia General de las Indias*, Amberes, Iuan Bellerio, 1554, ff. 272v-274r).

...es lo que me ha sucedido en las Provincias del Nuevo Mexico, Quivira y Jumanas, y otras Naciones, aunque no fueron ellos los primeros Reynos donde fui llevada por la voluntad de Dios y por mano y asistencia de sus Angeles fui llevada, donde me sucedio, vi è hize todo lo que al Padre he dicho, y otras cosas que por ser muchas no es posible referirlas para alumbrar en nuestra Santa Fe Catholica todas aquellas Naciones; y los primeros do[n]de fui creo estan al Oriente, y se ha de caminar a él para ir a ellos desde el Reyno de Quivira; y llamo estos Reynos, respecto de nuestros terminos de hablar, Titlas, Chillescas y Caburcos, los quales no estan descubiertos, y para ir à ellos me parece ha de aver grandes dificultades por los muchos Reynos que ay antes de llegar a ellos, de gente muy velicosa, los quales no dejara[n] passar los Indios Christianos del Nuevo Mexico de quien ellos rezela[n] lo son; y mucho mas à los Religiosos de N. S. P. S. Francisco, porque el Demonio los tiene engañados, haziendoles creer que esta el veneno donde esta la triaca y que han de estar sujetos y esclavos siendo Christianos, consiendiendo su libertad y felicidad en esta vida³⁸.

En unos diez años, aquella isla ha desaparecido de sus letras. Es cierto que en estas “Razones”, como las llamaba su editor, el padre Benavides, sigue hablando de pueblos de difícil evangelización desconocidos por los españoles. Pero a ellos se puede llegar caminando, y hacerlo hacia el este de Quivira, es decir, según los mapas, hacia el interior del continente. Y las dificultades para su evangelización no parece residir en su rudeza, sino en los obstáculos militares que suponían los reinos interpuestos entre ellos y los de Jumanas y Quivira, punto desde el que debía partir la jornada. De hecho, no resulta difícil contemplar estos ignotos pueblos (Titlas, Chillescas, Carburcos), como aquellos que, evangelizados, servirían al plan propuesto al Rey el año anterior por el padre Benavides en su *Memorial*: poblar la costa del golfo de México y estabilizar la región hasta el golfo de California pasando por la capital para bien de la Monarquía y la Religión³⁹. Pero la desaparición de aquella isla en los papeles que mostraban el apoyo agrediano (y, así, divino) al proyecto expuesto por Benavides no implicaba la desaparición de aquella isla de sus visiones juveniles, que seguía esperando evangelización; y tenía un nombre en tiempos de sor María de Jesús y aun en los del fray Junípero: California.

La especie de California como isla, contra la peninsularidad afirmada por los primeros exploradores del territorio (De Alarcón 1540, Rodríguez Cabrillo 1542, reflejada en el *Novus Orbis* de Ortelius, de 1570, y en el *Atlas* de Joan Martínez de 1587), empezó a plantearla Juan de Fuca tras su expedición en busca del estrecho de Anián (1592) que supuestamente permitía pasar del Atlántico al Pacífico por

³⁸ Alonso de Benavides, *Tanto que se sacó de vna carta que el R. Padre Fr. Alonso de Benavides... el año de 1631*, México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1730, pp. 6-7.

³⁹ Alonso de Benavides, *Memorial que fray Iuan de Santander... presenta a la Magestad Catolica del Rey... hecho por el padre fray Alonso de Benavides...*, Madrid, Imprenta Real, 1630, pp. 96-106. Aquí da conocer el fenómeno de la bilocación de la de Ágreda y su papel en la conversión de los Jumanos.

el Norte. De ahí procede la imaginaria California insular que plasmó Mercator en el Polo norte de su *Septentrionalium Terrarum Descriptio* (Amsterdam, 1595), “regio sola fama Hispanis nota”. Pero sería tras la segunda expedición de Sebastián Vizcaíno (1602) cuando esa idea insular de California se uniera a su geografía aproximada, corroborada por la expedición del capitán Cardona (1615), a quien acompañaban dos frailes franciscanos⁴⁰. Para corresponder a un inglés y a un holandés la difusión de la especie: el matemático Henry Briggs publica por vez primera la tesis de la isla California (*A Treatise... of the Northest Passage to the South Sea...*, Londres, 1622), a la que dará forma ese mismo año la portada de la traducción latina (*Novus Orbis sive Descriptio Indiae Occidentalis*, Amsterdam, 1622) del volumen introductorio de las *Décadas* de Antonio de Herrera, la *Descripción de las Indias Occidentales* (1601, donde no se consideraba isla a California). Sor María de Jesús, al situar su anónima isla en “Ártico y Antártico”, se haría eco alrededor de esta región que representaba como en el memorial de Benavides de 1630, que refiriéndose a la costa de Quivira dirá ambiguamente: “...y aunque llamamos a esta la mar del Sur, es la de la [¿isla, península?] California, que del Sur al Norte atraviesa hasta salir al estrecho de Anian”⁴¹.

Cuando el de Petra marchó a Indias en 1748 bien podía llevar en mente, pues, la isla California como ideal destino agrediano para su evangélico martirio. Hacía demasiado poco que los jesuitas, gracias a las exploraciones de los padres Kino, Ugarte y Consag (1698-1746), habían conseguido que la verdad física de la peninsularidad de California se impusiera en la administración de los reinos (1744-1747)⁴², como para pensar que ese conocimiento, todavía sin un reflejo unánime en la cartografía de la época, hubiera llegado al común. Sería en el Colegio de San Fernando, al día de toda noticia de utilidad para sus misioneros (y más si, como esta, revestía ya carácter oficial) donde fray Junípero se pondría al día a su llegada, en 1750, como demuestra ya la primera epístola suya como Presidente de las misiones californianas por venir (1768), dirigida al Virrey De Croix, donde no duda en hablar de California como “península”⁴³. E implicó re-calibrar la tesis agrediana.

⁴⁰ Nicolás Cardona (“Memorial del capitán Nicolás Cardona al Rey, sobre sus descubrimientos y servicios en la California” [en Luis Torres de Mendoza ed., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Tomo IX, Madrid, Imprenta de Frías, 1898], p. 52-53), asegura que la isla tenía “más de 600 leguas”. Su envío a Madrid data de 1634.

⁴¹ Benavides, *Memorial...*, p. 106.

⁴² Despacho de 13 de Noviembre de 1744 enviado al Gobernador de Nueva España, Pedro Cebrián, incorporado a la Cédula de 4 de diciembre de 1747 dirigida a su sucesor, Juan Francisco de Güemes. Los publicó A.M. Burriel al editar la obra que mandó desde las misiones su hermano de hábito Miguel Venegas (*Noticia de la California y su Conquista Temporal y Espiritual*, Tomo II, Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1757, pp. 506-7).

⁴³ Junípero Serra, *Escritos*, Salustiano Vicedo ed., Petra, s.e., 1984, vol. 1, p. 151.

En 1776, los franciscanos del Colegio de San Fernando enviaron un Memorial a Carlos III para apaciguar la inquietud de su Administración sobre los progresos en la defensa y evangelización de la Alta California y en la búsqueda del supuesto paso del Noroeste entre Pacífico y Atlántico. A lo primero, que tenía en su punto de mira la contención de las incursiones rusas, respondieron esgrimiendo las misiones que habían ido fundando entre la de San Diego (1769) y san Carlos (Monterrey, 1770). De lo segundo, que miraba a la carrera contra ingleses y holandeses por encontrar el estrecho de Anián, sólo pueden ofrecer las esperanzas fundadas en las descripciones de diversos entrantes de agua que recogen los diarios de los frailes que fray Junípero, como Presidente de las misiones, había mandado para acompañar las expediciones militares (los padres Campa, Santa María, Palou y Crespi): “con fe humana” decían confiar en la palabra de sor María de Jesús, que afirmaba la existencia de aquella Quivira adyacente a dicho paso según los papeles hechos públicos por el padre Benavides.

Pero los padres del Colegio de san Fernando, al acicatear el interés de aquella Administración por la exploración de la zona, superponían un paradigma geográfico, aquel al que pertenecía la Quivira del siglo pasado en las letras del padre Benavides y sor María de Jesús (que ya era una realización desmitificadora del mito), a otro paradigma determinado por otras preocupaciones ajenas e impuestas por la competencia internacional (la búsqueda del pasaje del Norte) que ya no dependía de la insularidad de California —ya descartada—, sino de la existencia de un mar interior, el Mar del Oeste, donde Quivira podía volver a ser la dorada ciudad portuaria escondida a la que se llegaría de localizar el estrecho de Anián, que dejaría al norte una enorme isla separada del resto del continente. Este es paradigma que representan sus alusiones al mapa de “París de 1766” y a “Monsier Buache”⁴⁴.

California dejaba de pertenecer al horizonte de la misión agrediana, pero no por eso ésta y la esperanza de encontrar aquella isla quedaban necesariamente abortadas del horizonte espiritual de fray Junípero. Éste, dirigiéndose en 1773 a su sobrino Miquel, también franciscano, mostrándonos la familiaridad que se tenía entonces con los mapas, le indica que había elegido como sede de las misiones la más al norte de todas ellas, en la frontera de lo conocido, san Carlos⁴⁵. Desde allí podía recibir

⁴⁴ Carlos Contreras, “Manifiesto que el Decreto de este Apostólico Colegio hizo al Rey en 26 de febrero de 1776. Sobre los nuevos descubrimientos en la Alta California”, en *Revista de Historia de América*, 130 (2002), pp. 194-5. Philippe Buache (*Considerations géographiques et physiques sur les nouvelles découvertes au nord de la Grande mer*, París, 1753) publica el primer mapa de aquel mar del Oeste como paso interior hacia el Atlántico desde el Pacífico, que deja al norte una enorme isla que llama “la Fusang de los chinos”. En él se basa el que cita el informe de los franciscanos debido a L. C. Desnos (*L’Amérique Méridionale et Septentrionale. Dressée sur les Nouvelles Découvertes et dernières Relations des meilleurs Navigateurs de ce temps Conformément aux Observations Astronomiques*, París, 1766).

⁴⁵ Serra, *Escritos...*, 2: p. 146.

las primeras noticias sobre el avance de las exploraciones y allí residiría hasta el final de sus días, a las puertas de la ideal frontera que le separaba de su viejo sueño. Un hombre de frontera para una tierra de frontera. Moriría el mismo día en que había partido de su tierra natal, un día de san Agustín, esencial para comprender el norte agrediano de su impulso vital, la tendencia a la que respondían sus lecciones escotistas y cómo se articulaban con su comprensión de la misión. Y por el camino había dejado bendecidos por su mano tantos asentamientos (seis misiones, San Fernando de Velicatá y San Diego en 1769, San Carlos en 1770, San Antonio de Padua en 1771, San Luis Obispo en 1772, San Buenaventura en 1782 y el presidio de Santa Bárbara en 1782) como ciudades se perfilaban en el sueño de aquella monja de clausura que había ido a buscar confiado en su palabra.

5. Conclusión: El ocaso de la estrella agrediana en los papeles de fray Junípero

Contemplado desde las fuentes filosóficas hasta ahora inéditas en las que emergen los mimbres con los que tejió su impulso, cabe constatar que el camino físico hacia el norte geográfico constituyó para fray Junípero también un camino espiritual hacia su realización como fraile, hacia la dureza prometida por la de Ágreda en el esfuerzo martirial por dar a conocer, de palabra y obra, el Evangelio entre los más alejados del mismo. Eldorado de sor María de Jesús no era una ciudad que prometiese un tesoro material, sino espiritual: el de evangelizar a las gentes más alejadas de Dios, incapaces de conocerse hombres, o donde sólo eran capaces de eso unos pocos, soberbios como demonios; en términos agustinianos (*La Ciudad de Dios* X,6), la “ciudad por redimir”, donde consumir el sacrificio a que estaba llamado como sacerdote imitador de Cristo. Lo que entroncaba la empresa de fray Junípero con la dimensión poética de los conquistadores que le precedieron, hace tanto subrayada⁴⁶; de hecho, su inspiración femenina (invirtiendo, tras superar la barrera temporal que los separaba, los papeles que la relación entre confesores y dirigidas —nunca completamente unidireccional- había hecho distintiva de la vanguardia espiritual del catolicismo de la primera modernidad⁴⁷) viene a realzar su sesgo quijotesco, que no se entendería sin las crónicas de Indias⁴⁸ ni sus progresivas concreciones cartográficas.

⁴⁶ El trabajo seminal sobre esta poética caballescica de la conquista es, sin duda, el de Clementina Díaz (“Baja California en el mito”, en *Historia Mexicana* 2, no. 1 (1952)), en polémica con Álvaro del Portillo (*Descubrimientos y exploraciones en las costas de California*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947).

⁴⁷ Ronnie Po-Chia Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Nueva York, Cambridge UP, 2005, p. 40-1.

⁴⁸ Cf. Diana de Armas, “Cervantes y «la Materia de América»”, *Letras* 29-30 (1994), con el *Persiles* como punto de retorno mítico de aquellas crónicas, que casi se palpa en las visiones agredianas de apenas un lustro después.

El valor que las lecciones escolares de fray Junípero tienen para comprender ese impulso no es menor, como se ha visto. En ellas, por un lado, su autor evidencia, frente a sus maestros, su devoción agrediana, para rastrear a través de ella la estación de término que había fijado para su futuro viaje. Y, por otro, nos invitan a contemplar a un teólogo dieciochesco que prolongaba con rigor la tradición sobre la que se había construido la empresa civilizatoria y evangelizadora de la que se sentía heredero, de la que escogía los materiales más afines para alcanzar su objetivo (que calibra con la sensibilidad del Agustino para la evangelización de los paganos desde materiales paganos).

Pero, además, su caso también nos permite contrastar hasta qué punto su cosmovisión era realmente opuesta y menos científica que las de sus contemporáneos foráneos. En las clases de fray Junípero, los ángeles —en sustitución de las *ousiai akinétoi* de Aristóteles— aún impulsaban los astros en su recorrido por el cielo⁴⁹ como lo habían hecho en la teología medieval y en la física hasta tiempos de Copérnico y, en el siglo anterior a fray Junípero, Kepler, aunque en estos últimos sus órbitas no giraran alrededor de la tierra⁵⁰. La opción del franciscano, sin embargo, no dejaba de ser teopolítica, como lo era el sostenimiento continental del paradigma cartesiano de los vórtices frente al newtoniano que regía en Gran Bretaña. Sería en torno a los años en los que impartió estas clases en el convento palmesano (1737-1740), a raíz de la confirmación de las tesis newtonianas sobre la forma de la Tierra por la expedición geodésica franco-española, cuando el modelo newtoniano terminaría por aceptarse en el continente (a partir, pues, de 1740). Coyuntura en la que resulta significativo que estas lecciones nos ofrezcan los datos sobre las dimensiones de la Tierra (que se remontaban al siglo anterior) y que propusieran como alternativa a los mismos los que provenían de la cosmología especulativo-profética agrediana: el teólogo se mostraba así abierto a la investigación científica en curso a la vez que confiado en el alcance del don de la profecía de la monja, cuya exactitud (para gloria patria) debería confirmar aquella investigación (en lo que no desentonaba con el marco mental que décadas atrás representó la correspondencia entre Newton y Burnet para conciliar la especulación teológica y la física sobre el mundo⁵¹).

La luz de la obra de la de Ágreda, sin embargo, se apagará en los escritos de fray Junípero a finales de 1775, coincidiendo con el asesinato del primer fraile en tierras

⁴⁹ Ms. 68900, *De Celo*, f. 306v. Isabel Méndez Lloret, “La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica XII*: teología cósmica y motores inmóviles”, en *Dáimon. Revista de Filosofía* 6 (1993).

⁵⁰ Edward Grant, *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, UP, 1994, pp. 502-3, 527, 541-5. Fray Junípero seguía uno de los modelos cosmológicos que, hasta finales del XVII había en liza (siete identificó Henry Butterfield, *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 2019, p. 81).

⁵¹ Cándido. García Cruz, “Ideas cosmológicas de Isaac Newton en relación con la *Telluris Theoria Sacra* (1680-1) de Thomas Burnet”, *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XX, nº1110 (2015).

californianas, el padre Luis Jaime, y de dos trabajadores de la misión de San Diego al ser arrasada por los indios. Mientras que esa misma estrella renovaba su intensidad entre los padres del Colegio de san Fernando en el ya mencionado *Manifiesto* de 1776. ¿Casualidad? Su desaparición en los escritos de fray Junípero podría deberse a que aquel hecho mostraba la cercanía del martirio que había buscado siguiendo a la concepcionista. Sin embargo, el Presidente no dejó de pedir nuevas misiones ante el continuo descontento de sus hermanos de hábito. Desde un primer momento, estos, hasta Rafael Verger, desconfiaron de su celo y, en general, de la empresa de las misiones californianas⁵². Aun los que lo admiraban como santo, no dejaban de considerarlo molesto, “pesado” por aquellas insistentes peticiones⁵³. No, fray Junípero no había encontrado todavía el lugar de la realización de la empresa de la de Ágreda, pero la frecuente invocación de su nombre parecía haber dejado por el camino el alma que evocaba e impregnaba la obra que fue a acometer bajo su inspiración; así que, como don Alonso Quijano antes de exhalar su último suspiro, decide callar el nombre ultrajado de su amada. Y es que el mundo en el que aquel enamoramiento había tenido sentido estaba cambiando: en el *Manifiesto*, el nombre de la monja era reclamo para las aspiraciones estratégicas y materiales del maltrecho gobierno de la nación, dándole a este una Quivira por otra junto con una promesa de hegemonía. Puede que sus hermanos le compraran así tiempo y quizá un mejor apoyo militar, pero ¿a cambio de qué? Él, sobre el terreno, temía que en san Diego cometieran el mismo error que en sus tiempos de misionero en tierras mexicanas, cuando se frustró su envío a la misión de san Sabá (marzo de 1758), que se abandonó tras su destrucción a manos de los nativos y la posterior represalia militar. Las autoridades civiles y eclesiásticas parecían haber olvidado el fin por el que estaban allí; y así se lo hace saber al virrey Bucareli cuando le pide la reconstrucción de las misiones destruidas, san Diego y Capistrano, y que fuera en ellas, y no en presidios a leguas de distancia como entonces, donde residieran los destacamentos militares para proteger a los frailes y mostrar así, incluso espacialmente, el signo de aquella conquista:

Señor Excelentísimo: una de las principales cosas que pedí al Ilustrísimo Visitador General en el principio de estas conquistas fue que si los indios, fuesen gentiles, fuesen christianos, me matavan, se les había de perdonar, y lo mismo pido a Vuestra Excelencia, y ha sido descuydo el no pedirlo más breve [...] Que, mientras el misionero vive, le guarden y escolten los soldados *como las niñas de los ojos de Dios* [cf. Sal 17,8] es muy justo y yo no desprecio para mí este favor; pero si ya le mataron, ¿qué vamos a buscar con campañas?

⁵² Desconfianza renovada en la persona del siguiente Guardián del Colegio de san Fernando, el padre Pangua y su discretorio, quienes apelarán a la obediencia para que fray Junípero rompiera la comunicación con el Virrey Bucareli y no pidiera nuevas fundaciones (Serra, *Escritos*, 3: pp. 182-96).

⁵³ Palou, *Relación...*, p. 309.

Dirán que escarmentarlos, para que no maten a otros. Yo digo que, para que no maten /a/ otros, guárdalos mejor de lo que hiziste con el difunto, y al matador déxale para que se salve, que es el fin de nuestra venida y el título que la justifica [...] y procúrese no su muerte, sino su vida eterna.⁵⁴

De lo contrario, se disponía de lo indisponible, de lo metapolítico (los justos títulos de la conquista que sigue esgrimiendo) como político (las justificaciones hegemónica y económica, que por mucho que se vistiesen de piedad y religión, pertenecían esencialmente a la colonización americana de las naciones que habían venido detrás⁵⁵, no a la española como hija de la Iglesia), siendo los indios, tanto gentiles como bautizados, súbditos, por lo que no podían caer en la categoría de enemigos públicos (es decir, en la de otros, radicalmente extraños, *hostes* o *polemios*), y relevándoles él de la posible acusación de enemigos privados (*inimici* o *ekhthroi*). De este modo, en apenas unas líneas, el viejo fraile ponía el original ante la copia en la que había devenido tantas veces en la realidad, al margen de las deformaciones de la propaganda antiespañola, cuya raíz —según sor María de Jesús—, las desviaciones de la recta doctrina que hacía perder a aquellos pueblos europeos el camino del cielo (y les conducían a convertir aquellos medios —la política, la economía— en fines sin conexión con el verdadero, el destino sobrenatural del hombre) también habían ido allí a combatir frailes y soldados en lo que podría concebirse como su primer “destino manifiesto”⁵⁶.

6. Referencias

a) Fuentes

Ágreda, María de Jesús de. *Tratado de la redondez de la tierra y de los abitadores de ella*, Biblioteca Nacional (BN), Madrid, ms. 9346.

Ágreda, María de Jesús de. *Trattado de la mapa y descripción brebe de los orbes celestiales y elementales...*, ms. BN 9346.

Ágreda, María de Jesús de. *Mystica Ciudad de Dios...*, Primera parte. Lisboa: Imprenta de Theotonio Dámaso de Mello, 1685.

Agustín. *La Ciudad de Dios*, editado por José Morán. Madrid: BAC, 1958.

⁵⁴ Carta de 15/XII/1775. Serra, *Escritos...*, 3: p. 170.

⁵⁵ Cf., v. gr., Edward Waterhouse, *A declaration of the State of the Colony and Affaires in Virginia...*, Londres, G. Eld for Robert Mylbourne, 1622.

⁵⁶ Según la madre Ágreda (*Mystica...*, p. 100), las conversiones en América terminarían por levantar la admiración en tierras europeas para repercutir en la conversión de los herejes.

Benavides, Alonso de. *Memorial que fray Iuan de Santander... presenta a la Magestad Catolica del Rey... hecho por el padre fray Alonso de Benauides...* Madrid: Imprenta Real, 1630.

Benavides, Alonso de. *Tanto que se sacó de vna carta que el R. Padre Fr. Alonso de Benavides... embió a los religiosos de la Santa Custodia de la Conversion de san Pablo... desde Madrid, el año de 1631.* México: Joseph Bernardo de Hogal, 1730.

Cardona, Nicolás. “Memorial del capitán Nicolás Cardona al Rey, sobre sus descubrimientos y servicios en la California”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Tomo IX, editado por Luis Torres de Mendoza, 42-57. Madrid: Imprenta de Frías, 1868.

Castayó, Bernardino. *Tractatus Breuissimus De Elementis*, Biblioteca Pública del Estado “Can Sales”, Palma de Mallorca, Ms. 882.

Duns Escoto, Juan. *Opera Omnia*, T. XX, editado por Lucas Wadding. París: L. Vivès, 1894.

Frassen, Claude. *Tertia et Quarta Pars Philosophiae Academicae quam ex Selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti Rationibus ac Sententiis...* París: Edmundo Couterot, 1668.

López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Amberes: Iuan Bello, 1554.

Lorte y Escartín, Jerónimo. *Mappula Scotica et Augustiniana Subtilis...* Zaragoza: Haeredes Didaci Dorner, 1694.

Medina, Bartolomé de. *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*. Venecia: Petrum Dehuchinum, 1580.

Meurisse, Martin. *Clara totius physiologiae synopsis*. París: Jean Messager, 1615.

Palou, Francisco. *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra*. México: Imprenta de don Felipe de Zúñiga, 1787.

Serra, Junípero. *Compendium Scoticum elaboratum tamquam ab auctore à Patre Fratrem Junípero Serra, et tamquam ab scriptore à Francisco Noguera studente in conventu Seraphici Patris Nostri Sancti Francisci de Assisio*, Biblioteca del Oratorio de San Felipe Neri, Palma de Mallorca, Ms. 68900.

Serra, Junípero. *Escritos*, editado por Salustiano Vicedo. Petra: s.e., 1984, 5 vols.

Venegas, Miguel, *Noticia de la California y su Conquista Temporal y Espiritual*, II. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1757.

Waterhouse, Edward, *A declaration of the State of the Colony and Affaires in Virginia...* Londres: G Eld for Robert Mylbourne, 1622.

b) Bibliografía

Armas, Diana de. “Cervantes y «la Materia de América»”, *Letras* 29-30 (1994): 21-38.

Boadas, Agustí. “Joan Duns Escot i els escotistes catalans”. *Enrahonar*, 42 (2009): 47-63. <<https://ddd.uab.cat/record/34510/>> [Última consulta, 23 de septiembre de 2024].

Butterfield, Herbert. *Los orígenes de la ciencia moderna*. Madrid: Taurus, 2019 [1981].

Cassayes-Roig, Albert y Rafael Ramis-Barceló “Fray Junípero Serra y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca”. *Archivum Franciscanum Historicum* 107, nº 3-4 (2014): 440-451.

Contreras, Carlos. “Manifiesto que el Decreto de este Apostólico Colegio hizo al Rey en 26 de febrero de 1776. Sobre los nuevos descubrimientos en la Alta California”, *Revista de Historia de América*, 130 (2002): 184-211. DOI:10.2307/20140084

Dagenais, John. “A Lullist in the New World: Junípero Serra”. En *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, editado por Amy M. Austin y Mark D. Johnston, 533-552. Leiden: Brill, 2018.

Díaz, Clementina. “Baja California en el mito”. *Historia Mexicana* 2, no. 1 (1952): 23-45.

Ferrús, Beatriz. “Estudio preliminar”. En Sor María de Ágreda, *Tratado de la redondez de la tierra*, editado por Judith Farré, 17-60. Chapel Hill: North Carolina UP, 2023.

Font, Bartolomé, *El apóstol de California. Sus albores*. Palma: Conselleria de Cultura, 1989.

García, Cándido. “Ideas cosmológicas de Isaac Newton en relación con la *Telluris Theoria Sacra* (1680-1681) de Thomas Burnet”. *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XX, nº 1110 (2015). <<https://www.ub.edu/geocrit/b3w-1110.htm>> [Última consulta, 23 de septiembre de 2024].

Gómez, Juan Manuel. “Scholastics and novatores”. En *A Companion to the Spanish Scholastics*, editado por Harald. E. Graun, Erik de Bom y Paolo Astorri, 559-84 Leiden: Brill, 2022.

González, Cruz. “¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto”. *Anuario Filosófico* 47, no.1 (2014): 77-102. <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/36177>> [Última consulta, 23 de septiembre de 2024].

Grant, Edward. *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*. Cambridge: UP, 1994.

Kennard, Mitchell J., *John Duns Scotus on Grace and the Trinitarian Missions*. Leiden: Brill, 2022.

Méndez, Isabel. “La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica XII*: teología cósmica y motores inmóviles”. *Dáimon. Revista de Filosofía* 6 (1993): 23-40.

<<https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/149286>> [Última consulta, 23 de septiembre de 2024].

Nogar, Anna. “Junípero Serra’s Mission Muse: Sor María de Jesús de Ágreda and her Writings”. En *The Worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*, editado por Steven W. Hackel, 69-86. Oakland: University of California Press, 2018.

Po-Chia Hsia, Ronnie. *The world of Catholic renewal, 1540-1770*. Nueva York: Cambridge UP, 2005.

Portillo, Álvaro del. *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947.

Ramis, Rafael. “Las cátedras escotistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)”. *Archivum Franciscanum Historicum* 108, no. 1/2 (2015): 301-17.

Sandos, James A. *Converting California: Indians and Franciscans in the Missions*. New Haven: Yale UP, 2004.

Trinka, Charles E. *The Poet as Philosopher. Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*. New Haven: Yale UP, 1979.

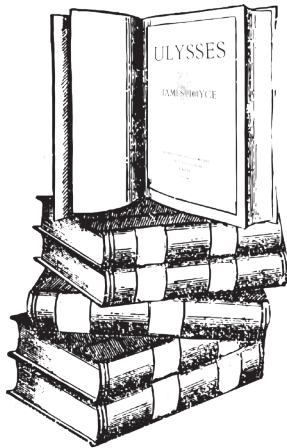
Trinka, Charles E. *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanistic Thought*. New Haven: Yale UP, 1995 [1970], 2 vols.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.100>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 525-548

Reseñas

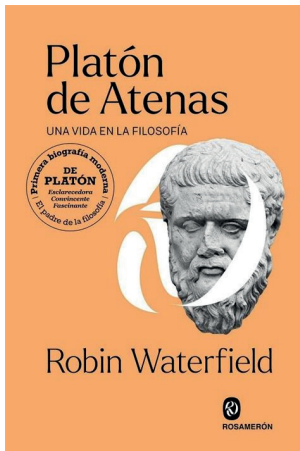
Books Reviews



Platón de Atenas. Una vida en la filosofía

WATERFIELD, ROBIN,

Barcelona, Rosamerón, 2024, 384 páginas.
Traducción. Vicente Campos González.



Robin Waterfield lleva casi medio siglo dedicado a Platón: leyéndolo, solo y con estudiantes, traduciéndolo, reflexionando sobre su obra y, por el libro que ha escrito, también sobre su vida. A pesar de todo esto, escribir una biografía de Platón sin que hubiera sido descubierto ningún material nuevo sobre su vida y mientras continúa el debate sobre la autenticidad de algunos diálogos y cartas era un reto gigantesco y sobre eso versan las primeras palabras del prefacio.

Sin embargo, Waterfield eligió una estrategia platónica y salió airoso: si bien las cuestiones que escapan a nuestro conocimiento, ¿cómo llegó a ser el cosmos?, ¿sobrevive el alma a la muerte del cuerpo?, impiden tejer un discurso verdadero, no son óbice para uno verosímil (*eikós*), sea mito o lógos, porque nada es ajeno a la filosofía. Esto ha hecho Waterfield: escribir una biografía verosímil, análoga a la verdad, lo máximo a lo que de momento podemos aspirar. *Platón de Atenas* es el fruto de cruzar los diálogos platónicos y las cartas con la doxografía, la historia, la geografía, la literatura y el pensamiento filo-

sófico y científico de la Antigüedad clásica. En este sentido, el valor de esta obra no estriba solo en su valor de verdad, sino también y sobre todo en su labor deductiva y argumentativa. Waterfield ha mostrado que el *making-off* no es exclusivo de lo audiovisual y que también es fructífero para los estudios clásicos, que el cómo-se-hizo añade valor a la obra que presenta. En su ejercicio de razonamiento, Waterfield destruye ídolos y disuelve lugares comunes como solo podría hacer alguien que conoce amplia y profundamente la filosofía platónica y la antigua cultura greco-latina.

Además de conocimiento, valentía y serenidad, Waterfield posee otras tres cualidades para escribir un buen libro: la primera, el estilo (“En el tercer cuarto del siglo V”; o “en el siglo V, los jóvenes atenienses de buena familia se postraban a los pies de los visitantes extranjeros, los sofistas; en el siglo IV, los extranjeros se postraban a los pies de los atenienses”. La segunda, el humor (“Aunque tampoco se trata de que Platón fuera un mero portavoz de Sócrates. Ningún escritor de genio es un loro... pero, si los biógrafos antiguos no yerran ¡sí podría ser un cisne!”; o “El vegetarianismo era una consecuencia lógica de la creencia en la reencarnación: nadie quiere correr el riesgo de comerse a su abuela reencarnada”. Y la tercera, una perspectiva propia, no porque invente una lectura platónica inimaginable, sino por aquello que destaca como lo más importante: “El mensaje transmitido por la caracterización de Calicles y otros es que la verdad no es alcanzable a no ser que acabemos con las limitaciones de nuestras personalidades”; “...como era habitual en el caso de Platón, la reforma de la personalidad es lo primero. El progreso es imposible a no ser que se haya renovado el punto de partida moral”; “Los miembros de la Academia comprendieron que la reforma del carácter era el fundamento de todo lo que seguía. Sin ella nadie podía convertirse en un filósofo digno de ese nombre y nadie podía presumir de desempeñar un papel político en el mundo real. Porque no sabrían cómo reconocer el Bien, y no se comportarían como modelos para otros miembros de sus comunidades”. En la interpretación que hace Waterfield de la filosofía platónica, la forja del carácter es anterior a y más importante que la doctrina, lo que lo incluye en la tradición hermenéutica de Pierre Hadot y Michel Foucault: llegar a estar en condiciones de saber requiere de lo que se ha llamado ejercicios espirituales. La perspectiva de Waterfield se revela también en su caracterización de Platón como el hombre que “dramatizaba argumentos” y “alguien que escribía por el puro goce de hacerlo”, y de la vida filosófica como aquella “incompatible con el egoísmo” e inconmensurable con una forma de vida ordinaria.

El capítulo 5, que puede leerse como una recreación de la actividad de la Academia como el primer *think tank* de la historia es, seguramente, el que interesaría a un mayor número de personas ajenas a la filosofía (si lo leyeran), porque muestra la conversión de una escuela filosófica en una institución a la que se consultaba desde

los gobiernos y constituciones solares de la antigüedad mediterránea, porque “el conocimiento no era un fin en sí mismo, sino que había que darle un uso”. Aunque el filósofo gobernante de la *República* no llegó, la propuesta de que la filosofía alimente la política, sí. La filosofía no fue el poder visible, sino el poder en la sombra.

Casi tan iluminadora como la luz del Mediterráneo es la relación que Waterfield visibiliza entre tres hechos: que Platón creara la figura del escolarca para que hubiera una continuidad que comenzó con la sucesión de Espeusipo y Jenócrates, que la Academia sobreviviera un milenio y que su finalidad no fuera la perpetuación de la ortodoxia y la doctrina, sino la forja de un carácter capaz de gobernarse y gobernar.

Para terminar de mostrar cómo de importante y duradera fue la influencia del fundador de la Academia en la historia de la filosofía, Waterfield cierra el capítulo 6 con esta imagen: “La producción de Platón en los diálogos intermedios es el equivalente a un avión despegando del suelo solo doscientos años después de la invención de la cometa”.

Si alguien sigue pensando que una biografía verosímil no tiene ninguna utilidad, puede comparar los abundantes y jugosos resultados del ejercicio de pensamiento de Robin Waterfield con los de la lectura de los papiros de Herculano mediante lo que llaman IA: lo que hemos ganado en cuanto al conocimiento de la ubicación de la tumba de Platón es solo un poco de exactitud respecto de lo que ya escribieron hace siglos Filodemo en su *Index Academicorum*, Pausanias en su *Descripción de Grecia* y Diógenes Laercio.

Waterfield parece responder tanto al deseo que expresa Sócrates al comienzo del *Timeo* de ver moverse la ciudad delineada en la *República*, en este caso no con la ciudad, sino con el hombre y su escuela, cuanto a la dificultad advertida por la poeta Mary Oliver a la hora de escribir biografías, tan llenas de fechas, lugares y títulos y tan necesitadas de lo cotidiano e inédito.

A los méritos de la obra de Waterfield se añaden unos apéndices muy completos con mapas, notas, fuentes, ordenación de los diálogos, cronología, lecturas recomendadas por temas, una bibliografía como para escribir otro libro...

Platón de Atenas. Una vida en la filosofía se publicó en febrero de 2024 y en marzo ya había salido la segunda edición. Ojalá para la tercera la editorial Rosamerón corrija las escasas erratas. Seguro que lo harán, su gusto por el detalle es evidente al final de cada capítulo, rematados por el sugerente logo de la editorial.

Henar Lanza González
ORCID: 0000-0002-2298-3445

Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural

DELIA MANZANERO

Madrid, Tecnos, 2023; 228 págs.



Al tiempo que ensayo filosófico-político que explora un programa cívico, inspirado en lo más valioso de la tradición europea, *Laberintos de Europa* es también, y quizá incluso más, expresión de un compromiso inequívoco con la consecución de un ideal. Tan es así que se diría que la elucidación teórica, sin duda sustanciosa, se halla al servicio de una voluntad de intervención en la maltrecha situación de nuestro continente y, por extensión, de la humanidad toda. El libro, por su contenido doctrinal pero ante todo por la tonalidad de su escritura, transmite un innegociable *voluntarismo*. Da muestras de una notable capacidad para el diagnóstico epocal, pero promueve aún con mayor empeño una terapia para nuestros males. Ca-

bría resumirla en el lema ¡Más Europa!, aunque depurado de cualquier tentación eurocéntrica. De hecho, su vocación cosmopolita, universalista, sería, en la lectura de Manzanero, elemento nuclear del proyecto civilizatorio que llamamos Europa. Se constata que estamos *en* el laberinto, pero también se propone un hilo que permita salir *de* él. Algo ya sugerido por el subtítulo de la obra: *Mito, tragedia y realidad cultural*.

¿Por qué recurrir al *mito* para dar cuenta del *presente* europeo? Manzanero propone una hermenéutica del mito donde coexisten, en acentuada tensión, dos postulados. Por un lado, la convicción de que esos relatos fundacionales contienen claves imprescindibles para nuestra autognosis, pues «saben algo de nosotros que nosotros mismos no sabemos» (p. 11). Al trabajo reflexivo se encomendaría, pues, sondar la sustancia del relato mítico para que emerja su intrínseca verdad, proceder filosófico ampliamente ejercitado en la tradición, desde los estoicos a Schelling o Eliade. Pero junto a ese vector de exégesis *conservadora*, si no nostálgica, opera otro, de signo contrario, que, sospechando una mendacidad inherente a la palabra mítica, afronta la necesidad de someterla a análisis crítico. En Manzanero, la interpretación del legado mítico está hecha, a la par, de homenaje y crítica. Revisita mitos venerables para que emerja el potencial semántico velado por su literalidad, incluso subyugado por esta; lo perseguido es lo no-dicho del *logos* mítico. *Desde* el mito y *contra* él: tal es la apuesta. Se resuelve en el imperativo de «modelar o desplegar una nueva mitología, *una hermosa mentira útil*» (p. 46), apta para diseñar un orden social justo.

El escenario elegido es el Laberinto cretense. Teseo encarnaría, en efecto, al actual ciudadano europeo: sonámbulo o al borde de la ceguera, recorre desorientado las vías de un laberinto-mundo. En cuanto a Ariadna, sería alegoría del pensamiento: a la filosofía moral se encomienda la faena de dar expresión a aquellos principios o valores en función de los cuales humanizar un mundo herido. Tal sería, a primera vista, el papel del proyecto europeo como antídoto contra los males del presente, en los que el texto incide una y otra vez: el desafío ecológico; la pandemia hace poco superada, pero acaso premonitoria de catástrofes futuras; el irresistible ascenso de los neo-fascismos, con su cohorte de intolerancia y xenofobia; el creciente déficit de contenidos humanísticos en los programas educativos...

Esa lectura, sin embargo, puede conducir a perpetuar, aun aparentando lo contrario, el daño que se pretende erradicar. Que la crítica se invalide a sí misma si renuncia a la auto-crítica se constituye en axioma esencial. De reiterarse el paradigma épico del héroe, Teseo, que da muerte al monstruo execrable, el Minotauro, se legitimaría el imaginario violento omnipresente en la mentalidad mítica que tanto daño ha causado en la historia. Autocomplaciente y narcisista (o sea, innegociablemente eurocéntrica), esa lectura equivaldría a blanquear la barbarie acontecida, en el pasado colonial y en nuestro presente xenófobo.

De ahí la firmeza con que la autora activa el segundo de sus postulados, llamado a develar la violencia social naturalizada por ideologías infames. Contra-lectura, pues, del mito cretense. Inspirándose en Cortázar y Borges, Manzanero explora una versión alternativa del Minotauro, ya no engendro abominable sino más bien figura de una alteridad denostada por quienes ostentan el dominio. El Minotauro

es el *Otro* que, por poner en entredicho la dogmática etnocéntrica, es objeto de persecución o exclusión... si no de devastación genocida. Manzanero imagina un diálogo entre Teseo y el Minotauro que permite al primero un doble descubrimiento: dentro de sí, la monstruosidad que sus temores proyectaron sobre una entidad demonizada, sobre un chivo expiatorio; en este, la humanidad de un hijo repudiado y encerrado («del toro que es un hombre», como proclama un verso de *Laberinto*, poema borgiano).

Así las cosas, el laberinto de Creta materializaría una voluntad opresora, carcelaria, donde nos es dado reconocer el rostro menos amable de la historia europea. Otro padre y otro hijo, Dédalo e Ícaro, serían su figuración mitológica. El primero, artífice del presidio, acabará siendo víctima de su propia creación, confirmando la ley trágica: el héroe deviene hacedor de su propia desdicha. Algo igualmente presente en su hijo, Ícaro, quien incurre en la *hybris* del endiosamiento y la omnipotencia, transformando un vuelo de pretensión liberadora en caída fatal a las aguas marinas. En ese doble fracaso lee Manzanero la pesadilla del hombre fáustico, del europeo depredador que explota a otros pueblos y asola el medio natural.

Habrà, pues, que extraer de semejante escenario de devastación, social y ecológica, la lección que la tragedia ática promulga: frente a exceso y desmesura, la prudencia que sabe identificar, y practicar, el *mesotes*, la sensatez, «el proyecto compartido de libertad, de progreso y de bienestar europeo» (p. 14). Pero tal cosa exige una reconversión del hombre europeo, materializada en la renuncia a seguir construyendo laberintos, o muros fronterizos, que deshumanizan tanto a quien excluye como a las multitudes excluidas, «víctimas esencialmente mudas» (p. 32).

Conclusión definitiva de la obra: solo una reforma educativa ambiciosa puede aproximarnos a ese objetivo. Sin por ello infravalorar la relevancia de los logros tecnocientíficos, se reivindica una pedagogía que maximice la presencia de contenidos artísticos y humanísticos, muy en particular filosóficos, en los programas de todos los niveles educativos. Subyace a esa propuesta una idea del proceso formativo que se aleja de postulados intelectualistas. No se trata únicamente de difundir información, conocimientos, sino de modelar las conciencias de suerte tal que se consoliden en ellas los valores imprescindibles para una convivencia social digna. Necesidad del incremento del saber, por supuesto, pero también, acaso ante todo, de una *educación sentimental* capaz de erradicar la cultura del odio y reemplazarla por otra de la solidaridad, del reconocimiento del otro, del cuidado del semejante. Tal es el ideario desde el que *Laberintos de Europa*, fiel a la experiencia del krausismo (capítulo esencial en la historia hispana de las ideas, al que la autora ha dedicado buena parte de su investigación), diseña una consolidación, renovada, de Europa como proyecto civilizatorio.

Lucidez intelectual y compromiso ético-político imponen reconocer la angustiosa, por laberíntica, condición del hombre contemporáneo, también en el contexto europeo. Pero la inteligencia no tiene por qué incurrir en el derrotismo de un pesimismo cultural ensimismado en el lamento estéril: «Que no nos engañen: seguimos a la intemperie dentro del laberinto, pero la decisión sigue siendo nuestra» (p. 131).

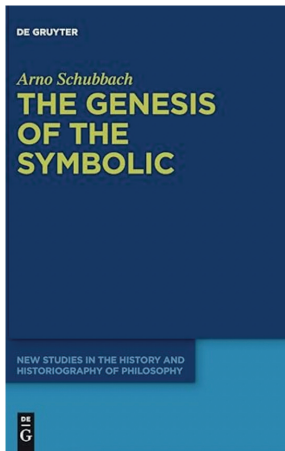
Alberto Sucasas

The Genesis of the Symbolic. On the Beginnings of Ernst Cassirer's Philosophy of Culture

ARNO SCHUBBACH

D.J. Hobbs (trad.).

Berlin/Boston: de Gruyter. 2022



El actual interés por la obra de Ernst Cassirer es ampliamente verificable en una larga serie de publicaciones que, podemos convenir, lleva ya casi una década ofreciendo estudios profundos y abordajes novedosos sobre la obra del filósofo. Indicar causas claras sobre este fenómeno parece un ejercicio vano, pero si se debe destacar que esta revitalización del pensamiento de Cassirer sigue muy de cerca el interés que el estudio de la cultura ha ganado en las ciencias humanas. A la vieja idea de la filosofía como la fuente de todas ciencias parece sobreponérsele el hecho de que hoy es el interés en otras ciencias las que motivan ciertas investigaciones en filosofía y el caso de Cassirer parece no ser diferente. Abundan

abordajes semióticos, historiográficos y políticos sobre la obra de Cassirer, tal como atestigua *New Studies in the History and Historiography of Philosophy* Vol. 2, texto de la misma serie del libro que voy a comentar a continuación. Esta suerte de empleo del pensamiento de Cassirer en áreas relacionadas a la cultura sugiere que es la filosofía una especie de instrumento que sirve como forma de entender mejor la

expresión de la experiencia humana. La usual pretensión de un purismo disciplinar parece acá plantearse como la duda sobre lo intrínsecamente filosófico que puede llegar a ser el actual interés por la obra de Cassirer hasta el punto de volver licito preguntar si acaso estos abordajes aportan a la discusión filosofía sobre su obra.

Arno Schubbach articula su texto teniendo en cuenta estas sospechas dirigidas a los actuales estudios sobre la obra de Cassirer. El autor nota como un excesivo foco en las preocupaciones de Cassirer por la cultura han opacado los aportes del autor a la filosofía, cuestión que su texto intenta remendar a través de una revisión de los fundamentos de la obra de Cassirer que destacan su fuerte filiación al contexto intelectual en el que sus obras son producidas. Schubbach destaca a Cassirer como un pensador atravesado por neokantismo de Marburg, pero también por una crisis de la filosofía que el autor identifica como asociada a la irrupción de las ciencias empíricas. Es el carácter fuertemente empírico de la obra de Cassirer el que motiva muchas de sus lecturas guiadas por la preocupación cultural, pero Schubbach sitúa esta particularidad como un recurso que viene a satisfacer el trasfondo filosófico de la obra de Cassirer.

La existencia de una motivación intrínsecamente filosófica en la obra de Cassirer es identificada por el autor a través de un argumento un tanto particular. Schubbach, tal como el título de su libro lo anuncia, emplea la noción de *génesis* para abordar la obra de Cassirer, pero el autor también reivindica la validez de su empleo para la especulación filosófica en general. La noción de *génesis* viene a articular una respuesta clara al problema disciplinar en la obra de Cassirer donde los argumentos filosóficos que sirven como base para el pensamiento del autor exhiben la naturaleza filosófica de sus escritos. En ese sentido, *The Genesis of the Symbolic* es una defensa filosófica a la obra de Cassirer que identifica las preocupaciones por la cultura como una forma de abordar problemas dejados por el idealismo. Sin embargo, esta defensa no es irrestricta ni purista. Muy por el contrario, Schubbach ofrece importantes reflexiones sobre el sentido de la interdisciplinariedad en filosofía que inician a propósito de la obra de Cassirer pero que tienen también una clara vocación hacia la reflexión sobre nuestro presente académico.

Siguiendo la huella de la *génesis* del pensamiento de Cassirer, Schubbach orienta su primer capítulo a la investigación de textos no publicados del autor. Es en estos donde la discusión disciplinar se vuelve más evidente desde que Schubbach señala lo perjudicial que ha sido la dominante lectura que concibe a estos textos germinales como un ejemplo de la futura filosofía de la cultura del autor. En su lugar, Schubbach propone una lectura que ahonda en los argumentos Kantianos que sustentan el desarrollo de una concepción donde el pensamiento porta al mundo (*world-bearing thought*) que sería la base del abordaje Cassireano a la cultura. Según

Schubbach, dicha concepción encontraría fundamentos en la *Critica a la facultad de juzgar* siendo esta de crucial importancia para el desarrollo del pensamiento de Cassirer. La fuerte base filosófica que Schubbach ilumina en los textos tempranos de Cassirer sirven como fundamento para una visión que sitúa al filósofo como un pensador claramente preocupado con la cultura y su abordaje empírico tan propio de su época. Pero, a su vez, esta atención por parte de Cassirer es determinada por el autor como puramente filosófica. Lo anterior acaba por caracterizar a un filósofo ocupado con un mundo complejo y multiforme para el cual es necesario aproximarse desde diversos ángulos, tales como el estudio cultura, lingüístico o histórico, sin esto conllevar una real preocupación por dichas disciplinas. Según Schubbach, aquella forma de concebir la filosofía es el fundamento de la obra de Cassirer y, curiosamente, no tuvo otros grandes adeptos durante el siglo XX, lo que convierte a Cassirer en un pensador singular cuyo abordaje exige la comprensión de esta particular orientación del ejercicio filosófico.

El carácter filosófico de la obra de Cassirer no descarta su validez en el estudio de la cultura, cuestión que el autor destaca al dedicar sus capítulos 2 y 3 a explicar por qué la filosofía de Cassirer se entrelaza con el estudio de la cultura y cómo es que hace esto. Para el estudioso de la obra de Cassirer, muy probablemente el capítulo 3 sea el de mayores réditos desde que el autor propone una interesante lectura sobre la influencia de Wilhem Wundt sobre el pensamiento de Cassirer. Esta influencia poco trabajada es también secundada por la ya conocida ligación de la *Filosofía de las formas simbólicas* con la influencia de Von Humboldt. El mapa de influencias tendidos por Schubbach explica la forma en que la filosofía de Cassirer ingresa en el campo de la cultura y cómo es que la especulación filosófica se relaciona con dicho campo de estudios. Lo anterior será sin duda de especial interés para investigaciones ocupadas tanto en filosofía de la cultura como en otros campos humanísticos.

The Genesis of the Symbolic es un estudio acabado y pormenorizado de la obra de Cassirer que, según el mismo autor, vio la luz solo después de casi 20 años desde su inicio. Además de presentar análisis lucidos sobre diferentes textos de la obra de Cassirer, uno de los puntos más fuertes del libro de Schubbach es su trabajo sobre la noción de *génesis* en filosofía, cuestión que se ve escenificada en el texto en el mismo hecho de que sea la *génesis* del pensamiento de Cassirer la que sirve como clave de lectura para su obra. Esta concepción de la obra de Cassirer abierta por la noción de *génesis* ilumina un abordaje a la interdisciplinaridad que se comprueba en la obra de Cassirer pero que el texto está siempre cerca de proponer como modelo programático para nuestro presente académico. En esta concepción, las disciplinas parecen formas en que la filosofía puede acercarse al mundo y también son los productos de la filosofía valorados como contenidos teóricos para las disciplinas particulares.

En esta simbiosis, el estudio filosófico parece ser receloso de contaminarse excesivamente con las disciplinas y perder el rigor que exige el estudio filosófico, cosa que se ve ejemplificada en las malas lecturas de la obra de Cassirer que parten de la base de que este es un filósofo de la cultura. Lo anterior puede verse motivado por el hecho de que el objeto de estudio por el cual estas conclusiones emergen es Cassirer, pensador que, cabe recordar, considera que la filosofía no es una forma simbólica, sino una disciplina con un privilegio reflexivo sobre las otras. La interdisciplinariedad que refleja el texto de Schubbach refleja aquel privilegio, posición metodológica interesante que merece ser estudiada.

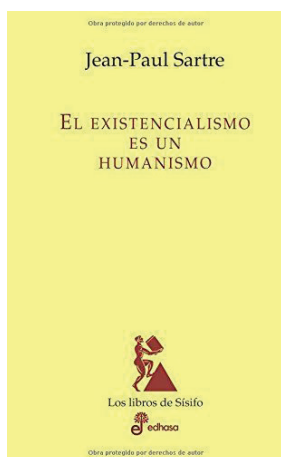
A modo de cierre debo señalar que *The Genesis of the Symbolic* es un libro fundamental para quien estudia a profundidad la filosofía de Cassirer, como también para estudiosos en ciencias de la cultura cuyos estudios estén próximos a la concepción simbólica de esta. A su vez, el texto logra destacar el valor filosófico de la obra de Cassirer, situando a este como un innovador en el idealismo y, sobre todo, como un optimista con relación al desarrollo de espíritu humano. El libro de Schubbach llama la atención sobre la necesidad de abordajes filosóficos a la obra de Cassirer a la vez que destaca la cooperación entre diversas disciplinas en el desarrollo del conocimiento, situación ampliamente relevante para cualquier investigación actual sea en filosofía o en el dominio de las humanidades.

Daniel Perez Fajardo

El existencialismo es un humanismo

SARTRE, JEAN-PAUL.

(A. Elkaïm-Sartre, Ed.; V. Praci de Fernández, M. C. Llerena, Trad.)
Barcelona: Edbasa. (2022 [1946])



Considerado como el representante más significativo del existencialismo ateo francés, Jean-Paul Sartre (1905-1980) fue un polifacético filósofo y escritor francés, que se dedicó tanto al activismo político-comunista como a un profundo y metafísico humanismo. En efecto, la combinación entre ambas facetas marcó el carácter serio y rotundo de su obra, gracias a la cual llegó a ser galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1964, condecoración que acabó rechazando por ir en contra de sus ideales filosófico-políticos. Esta renuncia simboliza muy bien el tono ético y comprometido de su filosofía, que, enraizada en la fenomenología husserliana, versó fundamentalmente sobre el problema de la

libertad y de la responsabilidad de los individuos, aspecto que también conecta con la obra a comentar aquí. Con respecto a esta, *El existencialismo es un humanismo* recoge una conferencia proferida por el propio Sartre en París en octubre de 1945, que fue pronunciada con el objeto de contraargumentar las críticas (principalmente cristianas y marxistas) que había recibido su filosofía, y así presentar un corpus de

pensamiento más riguroso y coherente. Con este breve texto, que en su traducción castellana no sobrepasa las 124 hojas, Sartre logró aproximar el existencialismo a la sociedad, en una extracción de su teorización académica que el francés describe como un *debilitamiento* necesario de la doctrina que facilitaría su comprensión a gran escala. De hecho, esta clarificación se ve reflejada en la claridad expositiva de la que goza el discurso, en virtud de la cual el texto se convirtió rápidamente en una de las obras divulgativas más conocidas del existencialismo francés.

En lo que respecta a la estructura de la disertación, cabe aclarar que antes de sumergirnos en la transcripción de las letras sartreanas, nos encontramos con una breve introducción escrita por Arlette Elkaïm-Sartre, hija adoptiva del filósofo, quien explica el contexto en el que se gestó la conferencia. Este prólogo, de gran interés para profundizar en el contenido de la comunicación, se ve seguido de la ponencia misma de Sartre, en la cual el autor expone centralmente los principios básicos de lo que formula como su existencialismo ateo –estrictamente filosófico–; lo que le permite distinguirlo de la vertiente cristiana de pensamiento y de lo que, en sus propios términos, se había constituido como una *moda* banal. Tras la exposición del grosso del trabajo, tiene lugar un enriquecedor coloquio, en el que Sartre responde a las objeciones que distintos asistentes formulan a su lección, oportunidad que el francés aprovecha para profundizar en algunas de las definiciones que él mismo ofreciera previamente, con el fin de clarificar el sentido último de su propuesta.

Y, precisamente, Sartre abre la exposición presentando una definición de lo que, bajo su perspectiva crítica, es el existencialismo, “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana” (p. 23). A lo largo de la disertación, Jean-Paul Sartre va dilucidando y concretizando las nociones presentes en la propia definición ofrecida al comienzo, lo que le permite abrir su análisis a otros conceptos, tales como la libertad, el compromiso y/o la responsabilidad; todos ellos íntimamente relacionados entre sí, destacando por fijar el foco de atención en la tarea activa de la subjetividad. En efecto, este resulta ser el punto de partida de Sartre, pues el filósofo reitera a lo largo de la ponencia la que será su tesis principal: la existencia precede a la esencia, en la medida en que el individuo humano nace arrojado al mundo, siendo una *nada* indefinible que, como tal, se encuentra abierta a múltiples posibilidades. Será así que el sujeto irá configurando su vida conforme la experiencia, siendo desde el seno de su propia existencia individual que podrá definirse a sí mismo con relación al resto de individuos que lo rodean –lo que, por extensión, se traducirá en la identificación de los otros como *otros* distintos del sí mismo–. Con esto, Sartre pretende poner de manifiesto que no hay ningún orden de naturaleza superior que prefije quién es el individuo humano y qué puede llegar

a ser. Por el contrario, el francés rechaza severamente las concepciones que desaguan en estas consideraciones, en tanto considera que conducirían a un humanismo cerrado de corte fascista y, por ende, podemos añadir, totalitario.

En línea con estas ideas, Sartre también refuta concebir, a la manera kantiana, a los sujetos humanos como fines, sino que aboga por la apertura del individuo a la existencia, siendo esta la base más firme de su humanismo. Con esto, y escribiéndolo en términos allegados al existencialismo heideggeriano, Sartre mostraría su comprensión de los individuos como medios lanzados al provenir, como proyectos que están en constante proceso de cambio y (re)invención, lo que impide que haya un cierre o delimitación a su ser. En este sentido, el individuo humano está condenado a ser libre, pues es arrojado a una existencia que no fue de su elección ni creación, pero que sí puede moldear, en tanto es responsable de sí mismo. Es decir, el individuo está siempre inmerso en un proceso de maduración por el cual se realiza a medida que toma cada una de sus decisiones, siendo así que puede –y, de facto, lo hace– definirse en virtud de las acciones que lleva a cabo. Pues, para Sartre, no hay nada que pueda salvar al individuo de sí mismo ni de su desamparo angustiante, por lo cual la solución pasará por encontrarse a sí mismo, reconociendo que solo desde su interioridad podrá justificar sus actos. Este es el sentido en el que Sartre habla de la soledad de la subjetividad, que implica asumir su plena responsabilidad existencial, decidiendo por sí mismo hacia dónde quiere ir y qué quiere ser, sin acatar prescripciones de ninguna ley superior, lo que le permitirá realizarse y madurar autónomamente. Con esto, Sartre declara que el individuo no vive encerrado en sí mismo, sino abierto al universo humano, lo que supone que su compromiso con la existencia es total y, por tanto, afecta tanto a otros individuos como a la realidad social en la que habita(n).

Para Sartre, es precisamente en virtud del esfuerzo constante por ser y estar que definiría una existencia sincera, que el existencialismo ateo constituiría una doctrina de acción que no desemboca en el quietismo, como se había objetado: por el contrario, el existencialismo humanista –que no humanismo existencialista– permitiría entender que somos lo que hacemos con nuestra existencia y las decisiones que en ella tomamos, siendo por eso que el peso de toda acción recae necesariamente en la propia subjetividad. Sería también por esta razón que no podemos hablar de una filosofía pesimista, pues en línea con la defensa que su propio formulador desarrolla, el valor de esta filosofía reside en el optimismo de considerar que podemos realizarnos libremente. Así pues, somos libres de ser, en la medida en que vivimos eligiendo y elegimos viviendo, con la posibilidad de modificar nuestra existencia de un instante a otro: el destino de la historia depende enteramente de nuestra voluntad y actuación.

Esta idea permite ver la vinculación entre el pensamiento humanista y político de Sartre, pues como corolario de estas ideas, de ese ser dueños –aunque condenados– de nuestra existencia, también está la potencialidad de cambiar el orden de cosas establecido. Se aprecia así la raigambre de consideraciones del filósofo, que había sido activista político, además de intelectual, lo que lo llevó a reflexionar acerca de las mismas cuestiones desde distintas perspectivas. Sin embargo, no podemos decir que *El existencialismo es un humanismo*, posiblemente por su carácter oral-expositivo, sea una obra que trabaje esta vinculación de forma madura y explícita, sino que más bien podríamos ver que esta subyace latente al texto.

Tras este análisis, puede observarse que la conferencia cumple con el fin por el cual fue realizada, de modo que sí facilita la introducción al existencialismo, clarificando cuáles son las bases de la doctrina y apelando a un vocabulario accesible que permite gozar de la lectura al tiempo que se aprende de una nueva concepción. Non obstante, es cierto que el trabajo, dada su brevedad y su carácter divulgativo, resultará insuficiente para todo lector de filosofía que conozca mínimamente la temática, pues Sartre deja abiertos interrogantes que, si bien él mismo abordará en obras posteriores, aquí acaban por parecer ser inexactitudes que debilitan su tesis. Exceptuando estos aspectos, por los cuales la obra no quedaría recomendada para quien pretenda realizar una inmersión exhaustiva en el existencialismo, sí se trata de una lectura de gran interés para introducirse a la temática y contemplar de manera crítica el conflictivo panorama filosófico-académico en el que se movía Sartre, además de que permitirá profundizar en las diferencias entre su concepción y la marxista.

Susana Bellón Rey

<https://orcid.org/0009-0001-5277-090X>

Breviario político de psicoanálisis

JORGE ALEMÁN

Ned Ediciones, 2023



Se trata de la última obra del autor Jorge Alemán, reputado argentino psicoanalista (valga la redundancia). Es un libro extraño, que se rebela contra cualquier forma de clasificación. Podríamos decir que es un libro casi autobiográfico, algo más subjetivo, pero lo cierto es que decir eso no le haría justicia a la intensidad y objetividad intelectual que contiene la obra. Podríamos también (intentar) decir que se trata de un libro que pretende desarrollar una exposición intelectual y discursiva, pero eso tampoco haría justicia al estilo aforístico que mantiene al lector dándole vueltas a la última frase que ha leído. Es sin duda alguna, la obra en la que Jorge Alemán respira con más libertad y comodidad, lo cual le permite

llenar esta pequeña obra con un estilo poético y lapidario que no dejará indiferente a ningún lector. “La pareja es el desafío de afrontar juntos algo que no se puede resolver”; “Cuando un pueblo entiende que a veces la ley, no es la ley, sino un instrumento arbitrario del poder, ha realizado una operación subjetiva y política de primer orden”; “en el amor no sólo hay que soportar lo que no se sabe del otro.

También hay que soportar lo que no se sabe de uno mismo” ; “...al amor siempre le faltarán palabras”; “(los duelos) constituyen la prueba final de que antes de morir la vida te mata alguna vez para que vayas viendo de qué se trata”. Todas estas son sólo algunos ejemplos de las frases poéticas y lapidarias que desbordan este libro y que harán mantenerse al lector en un estado constante de reflexión y goce -por decirlo con terminología lacaniana-.

Realmente sorprende mucho como el autor es capaz de traducir temas tan complejos a reflexiones más simples, capaces de ser sintetizadas en apenas dos páginas, sin por ello perder ni un ápice de intensidad intelectual y discursiva. Hazaña, que solo está al alcance de los mejores. Se trata al mismo tiempo de un libro isótropo, es decir, un libro que no varía según la dirección en la que se analice. Este libro no exige una lectura lineal, se trata más bien de pequeñas reflexiones compendiadas en apenas ciento veinte páginas. Da igual el capítulo por el cual empecemos a leer el libro y da igual el orden que sigamos.

En cuanto al contenido del libro, en esta obra Jorge retoma los hilos sueltos que habían dejado anteriormente otras de sus obras. Es más, estamos ante la obra que trenza de una forma sencilla y casi autobiográfica, todos los hilos de su carrera intelectual. A través de los cauces abiertos por el pensamiento de Marx, Freud, Lacan y Heidegger, el autor se permite reflexionar acerca de los problemas que acosan a la sociedad posmoderna del neoliberalismo. Un libro plagado de reflexiones, valientes y muy necesarias sobre la democracia, el amor, la libertad, los derechos humanos, el feminismo, la izquierda, la muerte o el colectivo LGTBi+Q. Todos estos temas, por supuesto, guiados por el hilo conductor del pensamiento psicoanalítico, el cual permite repensar y arrojar algo de luz sobre estos problemas ayudándose del análisis de la estructura del inconsciente.

Jorge Alemán denuncia de forma completamente acertada la forma en la que la lógica del capitalismo tardío se ha absolutizado, esto es, esta lógica de consumo-producción-beneficio ha desbordado la esfera de lo económico y amenaza con dominar la lógica del resto de esferas. Es por eso mismo que los infames “*coaches*”, que no son más que pseudopsicólogos (algunos sin siquiera haber cursado el grado) vendehumos venidos a más, tratan de solucionar los problemas de la psicología a través de fórmulas muy similares a las empleadas en la gestión de un negocio. Hoy en día se habla de “gestionar emociones” y gestionar la vida privada de cada uno como quien gestiona una empresa. Según advierte el escritor “los términos autoestima, resiliencia y empatía no son inocentes; alojan de un modo implícito una determinada concepción de la subjetividad. Se trata de concebir al ser como un ente que funciona como si fuera un “centro de iniciativas” y siempre susceptible de ser evaluado y representado”. No es inocente las subjetividades que crean estas formas

de psicología empresarial e individualista que son completamente beneficiosas y legitimadoras para este sistema . ¿Que te han echado del trabajo? ¡De tí depende encontrar otro trabajo! Luego, el problema no es la estructura económica. ¿Que no puedes pagarte un psicólogo y el de la seguridad social te da cita para dentro de 6 meses? ¡No importa, no lo necesitas, el poder está en tu mente! Luego, ya no habría que luchar por conseguir una atención psicológica pública y de calidad. ¿Que has caído en depresión y tienes ganas de mandarlo todo a la mierda? ¡Con esa actitud tan poco resiliente no me extraña que estés deprimido!

La valentía y el valor de este libro radica en denunciar esa especie de psicología empresarial siempre evaluable e individualista que pretende estar en control de todo. ¡NO! Existen aspectos en el individuo que no son evaluables, que no pueden ser ni deben ser sometidos a la lógica empresarial. Alemán reclama para todos nosotros nuestra incompletitud estructural, nuestras faltas, nuestra incapacidad de controlarlo absolutamente todo. ¡Abajo la completitud, viva la incompletitud!

Estrechamente ligado a este discurso neoliberal se halla también la forma en la que el sistema pretende que gestionemos (de nuevo, el término no es inocente) nuestras relaciones de pareja. Quién no ha escuchado el que parece ser un discurso tan empoderante de: “No somos medias naranjas, somos naranjas enteras” Sorprenderá descubrir al lector que bajo este discurso operan las razones de una autoestima narcisista y automasturbatoria. De nuevo, el psicoanalista denuncia y reclama como necesario el admitir la falta que nos hacemos unos a otros, la falta que nos hacemos para acompañarnos en nuestra incompletitud, no con pretensiones de completarnos, sino para hacer más llevadera nuestra carga. Reflexión que Alemán sintetiza lapidariamente en esta frase: “La pareja es el desafío de afrontar juntos algo que no se puede resolver”.

En cuanto al lenguaje inclusivo, tan en boga y tan discutido recientemente, el autor lo enmarca dentro de esa lógica del neoliberalismo que pretende alcanzar la cuadratura del círculo, que pretende decirlo todo sin que nada se le escape. Los hablantes pretenden hacer de la lengua una superficie de inscripción de las marcas de su deseo. En este sentido emplea Jorge el neologismo inventado por Lacan llamado *Lalengua*. Este neologismo designa “la materialización efectiva donde el goce de los hablantes invade el campo de los significantes”. Ahora bien, el problema político surge cuando se pretende incluir todo en *Lalengua*, como si esta no tuviese sus limitaciones. De hecho, lo que permite que exista el deseo es que no todo sea perfectamente calculable, perfectamente medible y clausurable bajo las nominaciones. Existe siempre en nuestro deseo un suplemento de vacío inabarcable.

Sin embargo, en cuanto a los movimientos emancipatorios que deben hacer frente al sistema, el autor expone que la izquierda vive un momento extraño. Un momento de tensión entre el duelo y la melancolía. Un duelo en el que la izquierda

llora por no poder restablecer su potencia rupturista y revolucionaria, y por otra parte, sufre de una melancolía si se identifica con la derrota y el fantasma de su victimización. Esa especie de izquierda que parece estar tan cómoda en la derrota, que está de acuerdo con tener un papel marginal en las instituciones. Es en este espacio, en esta tensión donde para Jorge la izquierda trata de reinventarse. Y en esta operación de reinención para Jorge jugaría un papel fundamental una especie de izquierda lacaniana, a la que correspondería hacer un duelo por el sentido finalista y totalizante de la Historia. Es decir, se trataría de librar a la revolución de toda pretensión totalizante que impide los pequeños movimientos y resistencias de la izquierda. Esto es debido a que cuando se comparan estos pequeños logros de la socialdemocracia con una especie de ideal regulador revolucionario, hace parecer cualquier logro de la izquierda como algo insignificante que nunca puede satisfacer ese ideal revolucionario tan idealizado. La revolución llegará o no llegará, pero mientras llega vivimos en el *mientras tanto*, y a lo que usted llama “parches en el sistema” pueden significar que una familia pueda o no comer. Este librarse de la “plenitud” de la revolución sin fallas, podría según Jorge darle un nuevo alcance a la palabra emancipación y liberarla de los fantasmas paralizantes de una “revolución” idealizada desde la izquierda.

De este libro tan magnífico no se extraen solamente excelentes reflexiones teóricas, sino que se extraen enseñanzas aplicables para el día a día, una especie de manual de supervivencia en un turbocapitalismo que pretende devorar todo lo bello e imperfecto (categorías no excluyentes, por supuesto) en este mundo.

Mikel Molano Llaguno

Carlos Nieto, al definir el género al que pertenece su libro, se decanta por una «historia de la literatura», ya que todos los textos a los que «viajamos» a través de él son, inevitablemente, literatura y, por definición, «el viaje contado y descrito, sea real o no, convierte un trozo de la vida de un viajero en texto y la transforma en literatura» (p. 14).

Bernal Díaz del Castillo encarna el paradigma de tal transformación. Bernal, sin aspirar a hacer literatura, movido fundamentalmente por su deseo de reivindicar los que él consideraba los derechos de los «viejos conquistadores», acabó ofreciendo a la posteridad una obra que pretende ser una «historia verdadera», pero que consigue ser vehículo sobre todo de una gran verdad literaria. La clave de la eficacia literaria de su crónica consiste en llevar el principio de «lo visto y lo vivido» hasta sus últimas consecuencias expresivas. No en vano Francisco Rico tituló su ensayo clásico sobre la *Historia verdadera* con unas palabras que utiliza Bernal para mostrar cómo los hechos del pasado permanecen indelebles en su recuerdo y constituyen la palanca de todo el relato: «Todo delante de los ojos»².

Y es que todo viajero, al narrar la experiencia de su viaje, convierte lo vivido en texto (oral o escrito) y para ello ha de desplegar toda una batería de recursos (la retórica), no necesariamente «doctos» (como se observa en el caso de Bernal), que convierten la experiencia vivida (o «la historia») en literatura.

Es muy acertada la división de la obra de Carlos Nieto en diez «jornadas», dada la riqueza polisémica de este término, que, naturalmente, evoca, cada una de las etapas del viaje que constituye el libro, pero también, en la estela de nuestro teatro clásico, los distintos actos de una «obra escénica» (según la definición del *Diccionario* de la Real Academia), así como, entre otros significados, el «tiempo de la vida y fin de ella» o la preciosa (aunque «desusada») acepción «lance, ocasión, circunstancia». Pero una jornada también puede ser una «expedición militar»: eludamos el adjetivo e iniciemos una breve singladura.

Un vistazo al índice preliminar del libro da una idea de lo variado y apetitoso de la expedición. Es evidente que, al emprender la aventura de escribir un libro como este, Carlos Nieto padeció *l'embaras du choix*. ¿Cómo elegir entre los múltiples relatos de viajes que nos ofrecen la literatura y la historia? El autor se guio por cuatro criterios, según señala en su introducción: que las obras abarcaran todas las épocas, que representaran a los cinco continentes, que se tratara de «clásicos» y que reflejaran la variada tipología del viajero.

Cada jornada reúne dos relatos de viajes entre los que Carlos señala unos vínculos precisos. En el caso de la primera jornada, estos se relacionan con una geografía

² Rico, F., «Todo delante de los ojos», *Breve biblioteca de autores españoles*, Barcelona, Seix Barral, 1990, pp. 87-106.

y unos referentes mítico-religiosos (la *Biblia* y el *Viaje de Egeria*, del siglo IV, la región del Creciente Fértil y el judaísmo y el cristianismo); en las dos jornadas siguientes, con su carácter fundacional (de las civilizaciones griega y romana: la *Odisea* y la *Eneida*; o de las lenguas románicas como medio de expresión literaria: el *Cantar de Mio Cid* y la *Divina Comedia*). En otras jornadas los vínculos son la guerra y la pulsión de conquista (la *Anábasis* y la *Historia verdadera* de Bernal Díaz), el comercio o la aventura (elementos paradójicamente asociados aunque puedan antojarse antitéticos: el *Libro de Marco Polo* y *Robinson Crusoe*), o la ciencia y los océanos (el viaje alrededor del mundo de Darwin y *Moby Dick*).

Las jornadas posteriores abarcan viajes a algunos de los ámbitos geográficos medulares de la cultura europea: Italia (el viaje de Montaigne y el de Goethe), Alemania y la cuenca del Danubio (Madame de Staël y Claudio Magris) y, cómo no, nuestra Península Ibérica (a través de los relatos viajeros de auto(re)conocimiento, casi domésticos, de Unamuno y Saramago). Por último, la décima jornada se centra más específicamente en España: la España vista por «los otros» (en este caso, el propagandista de la Biblia George Borrow) y la «España peregrina» del exilio republicano (el relato del periplo del cántabro Eulalio Ferrer, un gran admirador de Cervantes, hasta llegar a México).

Por supuesto, los nexos (subterráneos o explícitos) entre estos veinte relatos seleccionados por el autor son multidireccionales y (diríase) casi inagotables. Uno estaría tentado, si se me permite una breve pirueta literaria a modo de excursión, de proponer itinerarios alternativos de lectura (al modo *rayuelesco*), puesto que eso es precisamente lo que define el viaje: la multiplicidad de variaciones posibles que ofrece la perpetua *bifurcación de senderos*.

Ya he mencionado la dificultad del ejercicio de selección de obras, la cual, no sin dolor, ha de dejar fuera el *Quijote*, obra también fundacional, entre otras de sus dimensiones, para la literatura moderna y para el particular viaje introspectivo de todo lector de lengua española. En este punto parece ineludible (discúlpese este nuevo salto) acudir a la conocida noción acuñada por otro Carlos, Carlos Fuentes, para designar la realidad de los pueblos que hablan nuestra lengua:

Somos el territorio de La Mancha. Mancha manchega que convierte el Atlántico en puente, no en abismo. Mancha manchada de pueblos mestizos. Luminosa sombra incluyente. Nombre de una lengua e imaginación compartidas. Territorios de La Mancha –el más grande país del mundo–.³

³ Fuentes, C., «Territorio de La Mancha», *Babelia*, 24.3.2007, <https://elpais.com/diario/2007/03/24/babelia/1174696751_850215.html>.

De este modo, al completar el atrevido periplo que he propuesto con la compañía del libro de Carlos Nieto, se arriba a esa Mancha anchísima de la lengua y la literatura y, a la vez, a La Mancha de la geografía, próxima a nosotros, que le presta su anclaje.

Y en un ensayo esencialmente *metaliterario* como este, concebido como un viaje a través de la literatura pero también «más allá» de ella, la cita, imperecedera, de unos versos del poema «Ítaca», de Cavafis, constituye el faro que se alza desde el título del libro y no se pierde de vista a lo largo de su lectura. Pero yo sugiero destacar otra cita, de José Saramago, también recogida en el volumen (p. 262), que ilustra asimismo de manera atinada la esencia del viaje como experiencia humana:

El viaje no acaba nunca. Solo los viajeros acaban. [...] El fin del viaje es solo el inicio de otro. [...] Hay que volver a los pasos ya dados, para repetirlos y para trazar caminos nuevos a su lado. Hay que comenzar de nuevo el viaje. Siempre. El viajero vuelve al camino.

Ahora bien, *Llegar allí es tu destino* es también el libro de un filósofo. Por ello invito al lector a que llegue al final del volumen, donde Carlos Nieto define la «razón viajera», esparciendo, como él escribe, «un poco de teoría». Él menciona tres rasgos que definen las condiciones generales de razón viajera: otredad, alteridad y

extrañamiento:

La razón viajera, tal como se nos presenta en los libros de viajes, es polisémica o polifónica, porque aprovecha una serie de recursos y se enriquece con aportaciones de tipo diferente, lo que da lugar a significaciones variadas que suenan de distinta forma. Funciona siempre como razón de ser, o como argumento, aunque lo que sea o deba ser difiera radicalmente, lo cual podemos comprobar si examinamos las diferentes figuras que una cierta fenomenología del libro de viaje deja traslucir en el conjunto de las obras estudiadas [...]. Y, en todo caso, se arma con la fuerza de la *pasión* por el viaje que distingue a todo viajero. (p. 300)

A esa pasión nos aferramos.

La literatura de viajes seguirá dando lugar a grandes obras. Quién sabe si una persona migrante que ha logrado llegar a una de las costas españolas en patera no nos dejará en los próximos años un testimonio perdurable de su duro periplo desde la mirada de la felicidad y la satisfacción finalmente conquistadas. Ojalá sea así.

Alberto Rivas Yanes

Los mismos malvados de siempre

Una teoría de las teorías de la conspiración

PEPE TESORO

*Círculo de Bellas Artes,
Madrid, febrero 2024, 224 páginas*



I. Presentación general de la obra

La obra que tengo el placer de reseñar es la ópera prima del filósofo Pepe Tesoro, *Los mismos malvados de siempre. Una teoría de las teorías de la conspiración*. Este libro nos sumerge en el universo conspiranoico abordando su aparición y auge desde una perspectiva epistemológica, política, socioeconómica, histórica y desde la cultura popular. Su objetivo principal, tal como afirma, es el de superar las visiones reduccionistas y estigmatizadoras de la figura del conspiranoico, y adentrarse no sólo en el análisis de aquellos discursos, sino en sus causas y sus consecuencias políticas, para así hacer una lectura del presente. Es

por lo tanto una obra que, a través de su lectura social y política, proyecta en estos discursos narrativos los síntomas de una sociedad moderna que vive en la impotencia, tanto epistémica como práctica. No estamos ante un libro únicamente especulativo o descriptivo, ante una obra neutral. Estamos ante una obra políticamente comprometida y reivindicativa, concebida por el autor como “una lucha contra la

inconsciencia e inoperancia de quienes se niegan a acatar la complejidad del mundo en el que vivimos” (p. 16), y por ende, de quienes niegan toda práctica real de su transformación. El autor lucha contra la perspectiva colapsista y derrotista, contra las metanarrativas del fin del mundo, que entorpecen cualquier intento de entender los procesos materiales de la realidad y de poder cobijar cualquier principio de esperanza. Es un relato contra el pesimismo y el fatalismo. Asimismo, este libro incorpora de forma muy pertinente y lúcida la cultura popular, y en especial el mundo del cine, a la hora de analizar y abordar el fenómeno de la conspiración, tanto en la representación ficticia que de esta hace, como en la alimentación y normalización de la lógica conspirativa a través del entretenimiento.

Comprender el fenómeno de la conspiración y los mecanismos discursivos de la lógica conspirativa es una tarea de vital importancia, puesto que no se pueden dejar de lado a la hora de comprender algunos de los grandes fenómenos históricos, pero sobre todo a la hora de hacer lecturas sociales y políticas de nuestro presente. Y es que, hoy en día, estas narrativas penetran cada vez más, ya no sólo en las capas sociales, sino también en ciertas esferas políticas, encontrándose influencias de determinadas teorías de la conspiración en los recientes movimientos políticos nacional populistas (p. 198). Los datos son preocupantes, pero sobre todo sintomáticos, y nos muestran hasta qué punto la lógica conspirativa ha impregnado el imaginario político de la sociedad. Y es que, (sin pretender forzar analogías ni asimilar los distintos fenómenos históricos) a día de hoy, y al igual que ya ocurrió a principios del siglo XX, tal ficción se ha implantado política y socialmente, traspasando el umbral de la *patológico* para convertirse en *lógico* (Gallo, 2019).

El libro que nos disponemos a presentar, ameno (tanto en su tamaño como en lectura) pero conceptual y filosóficamente rico y complejo, está dividido en ocho capítulos, a los que habría que añadir una introducción y un epílogo. La introducción y los dos primeros capítulos van a servir como marco teórico para entrar, posteriormente, en las teorías de la conspiración de forma más concreta. Así pues, en esta primera parte del libro el autor va a partir del concepto de figuración política y de mapa cognitivo, así como de su interrelación y codeterminación con los procesos y estructuras materiales de la sociedad en su fase capitalista actual. Los capítulos 3 y 4 proceden a dar una primera definición de la teoría de la conspiración apoyándose en la historia e ilustrando su evolución, desde una lectura propiamente política a una lectura totalizadora de la realidad y de la historia. El capítulo 5 plantea una crítica y un matiz a la noción de mapa cognitivo del pobre y plantea el problema de la información y conocimiento en la lógica conspirativa. Los capítulos 6 y 7 abordarán este análisis de la conspiración como batalla tecnológica por el conocimiento y presentarán nuevas formas cada vez más complejas, enrevesadas y pesimistas de

la conspiración, conectadas con la tecnologización cada vez más importante del planeta. Asimismo, el autor comenzará a dar pinceladas de la naturaleza del éxito de la representación de tales teorías. Finalmente, en el capítulo 8 y en el epílogo, Tesoro ultima sus tesis, analizando la actitud que se tiene ante la ficción conspirativa, y conectándolo con lo que subyace durante toda la obra: la crisis de la figuración política y el abandono de todo utopismo y ficción transformadora.

Si bien es imposible dar cuenta de toda la riqueza de la obra, me propongo, a continuación, abordar ciertas tesis que me parecen interesantes, originales, y de gran relevancia en la actualidad.

II. Figuración política y mapa cognitivo del conspiranoico

Una de las primeras grandes tesis del libro es, como ya decíamos, superar la visión reduccionista del conspiranoico. No sólo va a establecer una lectura subjetivista del individuo que se adhiere a tales creencias, sino que va a establecer en mayor medida una lectura política y social de la realidad, de la modernidad. Y es que, como todo fenómeno, la conspiración no se puede tomar desde un punto de vista aislado o parcial, sino que ha de ser llevado a un análisis de la totalidad. Lo que va a interesar no es tanto el contenido de tales conspiraciones o el análisis psicológico del individuo, sino la realidad histórica, social y económica que posibilita el surgimiento y proliferación de las teorías de la conspiración, enmarcándolas en una crisis de la representación política. Se trata de desmitificar esa imagen del conspiranoico que a menudo se nos suele ofrecer desde la cultura popular, ya sea presentándolo como un *bicho raro*, aislado, bajo una perpetua sensación de paranoia, “con un gorrito de aluminio y las paredes de su casa repletas de recortes de periódico” (p. 36), o ya sea desde una forma de condescendencia. Contra esto escribe Tesoro, contra la tendencia a considerar la conspiración como una “enfermedad mental, triste y aberrante” que podría suprimirse “mediante la prescripción de la mediación adecuada” (p. 98). Se trata también de ofrecer un análisis en el cuál la cuestión científica no agota el problema.

El marco propuesto por el autor parte del concepto de epistemología o *figuración política*. Los individuos de toda sociedad política no sólo viven y están sujetos a una cierta realidad y ciertas leyes, sino que tratan en todo momento de representárselas. Tener una visión total de la realidad es algo prácticamente imposible, en cualquier fase histórica, ya no sólo por su imposibilidad debido a la desconexión y discontinuidad entre las múltiples partes formales de esta, sino también porque nuestra visión y concepción de tal realidad está determinada e impregnada por nuestra

condición subjetiva y nuestros propios intereses. En el análisis de esta obra subyace siempre de fondo la dimensión ideológica de la lógica conspirativa. Asimismo, entender todos los procesos materiales que configuran las estructuras de la realidad tiene un alcance limitado al no disponer de las herramientas necesarias para ello. Sin embargo, como decíamos, este intento de representación está siempre presente en nuestra disposición ante el mundo: necesitamos ofrecer una visión de él para poder actuar, para orientarse, y justificar nuestras acciones. Así pues, el autor va a definir como figuración política el estudio de la representación que los individuos tienen del funcionamiento general de las sociedades en las que viven (p.32). Esta representación del mundo, como decíamos, es inaccesible (y aún más, como se verá, en la fase histórica actual), lo que hace que esta figuración de la realidad social presente una dimensión no sólo epistemológica en su sentido estricto, sino estética, a través de estructuras alegóricas, simbólicas, ficticias, “englobando todos aquellos dispositivos y herramientas virtuales, perceptivas y narratológicas, pero también conceptuales, que nos permiten recibir y expresar esas realidades inaccesibles” (p. 35). Asimismo, los individuos, a la hora de representarse el mundo y su sociedad, tienden a responder también a una pregunta universal: el *problema del mal*. Es el objeto clásico de la teodicea, una rama de la teología natural (pero que desborda la propia tradición religiosa) que se centra en el origen y explicación de la existencia del mal. Este intento de representación de la totalidad, que incluye no sólo su dimensión científica, sino también su dimensión “espiritual” y su disposición práctica ante el mundo, es lo que el autor denominará, movilizándolo a Fredric Jameson, como mapa cognitivo. El uso de la noción de mapa es interesante puesto que no sólo presenta un intento de representación de la totalidad, sino que presupone también el uso práctico, pragmático, simplificador y manipulador que puede poseer un mapa, ya que su fin es la orientación y no solamente la fiel representación.

La crisis de la figuración política se ha acentuado en las últimas décadas debido a la evolución compleja de las sociedades. Varias causas pueden ser señaladas. La primera y más importante, partiendo de un análisis materialista, se refiere a los cambios operados en la infraestructura económica de la sociedad actual, es decir, a los cambios afectados al modelo de producción capitalista, que repercuten sobre todas las esferas políticas e ideológicas. Siguiendo a Jameson, vivimos en un estadio histórico particular del capitalismo, en una fase avanzada del mismo en donde su extensión por todo el planeta y su destrucción de ciertas barreras y fronteras han complejizado el mundo de forma importante; han hecho de la sociedad global, del sistema económico y de las dinámicas políticas un objeto inabarcable. Esto repercute asimismo en la dificultad de la búsqueda del centro de poder, lo que Tesoro ilustra de forma muy pertinente a través de la metáfora del castillo de Kafka, repre-

sentando lo que denomina como “teología negativa del capital” (p. 49): el centro falta, pero nunca podemos dejar de buscarlo o presuponerlo. Este problema será muy importante ya que en el mundo globalizado de hoy, falta la percepción de un centro neurálgico del poder. Presuponemos ese poder, pero no lo asimilamos, no lo encontramos, no vemos más que sus sombras. Hay una necesidad de encontrar una forma de poder capaz de superar el carácter impersonal de la dominación del capital. Hay una necesidad de identificar y exigir responsabilidades. Esto está intrínsecamente conectado con el problema del mal al que aludimos: ¿Cómo explicar el mal, el sufrimiento, las injusticias y desigualdades, a quién responsabilizar de ese mal, si no tenemos acceso a una representación mínimamente adecuada del centro de poder? Cuanto más insoportable se nos hace la realidad, cuantas más injusticias y más males percibimos, menos representación del mundo, según los cánones tradicionales, tenemos. Y es que, ¿podemos afirmar que existe todavía un centro neurálgico del poder? La respuesta a esta pregunta (y quizás la necesidad de su creencia) determinará de forma importante la proliferación de las ficciones conspirativas, quedando enmarcadas en lo que Tesoro evoca como una concepción tradicional y obsoleta del poder de Max Weber (p. 62).

Estos problemas de la figuración política, unidos a otros factores tales como la deslegitimación de las instituciones, la corrupción de los partidos políticos, o la descomposición de los canales tradicionales de información, han hecho que cobren sentido las teorías de la conspiración. El autor, de nuevo movilizándolo a Jameson, afirma que la conspiración es el “mapa cognitivo del pobre” (p. 43). Esta expresión será sin embargo matizada empleando la referencia a la pobreza no tanto en un sentido económico, y por tanto clasista, sino en cuanto pobreza epistémica, de aquellos que tienen un acceso pobre a la información. Sin embargo, esta dimensión epistémica en su estricto sentido no agota el problema. Aquellos que poseen una riqueza epistémica no poseen necesariamente un mapa cognitivo más rico, más fiel a la realidad. Lo que diferenciaría a unos de otros sería también una cuestión de clase, en cuanto a la necesidad de figurarse la acción política. Y es que, como afirma el autor, “una situación de relativa comodidad y estabilidad social disminuye la necesidad de la acción y práctica política, y por tanto, también la de entender y representar las dinámicas de poder que nos condicionan” (p. 145). Este matiz, como se verá, va a ser muy importante en el resto del análisis.

Por tanto, ante este sistema cada vez más complejo, ante la ausencia de un centro de poder claro y distinto, y ante el siempre presente (y quizás cada vez más) problema del mal y de las injusticias en nuestras sociedades, las ficciones de la conspiración ocupan su espacio y proliferan, intentando dar respuesta a estos problemas, intentando obtener una representación del mundo en la que poder darle un senti-

do, pero en la que poder del mismo modo darse un sentido y orientación práctica. Creo que esta concepción del *sentido* ha de referirse también a su acepción vital, existencial, al sentido individual que todo individuo busca encontrar. Esta cuestión, si bien mencionada por Tesoro, no parece tener un peso considerable en su análisis, más enfocado en el aspecto ideológico y en su disposición política práctica. El individuo conspiranoico busca no sólo una explicación del mundo, sino también una suerte de reencantamiento, de mitificación del mismo, en plena *crisis de sentido*, en plenos procesos de secularización. Busca darse nuevos ropajes. Esta dimensión simbólica, individualista, no es anodina, basándonos en las consecuencias de un proceso cada vez más radical de desintegración de los lazos humanos provocados por las propias dinámicas del capitalismo, que *desnudan* al individuo. El historiador Johann Chapoutot, desde esta perspectiva, asimila el conspiracionismo a una función que tienen también las grandes ideologías (los ismos modernos), en cuanto que no se pueden entender unas y otras “sin tener en cuenta esta dimensión, esencial, de donación y dotación de sentido, tanto a la existencia colectiva, como a las existencias individuales” (Chapoutot, 2021, p. 36). Esta dimensión más personal es mencionada también por Tesoro ante la figura del terraplanista, a quien sus consideraciones cosmológicas pesarán menos que su sensación de pertenencia social, de haber encontrado un sentido, una comunidad, un nuevo tejido social y existencial.

III. Conspiración, Historia e historicismo

Tesoro conceptualiza la conspiración como la conjunción de dos elementos esenciales: intencionalidad y opacidad, racionalidad y secreto. La conspiración sería el objeto de una organización racionalmente estructurada, con un objetivo ilegal, clandestino (y a menudo maligno) y empleando para sus fines particulares toda clase de medios tales como el engaño, el secreto y la manipulación (p. 88-90). La lógica conspirativa ha estado históricamente presente en la imaginación política. Y es que, “si la política se define en múltiples ocasiones por la solidaridad polémica entre unas facciones y otras, la conspiración parece un elemento imprescindible” (López, 2022, p. 79). Tesoro lo va a ilustrar con múltiples fenómenos históricos, entre los cuales se halla y sobresale el caso de la Revolución francesa. Las ficciones de la conspiración logran extender su influencia en momentos de grandes crisis y de transformaciones sociales a gran escala. Eso es lo que pasó durante la Revolución francesa, que supuso un traumatismo físico, psicológico y social mayor para las élites del Antiguo Régimen, quienes denunciaron (a través de, entre otros, Burke) la Revolución como un complot masónico contra la religión. A su vez, los revolu-

cionarios, una vez asentados en el poder, responsabilizaron de los males de la nueva República a resultados de diversos complots. En este sentido estamos ante una forma específica, *local*, de la ficción conspirativa. Nos situamos en una parte limitada de la realidad social, en el terreno político en su sentido estricto, donde la conspiración formaría parte de la misma política. Sin embargo, y esto es lo interesante, esta forma concreta de la conspiración como “lectura política evoluciona hasta nuestros días a una forma de lectura de lo real (...), una lectura de la historia misma” (p. 95). La conspiración se universaliza, se totaliza. Hay una inflación de la lógica conspirativa a medida que las sociedades se van haciendo más complejas, que se van transformando de forma más rápida y traumática, y los fenómenos políticos no pueden ya quedarse restringidos en su ámbito y explicación local. Así pues, esta lógica ha ensanchado de tal modo su influencia y dominio “que no sólo supone una explicación de los juegos de poder en el interior de un tejido institucional concreto, sino que se extiende a la determinación de todo fenómeno histórico particular” (p. 106), otorgándole un sentido, una intencionalidad oculta, y rechazando tanto los efectos perversos como el azar. Hay una afirmación subyacente de que todo está conectado con todo, de que todo acontecimiento responde a una voluntad ordenadora frente al caos. Hay una continua eliminación de la dialéctica, de las contradicciones. Tesoro va a evocar tanto el gran mito de la conspiración illuminati como el mito de la conspiración judía mundial que tanto éxito y apoyo tuvo, desgraciadamente, en el siglo XX (y que tiene en la actualidad, observa el autor, ciertas similitudes con la teoría del nuevo orden mundial). La dinámica de la obra nos hace relacionar siempre la evolución del conspiracionismo con la evolución de la realidad social y material. Cuando menciona por ejemplo el texto de *Los protocolos de los sabios de Sión*, afirma que “es un excelente testimonio de las mutaciones que sufrió la lógica conspirativa en relación con los profundos cambios y transformaciones que estaban aconteciendo en la sociedad moderna” (p. 111). En efecto, el antisemitismo se extendió particularmente por los núcleos sociales anti ilustrados, anti modernos, que son los que sufrieron dramáticamente las consecuencias de la modernización y secularización. Por ello también comprendemos que fue en el siglo XIX cuando se multiplicaron las teorías de la conspiración.

Cuanto más complejas y globalizadas son las sociedades, más complejas y universalizadas son las teorías de la conspiración, como ya se ha dicho. El autor lo volverá a mostrar a lo largo de la obra con otros tipos modernos de conspiración, ya más enrevesados, complejos y pesimistas, relacionados con el submundo y la paranoia de la tecnología y del mundo cyberpunk, en el que se refleja un cierto horror cósmico y un cierto pesimismo que será sintomático de la crisis de la figuración política actual. Estamos por tanto ante un argumento historicista en cuanto

que la complejidad formal de las teorías de la conspiración están intrínsecamente relacionadas con la complejidad que ha alcanzado el sistema económico actual, las formas de poder y de gobierno, y por tanto la representación de las dinámicas de la existencia. Sin embargo, no responde únicamente a una simple evolución de las sociedades. Como se muestra en el libro, y como hemos ilustrado anteriormente, hay coyunturas de naturaleza histórica, pero de aparición puramente sincrónica. Esto quiere decir que la popularidad de tales teorías sólo pueden ser explicadas, no solamente por la complejidad de la representación epistémica del mundo, sino a través de su interrelación con “momentos de extrema necesidad y cambio repentino ; en resumen: en momentos de crisis” (p. 140). Así entendemos cómo las ficciones conspirativas fueron el instrumento de representación de muchos grupos oprimidos, o cómo proliferaron en momentos sociales y políticos tan traumáticos, ante una falta de explicación e imaginación política. Cuando lo raro y lo perverso abunda, es inevitable que toda sociedad se imagine sus monstruos. Hay una gran dependencia entre la ficción conspirativa y la impotencia práctica ante situaciones traumáticas que nos desbordan, tanto en su comprensión como en su resolución. Esto lo subraya también Chapoutot con una fórmula que me parece interesante a este respecto. Afirma que “el complotismo se aparece como la tentación permanente y el refugio psíquico de los *perdedores*, expresando el doble sentimiento de revuelta y de impotencia, reconfortándoles y respondiendo a una necesidad cognitiva mediante la identificación de un principio o entidad general” (Chapoutot, 2021, p. 217). Sentimiento de revuelta, de inconformismo, pero sentimiento, en el fondo, de impotencia.

Hay, a lo largo de toda la obra, una tensión siempre presente entre la verdad y la orientación o disposición práctica. Tesoro no va a adentrarse tanto en el minucioso contenido de las teorías de la conspiración (por otra parte, tampoco tomado suficientemente en cuenta por los propios conspiranoicos). En primer lugar, hay, usando un concepto de Karl Popper, un verdadero problema de falsabilidad y de evidencia científica. Pero es que además resulta vano, ya que, como bien afirma, “el asentimiento serio o la convicción sobre el contenido de la conspiración no es un elemento fundamental a la hora de estudiar sus virtudes y carencias como mapa cognitivo” (p. 116). El problema no está en si tal relato es falsable o carente de evidencias empíricas. La teoría no se reduce al simple elemento epistemológico y científico. Lo realmente importante no es el simple contenido, sino su disposición práctica. Lo que importa es qué disposición práctica les permite asumir y qué representación del mal o de su opresión toman esos relatos. Y es que, tal como afirma, “el discurso conspirativo tiene menos que ver con el contenido de una creencia concreta que con la adquisición de una visión general del mundo intrínsecamente relacio-

nada con una disposición práctica, una orientación” (p. 125). Y es aquí donde está el problema, y es que la identificación de seres malignos a menudo inhumanos o inaccesibles dificultan la acción práctica y transformadora, como enfatizará el autor.

IV. Teología y gnosticismo

Si analizamos un poco más la naturaleza del discurso conspirativo, nos damos cuenta de que, en el fondo, no deja de ser una cierta filosofía de la historia moderna producto de la secularización de la teología cristiana, en la que el judío, los illuminati, o las élites globalistas “habrían tomado el lugar de los Dioses del Olimpo” (Taguieff, 2006, p. 14). Las ficciones conspirativas, como ya se ha dicho, tratan de encontrarle un sentido a la historia, a todos los acontecimientos y a todos los males. Tesoro va a definir la conspiración como una “teodicea” (p. 81), como una “teología dualista que condensa todo el mal del mundo en una instancia de la realidad no sólo bien determinada, sino determinada a partir de una racionalidad concreta que anula el azar, el caos y la ambigüedad” (p. 203). En esto las teorías de la conspiración pueden ser consideradas, a mi entender, como nuevos grandes relatos que han conseguido una forma de operatividad en una época de disolución de aquellos grandes relatos clásicos de la Modernidad y en una época en la que la realidad nos sigue resultando igual de insoportable, pero al mismo tiempo, más ininteligible. Sin embargo, como veremos al final, Tesoro muestra muy bien la diferencia radical que existiría entre unos y otros, reflejada en la crisis de la figuración política. Y es que en muchas de las teorías de la conspiración se percibe una falta de imaginación política y de potencial transformador. La salvación se efectuaría mediante el conocimiento, mediante la revelación, y no mediante la acción. El autor hace énfasis en ello, mostrando un paralelismo entre el conspiracionismo actual y el gnosticismo. La conspiración sería la batalla por el conocimiento y la información, en la que estos contendrían en sí una verdad explosiva que llevaría a la liberación. Como decíamos, esta idea tiene unas resonancias teológicas muy fuertes, como observa Tesoro, y es que recupera la idea gnóstica de que la caída original del hombre no se debe a un error moral, sino intelectual. Así, llegamos al “profundo corazón utópico de la lógica conspirativa: la verdad os hará libres” (p. 148). Se trata más de una salvación individual que colectiva, más moral que material.

V. Modernidad y crisis de la figuración política

Como se dijo al principio, uno de los objetivos de Tesoro es luchar contra esa inconsciencia e inoperancia de quienes se niegan a acatar la complejidad del mundo, escudándose en un ropaje ficticio, tranquilizador, impregnado de metanarrativas colapsistas, derrotistas, y creando monstruos para eludir tal complejidad. El autor trabaja siempre con una idea clave, y es la “pertinencia y dependencia de lo epistémico y lo práctico”, en la cual “sin una representación adecuada de las leyes que gobiernan nuestras vidas se hace imposible tomar un curso de acción con el objetivo de transformarlas” (p. 73). Creo que el autor, y me parece sumamente interesante, no trata de hacer una enmienda a la totalidad de la lógica conspirativa. Y no trata de hacerlo porque en el fondo, y si bien de manera equivocada y a menudo peligrosa, no deja de tener un sentido ciertamente comprometido, que es el de buscar una respuesta al mal, el de no conformarse con la realidad y con la interpretación que de esta recibimos. Como llega a afirmar el autor, cabe preguntarse “en qué sentidos puede ser productiva una cierta dosis de paranoia” (p. 17). El problema de atribuir de manera condescendiente a toda lógica conspirativa una visión patológica (como si la causa residiese siempre en la personalidad inestable y extravagante del sujeto) es que entiende el fenómeno como una simple ausencia de información, pero también refleja la impotencia ideológica y práctica de la sociedad actual, sumida en la risa, en la ironía y en la indiferencia. Esto está reflejado en lo que se conoce como la teoría de la contingencia, recogida por Tesoro. Esta misma se basaría en la idea de que el mal y el sufrimiento son frutos del azar, de la contingencia, y no de un sistema estructural del que hubiese que descubrir sus leyes y dueños para enmendar dicho mal. Esta visión tendería a considerar la totalidad social y política como armoniosa, presentando sus males como efectos perversos, involuntarios, que sin embargo son necesarios e inevitables en toda sociedad política. Creo que no es difícil ver en esto un cierto reflejo de la mentalidad individualista de la época, en la que se presentan las desigualdades y los males sociales como productos no intencionados ni determinados por un sistema estructural, sino que son atribuidos a las propias responsabilidades individuales o a efectos secundarios de un sistema por lo demás necesario y justo. Esta lógica, como afirma Tesoro, parece devolver una cierta dosis de racionalidad a los discursos representativos de la realidad social, pero no deja de tener, al igual que el exceso e irracionalismo de la conspiración, consecuencias perniciosas. Y es que, esta teoría esquivaría toda “responsabilidad moral, individual e incluso estructural, reduciendo las incorrecciones y desviaciones del sistema a daños colaterales” y congeniando por tanto “a la perfección con la ideología dominante de desafección, impotencia e incluso ironía” (p. 195-196). Asimismo, la lógica conspirativa consigue mantener (en apariencia) un espíritu crítico, mediante el cual se desconfía del oficialismo y de la imposición de una “verdad” por parte de las

instituciones gubernamentales, científicas, medios de comunicación, etc. La lógica conspirativa se mantendría en guardia ante esto, y sometería el discurso recibido a los parámetros de su relato particular y de su visión total. Finalmente, la lógica conspirativa tiene esa virtud “detectivesca”, de tirar del hilo, de renunciar a explicar los crímenes por la responsabilidad de una sola persona, sino de intentar percibir una estructura. Esa tendencia, esa desconfianza, esa “cierta dosis de paranoia”, puede ser productiva y puede ser incluso necesaria. Y es que, no hace falta ser un conspiranoico para intentar comprender los procesos sociales, políticos e históricos más allá de la simple apariencia de azar, contingencia y armonía. No hace falta ser conspiranoico para saber que, por encima de los individuos, median intereses, planes y programas concretos (es la política y la geopolítica de toda la vida). Es también el curso del capital, cuyas fuerzas abstractas determinan realmente muchos de los procesos históricos, no sin contradicciones. La lógica conspirativa, al no abarcar tales procesos en toda su complejidad, y al proceder mediante presupuestos metafísicos, monistas y acientíficos, no hace más que oscurecer sus explicaciones y por lo tanto entorpecer toda implicación en el curso de la transformación histórica. Podemos decir, usando la distinción de Gustavo Bueno entre mitos luminosos y oscuros, que los relatos conspiracionistas son sin duda mitos oscuros que niegan toda potencia epistémica y por tanto práctica.

Y es que, la retórica de la conspiración, en su intento de desenmascarar el mal del mundo, ha perdido lo que Koselleck consideró una de las condiciones primordiales de la Modernidad, que es “la esperanza como categoría central de la existencia humana” (Koselleck, 2012, p. 183). Dice Pepe Tesoro en su prefacio que, más que ante el fin de los grandes relatos, estaríamos en una época donde impregnarían los relatos de cosmovisiones catastrofistas, fatalistas y pesimistas en donde esa esperanza queda desvanecida. Estaríamos ante un horror cósmico pero paradójicamente tranquilizador, puesto que supondría una excusa para no pensar y para no actuar. Del mismo modo, el fatalismo y el universo orwelliano configurado por la gran mayoría de las ficciones conspiranoicas, así como su dimensión esotérica y gnóstica tratada anteriormente, revela un campo de acción en el que pareciera que ya no es posible la transformación colectiva y social.

Esto permite conectar la ficción conspirativa actual con la idea de temporalidad y de conciencia de la reflexividad que caracteriza a la modernidad. Volviendo a Koselleck, este la define mediante el criterio de la temporalidad: la modernidad es un tiempo nuevo, se expresa en una conciencia del descubrimiento del tiempo histórico como proceso, en la que el presente hace de mediador entre el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas. El futuro cede así su condición de espacio temporal neutral y se percibe como emancipatorio. Este nuevo régimen de

temporalidad y esa conciencia del sujeto humano como sujeto de la historia determinaron la proliferación de los llamados *grandes relatos*, materializados en proyectos revolucionarios y transformadores. Sin embargo, este régimen de temporalidad se fue transformando en los años sesenta y setenta, y se volvió definitivo a partir del colapso de la URSS y de la victoria global del capitalismo, llevando a la imposibilidad de imaginarse un futuro mejor. El futuro ya no se ve como liberador sino desde la óptica de la catástrofe, del desastre, del colapso. Esto tiene su reverso, en el ámbito de la cultura, en la proliferación de las distopías. En este cambio en la historicidad y del régimen temporal, vuelven a surgir tipos de discursos que ofrecen una respuesta al problema del mal, al desorden mental y a la falta de comprensión del mundo, pero ofreciendo lecturas más negativas que emancipadoras, fruto de un tejido de la realidad que se aparece como completamente ininteligible y paranormal. Decíamos antes que las teorías de la conspiración no han reemplazado a los grandes relatos, sino que no deja de ser uno de ellos. Sin embargo, este gran relato, y fuera de su veracidad, ha perdido toda su carga emancipatoria y toda su carga temporal. Quizás es por ello que la ficción conspirativa está tan normalizada y fomentada. Y es que, afirma Tesoro: a día de hoy, “la figuración política es el ejercicio que nos demuestra que ninguna figuración política de la totalidad social es posible, y por tanto, que tampoco lo es la transformación de esa totalidad” (p. 209). El autor reivindica, ante esto, la necesidad de *cancelar* la cancelación del futuro operada por el capitalismo mediante un discurso emancipador y radical que devuelva la orientación práctica a los individuos. Porque, y con esto concluye Tesoro, “la verdadera conspiración es la que nos ha convencido de que no existe alternativa” (p. 212).

Pablo Castán Hussón

Bibliografía

Fuente primaria

- Tesoro, Pepe, *Los mismos malvados de siempre: Una teoría de las teorías de la conspiración*, Edición Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2024

Fuentes secundarias:

- Chapoutot, Johann, *Le grand récit: Introduction à l'histoire de notre temps*, Presses Universitaires de France, 2021
- Gallo, Alejandro M., *Teorías de la conspiración: De la paranoia al genocidio*, Estudios Humanísticos. Filología 41 (2019). 217-243
- Koselleck, Reinhart, *Historia de los conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Editorial Trotta, 2012
- López, Daniel, *Historia del globalismo. Una filosofía de la Historia del nuevo Orden Mundial*, Almuzara, 2022
- Taguieff, Pierre- André, *L'imaginaire du complot mondial*, Editions Mille et une nuits, France, 2006

La Desigualdad en España

BERNA LEÓN, JAVIER CARBONELL
Y JAVIER SORIA (EDS.)

Lengua de Trapo, Madrid, 2024,
ISBN: 978-84-8381-294-5
504 páginas



¿Cuáles son las causas de la desigualdad en España? ¿Es necesaria la desigualdad para el crecimiento económico? ¿Tiene solución? Éstas son algunas de las preguntas que se hace *La Desigualdad en España*, y que el libro responde a través de un novedoso enfoque multidisciplinar, ya que los editores de este volumen detectan la escasez de pensamiento transversal en la literatura que aborda la cuestión de la desigualdad. El resultado es esta obra, fruto de la coordinación de más de 30 autores procedentes de campos tan diversos como la economía, la sociología, o la ciencia política.

La tesis principal del libro es que la desigualdad es una decisión política. De este modo, Berna León, Javier Carbonell y Javier Soria, coordinadores de este ejemplar, se sitúan próximos ideológicamente al aclamado economista francés Thomas Piketty, quien prologa el libro. La influencia del escritor galo también se hace patente en la dirección y la composición del texto, pues los editores apuestan por un lenguaje cercano, que resultará accesible a un amplio abanico de lectores, sin perder por ello rigor académi-

co, puesto que los argumentos defendidos se encuentran respaldados por el análisis estadístico de datos empíricos. Además, esta obra no se contenta con señalar las causas y problemas de la desigualdad, sino que está orientado a proponer soluciones que se van indicando a lo largo del libro, y que reciben atención especial con un apartado específico al final del volumen.

Así, el libro se encuentra dividido en seis temáticas principales, que a su vez se desgranán en capítulos. La primera parte del libro introduce al lector en materia de desigualdad, siguiendo el recorrido de la desigualdad en España desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días. En esta sección, resultará particularmente atractivo para el lector el capítulo a cargo de Lidia Brun, que apunta al empoderamiento del mercado como factor clave para explicar el aumento de la desigualdad en España durante el último medio siglo.

El segundo bloque fija su mirada en la igualdad de oportunidades. Un concepto clave que moviliza los capítulos de esta sección es la movilidad intergeneracional, “que mide en qué medida las características socioeconómicas de los padres (renta, riqueza u ocupación) determinan esas mismas características en sus hijos cuando son adultos” (pág. 111). Resulta llamativo el capítulo de Berna León, que desafía discursos ampliamente establecidos acerca de la meritocracia, señalando que, además de un techo de cristal, también existe un suelo de cristal de clase que merma las posibilidades de ascenso social y laboral de los trabajadores procedentes de clases humildes. No resulta tan intuitivo el capítulo de Javier Carbonell acerca de la relación entre genética y desigualdad, ya que lo que podría presumirse como un estudio sobre el impacto de la genética en las diferencias socioeconómicas se revela como una investigación acerca de la relevancia del contexto social y las diferencias de clase en la calidad de vida de las personas con enfermedades congénitas.

El tercer conjunto de capítulos afronta la pregunta por la desigualdad desde una perspectiva generacional y de género. Este bloque temático es uno de los apartados más brillantes de este volumen, ya que, en él, los autores tocan una variedad de asuntos cruciales para entender el desarrollo de la desigualdad en España, como son las cuestiones de género, la precariedad de la juventud y la vejez, la migración o la desigualdad territorial. Margarita Torre se hace cargo específicamente del problema género en su capítulo, analizando las diferencias ocupacionales entre hombres y mujeres en el mercado laboral, a la vez que propone posibles soluciones para esta problemática, sugiriendo que una cultura de trabajo que favorezca la conciliación familiar puede reducir las tasas de abandono laboral femenino. Por otra parte, el capítulo de Irene Lebrusán expresa vívidamente la naturaleza interseccional del libro, poniendo el acento sobre la difícil situación que viven las mujeres mayores en España. Otro capítulo especialmente innovador es el redactado por Andrea Gon-

zález Henry, quien no duda en apuntar a la juventud como una nueva clase social precarizada.

Por otro lado, la cuarta parte de este volumen centra su atención en la relación entre desigualdad y educación, aproximándose a la materia desde un prisma poliédrico, siguiendo el espíritu general del libro. Alicia García-Sierra lleva a cabo un importante trabajo en su capítulo, plasmando el efecto tanto de la clase social como de la desigualdad territorial en la movilidad intergeneracional, al estudiar “cómo las habilidades lectoras de los adolescentes españoles (alrededor de los 15 años) están fuertemente determinadas no solo por las competencias lectoras de sus padres sino también por la región de España en la que viven” (pág. 289). A su vez, el texto a cargo de Belén Hípola Ulecia y Eva Flavia Martínez Orbeagoza lleva a cabo un valiente esfuerzo, a la par que innovador, al cuestionar una de las prácticas escolares más extendidas en España: la repetición de curso. Además, las autoras complementan su análisis con medidas alternativas para mejorar el rendimiento académico español. Por otra parte, el artículo de Belén Yu Irureta-Goyena Chang rompe con la línea argumental de este bloque temático, si bien es cierto que introduce un tema de innegable importancia, como es la influencia del progreso tecnológico en la producción de desigualdades sociales.

La siguiente agrupación temática analiza las causas y consecuencias de la desigualdad en la esfera política desde varias perspectivas. En su conjunto, el bloque proporciona una visión completa y equilibrada acerca del impacto de la desigualdad a lo largo de los diferentes niveles del ámbito político. Luis Cornago realiza un aporte muy interesante al trazar un sólido recorrido histórico de los Estados de bienestar, y señalar algunos de los desafíos que éstos enfrentan en el presente. Por su parte, Pablo Simón ilumina uno de los efectos menos visibles que conlleva la desigualdad, al señalar cómo los sectores más pobres acumulan unas mayores tasas de abstención política. Asimismo, sopesa algunas alternativas implementadas en otros países que ayudan a informar al lector, a la vez que estimulan su capacidad crítica.

El libro toca a su fin con una última serie de capítulos que se encargan de recoger y proponer alternativas a los problemas que se han ido detectando a lo largo de los apartados anteriores, a la par que ofrecer una serie de conclusiones. De este modo, los planteamientos que se expresan parten de dos axiomas principales. El primero, la comprensión de que la libertad democrática es imposible si no existe un cierto nivel de igualdad socioeconómica entre los ciudadanos. Por otro lado, de acuerdo con el espíritu transversal del libro, las propuestas de esta sección abarcan los niveles macro, meso, y micro, combinando el corto con el largo plazo. Esta es una fórmula bastante satisfactoria, ya que el enfoque macro y a largo plazo permite al lector obtener una perspectiva nítida de los pilares ideológicos que movilizan el desarrollo

del libro, mientras que las propuestas a nivel meso y micro aportan un bosquejo para una agenda política que podría resumirse en los siguientes puntos: “ (1) ahondar en las políticas de garantías de ingresos, (2) reformar nuestro sistema educativo, (3) introducir una herencia universal, (4) acometer una profunda reforma fiscal que aumente la progresividad y (5) mejorar la disponibilidad de los datos accesibles para legisladores e investigadores” (pág. 484).

En su conjunto, el libro se revela como una investigación excelente. Destacan en él la claridad de sus premisas de partida, tanto ideológicas, como organizativas y metodológicas, las cuales se mantienen a lo largo del volumen. Si bien es cierto que la ambición transversal del libro puede causar una cierta sensación de dispersión o vaguedad en algunos pasajes de la obra, lo cierto es que en general el esfuerzo de coordinación es encomiable, ya que el ejemplar aporta una variedad de perspectivas y matices en relación con la desigualdad que resultará refrescante y estimulante para quien lea el libro. A su vez, es la combinación de su rigor académico, bien asentado en el análisis empírico, como su lenguaje serio pero cercano, lo que hará que este volumen resulte atractivo para una gran gama de lectores, desde investigadores y diseñadores de políticas públicas, hasta particulares interesados en la cuestión de la desigualdad en España. En definitiva, se trata de un libro riguroso y completo, que goza de amplias posibilidades de convertirse en una referencia en materia de desigualdad en España.

Ricardo Martín González,

Ética para infractores

CAMILO BOGOYA

Albatana, Dyskolo, 2024



Defendía Paul Ricoeur la superioridad narrativa de la tercera persona como portadora de una potencial mayor “objetividad” y una más convincente “universalidad”. Enseguida, es cierto, al gran filósofo francés se le ocurrían grandes ejemplos de relatos en los que, al contrario, la subjetividad (como en Proust) constituía al mismo tiempo el objeto de una mirada distante y trabajosa y el misterio de un acceso privilegiado al mundo exterior. Ahora bien, en una época en la que el narcisismo tecnológico y la pobreza experiencial producen una inflación de literatura egolátrica, unas veces regular y otras mala, uno tiende a huir de lo que Patrick Stasny llamó “el provincialismo de la experiencia” para caracterizar el pulso de la famosa “autoficción”. Con cualquier cosa, es verdad, se puede hacer buena literatura del mismo modo que con cualquier material se puede hacer una casa (o al menos un cobertizo); con cualquier cosa, sí, salvo con la autocomplacencia. Se puede escribir un buen relato a partir de un documento judicial, de un rostro columbrado en la niebla, de una guerra y hasta de una patata. Pero no se debe con-

fundir nunca una idea con una ocurrencia ni la intensidad subjetiva con el sentido común. A todos nos resulta muy emocionante ser nosotros mismos, pero un escritor no debe olvidar que de lo que se trata es de construir un techo bajo el que quepa mucha gente. De paja, de piedra o de madera, pero donde el autor apenas viva ahí o sea solo un visitante más.

Lo que le molestaba a Ricoeur no era el yo sino la relación narrativa con él; le molestaba, en definitiva, su afán colonizador, muchas veces expresado a través del sentimentalismo más tautológico. En este sentido, los relatos de Camilo Bogoya (Bogotá 1978) reunidos en *Ética para infractores*, son muy respetuosos con el precepto ricoeuriano: todos sus relatos están escritos en primera persona, pero nunca el pronombre “yo” se ha alejado más del “provincianismo” de la autoficción al uso. En este libro no sabemos quién habla ni a quién le ocurren las cosas; puede ser o no el autor; es siempre un tipo cualquiera que utiliza la primera persona para narrar un viaje a Hong-Kong con una esposa reticente, la confesión de un plagio literario bastante cutre y nada borgesiano o la historia de amor banal con una guerrillera. Podemos quizás encontrar repertorios compartidos (pensemos, por ejemplo, en los “padres difíciles”, reales o subrogados, que pueblan los relatos), pero no podemos asegurar que se trate siempre de la misma persona contando distintos episodios de su vida. Podemos asegurar, más bien, lo contrario. Cada relato agota de algún modo la vida completa del narrador-personaje; cada episodio, a veces felizmente banal y en absoluto concluyente, dibuja una existencia particular a través de cuyas tablas sueltas se cuelan ráfagas de una época y un país; o de varias épocas de un país, Colombia, que no acaba de nacer y no acaba de morir.

Porque algo sí tienen en común los relatos de *Ética para infractores*. Dos cosas. La primera es que ese tipo que habla (o esos tipos que hablan) no se dan ninguna importancia a sí mismos. Una de las virtudes de la escritura de Bogoya es la ausencia total de intensidad provinciana. Esos tipos que hablan guardan siempre una cierta distancia respecto de sus propias vidas y de sus propias palabras, distancia que pone a cubierto al lector de los muchos peligros emocionales que abriga la literatura contemporánea. Quiero decir que no reclaman ni la complicidad ni la resonancia sentimental del lector. Incluso cuando abordan la violencia (o la sexualidad) lo hacen con un desasimiento casi kafkiano, nunca desde el centro de la escena y jamás con sufriente introspección, lo que proporciona a las peripecias vitales más crudas (tortura y cárcel, por ejemplo) una irónica objetividad narrativamente muy eficaz. La escritura de Bogoya, limpia y precisa, interesa porque no emociona; si emociona a veces, como escritura, es precisamente porque su liviandad desinteresada logra interesarnos. Su desasimiento nos engancha a los avatares mínimos de sus héroes irónicos. “Hubiera querido que me contaran esta historia, pero me ocurrió a mí”,

arranca el relato titulado *Los disidentes*, en una declaración que es al mismo tiempo una propuesta poética: a ese tipo que habla le interesaría más su historia si le hubiera ocurrido a otro; se resigna a contarla él porque ningún otro podría contársela. A los lectores nos interesa porque no nos ha ocurrido a nosotros, porque la cuenta ese tipo y porque la cuenta de ese modo.

Otra cosa, decíamos, tienen en común los relatos de *Ética para infractores*. Ninguno de los narradores es un yo autocomplaciente porque podría ser cualquier yo; y porque, de hecho, cada uno de ellos preferiría ser cualquier otro. No podría tratarse, sin embargo, de cualquier país. Incluso *1982*, un relato que discurre en una tórrida Sicilia de hace cuarenta años, solapa y sincopa la realidad que vive Colombia al otro lado del océano. Los tipos que hablan en los cuentos de Bogoya lo hacen desde momentos distintos de la historia reciente; algunos de ellos son mucho mayores que el propio Bogoya; pero todos son inconfundiblemente colombianos. ¿Qué quiere decir esto? Que todos ellos reciben y reflejan un grado notable de violencia. Ahora bien, al contrario de lo que ocurre con las novelas de otros compatriotas suyos (pienso en Juan Gabriel Vásquez, Laura Restrepo o Fernando Vallejo, muy distintos entre sí), las narraciones de Bogoya no abordan la violencia de una forma directa y nunca, desde luego, en tono de denuncia o de lamento. Las historias de los tipos que hablan aquí son normales, la de pequeños infractores rutinarios con destinos menudamente trágicos. Bogoya nos cuenta relaciones entre padres e hijos, entre maridos y mujeres, entre periodistas rutinarios y sin ambición, entre amigos desavenidos y amantes raros. Sus personajes no son gente obsesionada con Colombia; son gente atravesada por Colombia. Gente en cuyo interior sigue viviendo Colombia incluso cuando (como ocurre en el magnífico último cuento, *Una historia para Gonzalo Pardo*) viaja a EEUU, España o Afganistán. Pero a Bogoya no le interesan los grandes gestos; le interesan las vidas pequeñas que están, como todas, ocupadas en vivir por debajo del nivel de la conciencia. La cuestión es, una vez más, el desasimiento como diagnóstico y como recurso literario. Porque ese desasimiento describe un mecanismo de defensa muy colombiano frente a la violencia (la vida, cualquier vida, es un complicado mecanismo de defensa) y porque esa violencia aparece con más nitidez en el desasimiento literariamente inducido de sus personajes. Bogoya, en definitiva, nos cuenta las vidas normales de personas que se defienden normalmente de la violencia y nos las cuenta de tal manera que esa violencia disuelta en la normalidad se convierte en ironía y distancia literaria. *Ética para infractores* construye, en definitiva, un techo bajo el cual puede albergarse mucha gente y entre cuyas grietas se cuele la luz de la noche y la sombra del día.

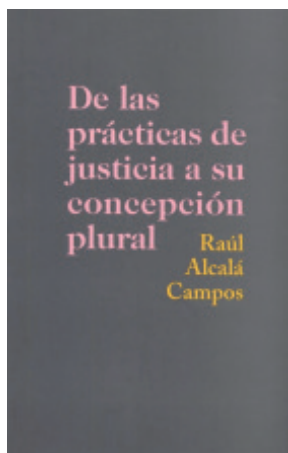
Santiago Alba Rico, escritor y ensayista

De las prácticas de la justicia a su concepción plural

RAÚL ALCALÁ CAMPOS

Ciudad de México,

México: UNAM, Facultad de Estudios Profesionales Acatlán, 2021.



El libro *De las prácticas de la justicia a su concepción plural* es una obra novedosa para los estudios del pluralismo, realizada por uno de los principales representantes de esta filosofía en México. Raúl Alcalá Campos expresa en su libro la relevancia del pluralismo y la interculturalidad en la apreciación de la justicia contemporánea. A partir de un compendio erudito y sagaz de posturas filosóficas, el libro de Raúl Alcalá evidencia la tensión que expresan nuestras nociones de justicia, según las cuales, los sistemas jurídicos de los Estados actuales buscan o el mantenimiento del orden, a partir de la ejecución de la ley, a costa de las libertades individuales, o bien, la ejecución de esas libertades más allá del orden.

El libro de Alcalá muestra la reconstrucción de propuestas como las del mexicano Luis Villoro sobre los dos principales tipos de justicia que surgen de una apreciación liberal, como las de John Rawls, o las de un horizonte teleológico, defendido por gran parte de la tradición filosófica. En el primer caso, en el modelo deontológico, la cohesión y orden social se conciben como consecuencia de la vinculación de

individuos, en tanto agentes morales libres, capaces de elaborar sociedades justicia gracias al famoso velo de la ignorancia. Mientras que, en el horizonte teleológico de la justicia, al individuo le antecede la comunidad, pero recurre a una noción de justicia como fin máximo a alcanzar. Alcalá pasa revisión a filósofos y filósofas como Aristóteles, Kant, Hannah Arendt, Michael Sandel, Michael Walzer, Donald Dworkin, Amartya Sen, León Olivé, Dora Elvira García, Ambrosio Velasco, entre otros, para concebir el desarrollo de ambas nociones en nuestros sistemas jurídicos contemporáneos.

El modelo deontológico es fundamental en nuestra actualidad global e internacional, pues supone la libre aceptación de acuerdos y la ejecución de derechos básicos a favor de la paz. En la práctica, el modelo liberal entra en conflicto con los Estados, en especial constituidos por sociedades multiculturales, pues pese a que reconocen la diversidad, la ejecución de ésta entra en crisis con la aceptación de razones o valores de comunidades concretas que quedan excluidas de un marco jurídico. Así, por ejemplo, cosmovisiones de pueblos originarios de comunidades nahuas en México son exceptuadas del sistema jurídico al considerar sus prácticas e impartición de la justicia como meros usos y costumbres. Alcalá recurre al análisis de dicha noción de justicia, tomando como base una evaluación antropológica de los juzgados indígenas, los cuales no imparten la justicia desde un ámbito punitivo, sino desde el diálogo y la búsqueda de acuerdos por ambas partes. Se trata de una justicia comunitaria realizada, en este ejemplo, en lengua tutunaku que no recurre a policías o sistemas carcelarios para la ejecución de la condena, sino a prácticas locales en las que impera la confianza hacia el otro, pues el arraigo hacia la comunidad es tal que lo permite.

El problema de la impartición de la justicia en sistemas punitivos como el mexicano se vislumbra también en la falta de operación e impartición de leyes ante delitos ya tipificados. La violación de derechos básicos se ejemplifica en casos como el municipio de Ayutla de los Libres en el Estado de Guerrero en el año de 2010, donde cuerpos militares amedrentaron sexualmente a mujeres indígenas sin ninguna repercusión jurídica. Las mujeres tuvieron que recurrir a la Corte Interamericana de Derechos Humanos para apelar por una justicia que se encuentra tipificada, pero que se incumple ante crímenes cometidos por instituciones del Estado. Este y otros casos son analizados por Raúl Alcalá para evidenciar las dificultades de una noción de justicia liberal en países pluriculturales.

El libro *De las prácticas de la justicia a su concepción plural* aboga por nociones de justicia incluyentes que parten del reconocimiento de actos injustos o de violencias cometidas por los Estados contemporáneos. Para Alcalá, el problema de países pluriculturales consiste en equilibrar la relación entre justicia como valor social y

comunitario y la realización y aplicación de leyes que mantienen un orden político. Para este filósofo pluralista, la ley está abocada a la subsistencia del orden, proyectada en sistemas punitivos que no necesariamente solucionan conflictos injustos.

El pluralismo de Alcalá nos permite comprender no sólo los retos que actualmente se viven en países de Latinoamérica, sino, también, a evidenciar posibles soluciones. La interculturalidad es una propuesta que entrecruza los conflictos de estados multiculturales, abogando por el reconocimiento de diversas nociones de justicia que nacen de las propias prácticas culturales. El pluralismo filosófico defiende la aceptación de valores o causas que surgen de diferentes comunidades pero que pueden consolidarse en la cohesión de un mismo Estado a partir del diálogo y la impartición de acuerdos tácitos. Raúl Alcalá argumenta que dicho horizonte permite tanto una pluralidad de razones como una pluralidad de prácticas, es decir, preserva la diversidad a partir de las justificaciones racionales de determinados compromisos teóricos y prácticas culturales, considerando un pluralismo epistémico y un pluralismo ontológico. Es decir, un pluralismo abocado al reconocimiento de las diversas cosmovisiones de los pueblos originarios, así como a la aceptación de múltiples prácticas en la convivencia de una misma organización social.

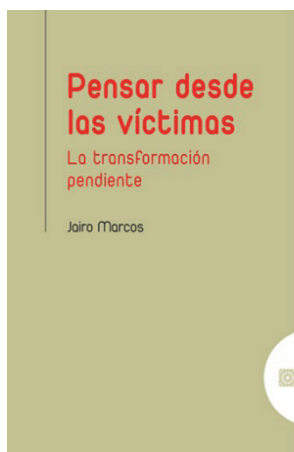
El libro de Raúl Alcalá resulta prioritario en nuestros días, tanto para el conocimiento de prácticas de la justicia en comunidades indígenas de México, como para el análisis de nuestros sistemas jurídicos en convivencia con nuestras prácticas. Su libro representa, tanto un estudio primordial para la filosofía mexicana, como una obra que nos permite comprender el pluralismo filosófico en sociedades liberales y comunitarias globales.

Laura Alicia Soto Rangel

Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente

JAIRO MARCOS

Granada, Comares, 2023.



En 2023 Editorial Comares publicó un libro más, el número 108 de su colección Filosofía Hoy, del periodista Jairo Marcos Pérez, intitulado *Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente*. Pese a acrecentar la notable cantidad de trabajos del autor (entre ellos: *Así ven ÁfricaS nuestros informadores* de 2009, *Rasgados. Un viaje a la adopción internacional España-China* de 2010 y *Memorias abogadas* de 2021) que, en conjunto, permite a los lectores vislumbrar una obra cohesionada, *Pensar desde las víctimas* ofrece algo distinto al resto en cuanto al enfoque, los planteamientos y el despliegue general de ideas.

Nacido en Burgos, Jairo Marcos expone en este nuevo libro una inquietud de larga data, qué digo inquietud, como lo demuestra la suma de sus textos, una preocupación vital que nació simultáneamente con sus inclinaciones profesionales: la de *sentipensar* las relaciones globales de poder, con un particular énfasis en las marginalidades históricas que estas engendran. Al declarar preferencia sexual, origen y militancia, como parte del ejercicio de “situar” su pen-

samiento, la honestidad y “responsabilidad deconstructiva” del autor atraviesa con brío la obra *Pensar desde las víctimas*. Adicional al gusto que provoca una reflexión estructurada y sin ambages, es la actualidad de los contenidos propuestos y su gran altura intelectual, lo que hace de él un ensayo necesario.

No podía ser de otra manera: el carácter formativo de Jairo Marcos, entre el periodismo y la filosofía, está muy presente en la orientación y el estilo del más actual de sus trabajos. A pesar de estar ligado a la realización de estudios de doctorado, gracias a prescindir, en lo posible, de un aparato crítico, *Pensar desde las víctimas* posee la cualidad de no sentirse como una tesis. Exento de una erudición arbitraria, Jairo Marcos desarrolla un estilo enfebrecido, de oraciones encabalgadas, que acompaña virtuosamente a la buena disposición de las materias a tratar. Dividido en diez capítulos, cada uno con sus respectivos subapartados, el nuevo volumen no deja de incluir pormenorizaciones y tablas esclarecedoras, didácticas, realizadas por el propio autor en beneficio de los lectores.

Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente es un libro que, quizá como todas las buenas investigaciones filosóficas, obliga a quien lo estudia a salir de su zona de *confort*. Lejos de pretender configurar un ideario hermético, tal parecería que Jairo Marcos se empeña en hacer de la incomodidad, posibilidad y vía para la discusión reflexiva. Mientras el subtítulo, *La transformación pendiente*, establece las coordenadas hacia las propuestas pragmáticas del autor, es decir, abarca de modo tácito la *praxis* como urgente contrapartida de la teoría, el título principal señala, a grandes rasgos, el sistema conceptual sobre el que la argumentación pretende desenvolverse. Veamos:

a) PENSAR. En un diálogo reciente con el activista Manuel Cañada, Jairo Marcos expresó “o pensamos o piensan por nosotros”. Esta afirmación resume uno de los problemas centrales de *Pensar desde las víctimas* y, probablemente, de toda la literatura del autor: el de la perdurable subordinación a la que conduce declinar la propia actividad intelectual. La dialéctica del “derecho a pensar” obligatoriamente está amasada al poder que unos sectores ejercen sobre otros. Y es que las entidades que históricamente autolegitimaron como inherente este derecho, montadas en una supuesta universalidad atemporal, crearon otras periféricas para las que resulta, cuando menos, infructuoso el pensar.

Curiosamente, sobre esos “otros” inferiorizados, descansa el predominio de la identidad; en otras palabras, el extenso proceso de la opresión no puede prescindir de los sometidos para existir. En este sentido, “O pensamos o piensan por nosotros”, supone que la actividad racional dota de autonomía, conduce a complejizar la interpretación del entorno y da pautas para la liberación, lo cual en sí mismo es un camino subversivo contrario al *ego cogito* moderno. En todo caso, lo más importan-

te de la tesis de Jairo Marcos es que la lógica de dominación engloba en su amplitud a seres humanos concretos, millones que sufren en carne propia los principios sobre los que se asienta el pernicioso triángulo civilizatorio occidental: capitalismo, colonialismo y patriarcado.

Con miras a desmontar el sistema fetichizado del norte dominante, Jairo Marcos demuestra que no se trata solo de un fenómeno geográfico, como el que manifiestan los mapas del siglo XVI, sino sobre todo simbólico. Al respecto, los *mass media* juegan en el presente un papel sobresaliente. A propósito de la inmensa cantidad de información disponible, el autor se aventura a apuntar que “es la información comprimida. Sin tiempo. Sin espacio. Y sin contexto. Multiplicada para dar sensación de pluralidad y riqueza informativa. El contexto es lo que separa la comunicación del periodismo, lo que ensambla los hechos para explicar los procesos, la distancia que aleja la información crítica de su consumo cual mercancía” (p. 42).

b) DESDE. Mucho más que una preposición que incluye las de pensar “entre” y “con” las víctimas, “desde” no es precisamente un cambio de perspectiva sino el método de una forma distinta de filosofar. Una transformación radical que pone en cuestión al Sujeto cartesiano, *autopoietico*, situando el nuevo eje del discurso en las excluidas voces de la totalidad. De aquí que “desde...” tenga por prioridad una orientación ética. Para hacerlo, Jairo Marcos no rechaza ingenuamente la tradición filosófica eurocéntrica, sino, probando un conocimiento exhaustivo de las diferentes escuelas, procura entablar diálogos críticos con ellas. Así, el marxismo y sus derivaciones, únicamente, son una firme herramienta de análisis de la realidad.

La detracción a la modernidad, y al “yo” que esta enaltece, pasa, a través de una transición orgánica, a la Era Posmoderna. Generadas en el seno de la ontología clásica griega, los esfuerzos acusadores de la así llamada “posmodernidad”, no alcanzan a rebasar la razón excluyente que opera en la mismidad del ser. En su lugar, *Pensar desde las víctimas* apuesta por las alternativas epocales que delinean la transmodernidad de Enrique Dussel, las fronteras postbismales de Sousa Santos y la interioridad posmoderna de Gianni Vattimo. El puntilloso repaso histórico comprendido en las secciones “Motivos para una transformación” y “El giro vital: Nos-otras, las víctimas”, entretelado a la tradición filosófica hegemónica, auxilia en la comprensión de la formación de Europa como centro, en simultaneidad, con la configuración desigual de vastas regiones del mundo.

c) LAS VÍCTIMAS. Jairo Marcos explica que todas aquellas vidas sobrantes, a las que les cargaron el costo de las virtudes que en su día simuló procurar la modernidad, son las verdaderas víctimas del sistema-mundo. Tales vidas, especialmente las que incluyen a las mujeres, comparten las características del sufrimiento y la inocencia: también son colectivas, masivas y estructurales, periféricas y conflictivas,

o sea, necesariamente vinculadas a las revoluciones y los cambios sociopolíticos.

La diferencia entre víctimas y victimizados es que las primeras demandan justicia y reparación genuina, producto de sus “verdades encarnadas”, mientras los victimizados pretenden obtener réditos enmascarados de quejas legítimas. En parte, esta aclaración del autor responde a la costumbre contemporánea de apelar a la condición de víctima en escenarios que no necesariamente corresponden. Aun así, desde mi punto de vista, no contesta satisfactoriamente a argumentos como los esgrimidos por Daniele Giglioli en *Crítica de la víctima*, mismos que destacan la estimación actual de la categoría por su amplia competencia para generar identidad y la tentación a la inmunización y al despojo de la agencia activa. Tal vez este es el ámbito más discutible de todos los abordados en *Pensar desde las víctimas*.

Rememorando aquello de que de lo que se trata la filosofía es de modificar el mundo, si bien en la primera parte del libro, Jairo Marcos se detiene a realizar un amplio diagnóstico del presente, en los dos extensos apartados que restan (“Matrices para la transformación: debilitamiento y liberación *sureadores*” y “Esbozos de una filosofía práctica transformadora”), presenta eventuales sendas para una *praxis* subversiva. Sin duda, esta es la sección más original de *Pensar desde las víctimas*, ya que en ella se condensan interesantes controversias con Vattimo, Dussel y Souza Santos. Entre otras cosas, los señalamientos del autor se caracterizan por gravitar en torno a la semántica de dichas propuestas conceptuales: la meticulosidad que exhibe por las etimologías, permite ver los usos de la lengua como un territorio más de disputas.

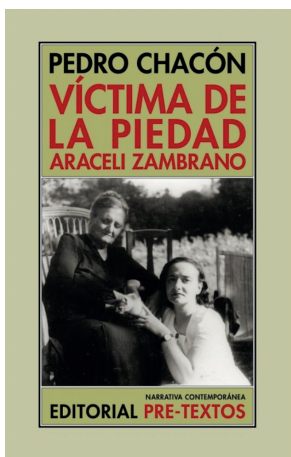
Temporalmente, *Pensar desde las víctimas* abarca hasta la crisis del coronavirus: en su radar no están las guerras ahora mismo en curso, pero, en efecto, los paradigmas de pensamiento que traza ayudan a entenderlas.

Canek Sandoval Toledo

Víctima de la piedad: Araceli Zambrano

CHACÓN FUERTES, PEDRO.

Valencia, Pre-Textos, 2022.



Pedro Chacón, gran conocedor de la biografía y la obra de María Zambrano —ha participado en la edición de sus *Obras completas* para Galaxia Gutenberg y publicado numerosos monográficos sobre su pensamiento— afirma en la nota preliminar de su último libro, *Víctima de la piedad*, que su intención al escribirlo ha sido la de reconstruir, a partir de fuentes documentales, la tormentosa vida de Araceli Zambrano, cuya figura siempre se había mantenido hasta el momento a la sombra de su hermana. La originalidad de Chacón reside no sólo en haberla sacado de su eterno papel de personaje secundario y haberla ascendido a protagonista, sino también en haberse valido de las formas zambranianas para

hacerlo. Así, por un lado, el autor dibuja a Araceli de manera fragmentada e incluyendo en su relato a las personas más importantes de su vida —Carlos Díez, su marido; Manuel Muñoz, su compañero sentimental durante la guerra; y la propia María Zambrano— pues, como afirmaba esta última, toda vida es fragmentaria y requiere del espejo de los demás para verse.

Por otro lado, Chacón se sirve de la confesión, género estudiado a fondo por Zambrano en su ensayo *La confesión: género literario y método*, para dar voz, a modo de epístolas y diarios, a los sentimientos más internos de unos protagonistas azotados por la tragedia de la Guerra de España y el posterior exilio, sacando a la luz de la literatura, como decía la pensadora velená, la vida oculta de las entrañas. En carta a su maestro Ortega y Gasset en 1932, María Zambrano le hablaba de la necesidad que todo sujeto tiene de clarificarse en algo y ante alguien, y de esa necesidad de volver sobre uno mismo para verse y descubrir la verdad que sólo anida en su interioridad había nacido el interés de la filósofa por la confesión como género literario y como forma de conocimiento alternativa al racionalismo dominante de su época. La confesión abría, para ella, una vía hacia un *ordo amoris* —siguiendo la terminología de Max Scheler, uno de sus pensadores preferidos— o hacia un saber sobre el alma, como había titulado el artículo que le hizo darse cuenta de que su filosofía había ya roto con la razón vital orteguiana para poder volar por sí misma.

En el primer capítulo, Chacón expone, dando la palabra a Carlos Díez, los motivos que llevaron al marido de Araceli al suicidio en 1952, durante su exilio en Venezuela. Díez repasa los avatares más decisivos de su existencia, intentando poner orden en su pasado no para continuar en el futuro, sino para reconciliarse consigo mismo y tratar de encontrar un sentido a aquello que parece no tenerlo, incorporando a su confesión las circunstancias que han formado parte de su vida —marcada, como la de toda su generación, por los cruentos avatares que sacudieron la historia de España durante las primeras décadas del siglo XX— así como los rasgos de su carácter y su pensamiento —su anticlericalismo, su dureza, su ferviente amor por la literatura, su madera de líder político y estudiantil, su inquietud intelectual, su pasión por la medicina y la política, su militancia en el Partido Comunista de España, su fuerte temperamento o su compulsiva adicción al tabaco y a las drogas—. Fue precisamente su compromiso con su trabajo y con el régimen republicano el que le hizo desatender su amor por Araceli, a la que conoció cuando se convirtió en el médico personal de María, diagnosticada por él mismo de tuberculosis tras el desmayo que sufrió la filósofa durante una conferencia en el Ateneo de Valladolid en 1928. Tres años después, se consumó el matrimonio entre Carlos y Araceli, pero ambos terminarían separándose en 1936 a pesar del profundo amor que se profesaban.

Ese mismo año, Araceli abandonó a su marido por Manuel Muñoz, Director general de Seguridad de la República durante los primeros meses de la guerra. Tras el final de esta, ambos se exiliaron en Francia, pero su relación se vio truncada por la ocupación alemana del país: Muñoz fue apresado por los nazis en octubre de 1940 y extraditado pocos meses después a España, donde el régimen franquista, que aca-

baba de aprobar la Ley de Responsabilidad Políticas con el objetivo de procesar a los republicanos que apoyaron al Frente Popular, le fusiló en una cárcel de Madrid. Pedro Chacón imagina la desesperación, la soledad y el sufrimiento de quien sabe que su vida ha llegado injustamente a su fin, lejos de todos sus seres queridos y entre los fríos barrotes de una húmeda celda, a través de dos cartas enviadas a Araceli, y en las que Muñoz se lamenta por el sinsentido de las diferencias existentes en el seno del bando republicano y recuerda con dolor la imposibilidad de poner freno a la violencia en el Madrid asediado por los fascistas.

«¡María, desenróscate, que te prendes a mí como una serpiente! ¡Déjame morir!». Con estas palabras que Araceli le dijo a su hermana poco antes de morir se inicia el tercer capítulo, en el que María Zambrano se despidió de su hermana recientemente fallecida. La muerte de Araceli fue para María el mayor desgarró de su vida. Ambas poseían personalidades distintas —de la primera elogiaban siempre su belleza; de la segunda, su inteligencia—, lo que no impidió que fuesen, como le gustaba decir a María, «una sola alma en pena». La pensadora recuerda algunos de los momentos decisivos de su vida, entre ellos, el reencuentro en el París devastado por los nazis con su hermana, destrozada tras el fusilamiento de Manuel y las torturas físicas y psicológicas sufridas a mano de la Gestapo. En ese momento fue cuando Zambrano vio en su hermana a Antígona, «el personaje de la tragedia griega que no duda en enfrentarse a las leyes del poder para obedecer a las leyes del corazón y del amor. Antígona, la que es condenada a ser enterrada en vida, por haber osado dar las honras debidas al cadáver de su hermano. Araceli-Antígona, la víctima sacrificada en el altar de la piedad. (...) Ese era tu nombre propio, el nombre que en justicia te correspondía porque, siendo inocente, habías soportado la historia, porque habiendo nacido para el amor, te había devorado la piedad» (p. 97).

En el último capítulo, Araceli se desahoga consigo misma en el que fue el momento más doloroso de su vida, desesperada en el París de 1942 al no tener noticia de las personas que más amaba —su hermana en Cuba, con la que no podía comunicarse, y Manuel a punto de ser ejecutado— y rota por la muerte de su anciana madre. Se reconoce a sí misma como una «víctima, siempre golpeada, atravesada por el dolor» que le ha causado su capacidad inmensa de amar: «¿Es que nadie se da cuenta? ¿Es que todos ignoran que en mí el amor no tiene límites y que estoy destinada a consumirme en su fuego devorador?» (p. 123). La suya fue, en suma, una más entre tantas vidas sesgadas, desarraigadas, sacrificadas a la historia, todas ellas pertenecientes a lo que María Zambrano llamaba la «generación del toro», nacida para servir, la que dio todo lo que tenía por un sueño —la incorporación de España a la modernidad mediante el proyecto republicano— que devino finalmente en la pesadilla de la muerte o el exilio, que para Araceli fueron lo mismo: falleció en La

Pièce en 1972 y no regresó a España hasta después de su muerte, para acompañar a su querida e inseparable hermana en la tumba que ambas comparten en el cementerio municipal de Vélez-Málaga.

Jorge Valle Álvarez

Cuando España echó a andar

PEDRO INSUA

Barcelona, Ariel, 2023. 528 pp.



Cuando *España echó a andar* es un libro interesante al menos por tres razones. La primera tiene que ver con la tesis fundamental que defiende: que la nación histórica española, germen de la posterior nación política, es reconocible ya en tiempos de Alfonso X y que la construcción de esa nación histórica tuvo lugar en las *extremaduras*, en las zonas de frontera arrebatadas al islam a través de la convivencia y la mezcla (el *convivium* y el *connubium*) de sus repobladores, procedentes de toda la Península. La segunda es que, pese a tratarse de un trabajo historiográfico de primer orden por la cantidad y la pertinencia de sus fuentes y por lo detallado del “estado de la cuestión” que elabora respecto a un tema tan manido como el origen de la

nación española, el autor es filósofo de formación y discípulo de Gustavo Bueno. Por ello, dispone de todo un sistema filosófico con el que dar cuenta de las ideas que se ven involucradas inevitablemente en la investigación histórica, pero de tal manera que rebasan el campo de la historia y exigen un tratamiento filosófico, particularmente la idea de nación. La tercera y última es acaso más mundana, pues tiene que ver con lo

accesible del texto y lo agradable de su lectura. Pedro Insua logra componer perfectamente el rigor y la minuciosidad con la claridad de la exposición, gracias a lo cual su libro no queda restringido a círculos académicos o de historiadores profesionales, sino que se abre paso hacia el gran público en un momento en el que la misma existencia de España como nación está puesta cotidianamente en tela de juicio por parte de los ideólogos de los movimientos secesionistas.

Siguiendo el orden de composición del libro, es imperativo comenzar esta reseña por el tratamiento filosófico que da el autor a la idea de nación, debido al carácter fundamental de esta respecto de las tesis históricas que el autor sostiene después. En este punto, el autor recoge lo expuesto por Gustavo Bueno en su obra de 2005 *España no es un mito*, empezando por señalar que el término “nación” no es unívoco, sino análogo, es decir, puede utilizarse para hacer referencia a realidades diferentes, pero no enteramente desconectadas. Esta apreciación es fundamental, pues los usos ideológicos del término proceden o bien separando taxativamente los posibles significados de “nación”, como si no tuvieran nada que ver unos con otros (como si el término “nación” fuera equívoco), o bien confundiendo hasta el punto de convertir el término en una noción ininteligible. Ahora bien, ¿cuáles son esos significados análogos del término “nación”? Bueno, e Insua con él, señala tres: nación biológica, nación étnica y nación política, entre las que se establece una concatenación histórica.

La nación en su acepción biológica recoge el significado del verbo latino *nascor*, “nacer”, y se refiere al conjunto de nacidos en un territorio común. Se trata, por tanto, de una acepción prehistórica, antropológica, anterior al Estado. Cuando este se configura surgen las naciones en sentido étnico, en la medida en que el Estado se relaciona con los pueblos que viven en su seno o en sus alrededores. Las naciones étnicas pueden ser, a su vez, de tres tipos, en función de la forma en que se relacionen con el Estado: naciones étnicas periféricas, integradas y envolventes. Las naciones periféricas son aquellas que limitan con el Estado en cuestión sin formar parte de él, como los belgas, aquitanos o helvecios respecto a la Roma de César. Las naciones integradas hacen referencia a grupos humanos que forman parte del Estado y están envueltos por su funcionamiento y sus instituciones e involucrados en ellos. Insua pone el ejemplo de las universidades medievales, en las que los estudiantes se agrupaban por naciones, es decir, por su lugar de procedencia. Señala también que este sentido de nación étnica integrada, característico de la Edad Media europea, es el que interesadamente se hace pasar, anacronismo mediante, por el concepto contemporáneo de nación política.

Finalmente, la nación envolvente o histórica, última especie de nación étnica, es aquella que ha tenido la capacidad de envolver a otras naciones y convertirlas en partes, naciones integradas suyas. La nación española que se configura en el siglo

XIII mediante la convergencia de las naciones étnicas de la Península es, según el autor, una nación de este tipo. Sin embargo, esta nación española en sentido histórico, en la que se integran las distintas naciones étnicas de la Península primero y de América después, dando lugar a una lengua, costumbres, instituciones e historia comunes, no es aún una nación en sentido político. No es sujeto de la soberanía, que sigue en manos del Rey. La nación en sentido político surge solo una vez derribado el Antiguo Régimen y puesta la soberanía en manos de la nación, pero de una nación histórica previamente existente. En España esto ocurre en 1812 en Cádiz. En ese momento la nación histórica española, existente desde el siglo XIII, toma sobre sí su soberanía y se constituye como nación política, igual que había ocurrido en 1789 con la nación histórica francesa. El escritor Benito Pérez Galdós ejemplifica magistralmente tanto la situación de las naciones étnicas integradas en la nación histórica española como este paso de la nación histórica a la nación política en sus incomparables *Episodios nacionales*:

Esto es ahora porque estamos sin tropa; pero ¿sabe usted lo que se va a formar en Andalucía? Un ejército. ¿Y en Valencia? Otro ejército. Y en Galicia y en Castilla, otro y otro ejército. ¿Cuántos españoles hay en España, señor de Santorcaz? Pues ponga usted en el tablero tantos soldados como hombres somos aquí y veremos 1.

Andaluces, valencianos, gallegos, castellanos, vascos, catalanes, todos ellos españoles (naciones étnicas que conforman la nación histórica española) tomando al unísono las armas para defender su patria común, su vida y su riqueza frente a un invasor que pretende dominarlos. Y continúa Galdós:

- ¿A que no sabe usted lo que me ha dicho hoy el portero de la Secretaría de la Guerra? Pues me ha dicho que mi pueblo ha declarado la guerra a Napoleón. ¿Qué tal?
- ¿Cuál es el pueblo de usted?
- Valdesogo de abajo².

Es decir, es “mi pueblo”, y no el Rey o sus ministros, el que declara la guerra a la Francia invasora. Ahí empieza a gestarse el principio de soberanía nacional para España, que terminaría por ponerse negro sobre blanco en la Constitución de Cádiz, por cuyo artículo primero “La Nación Española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios” y por cuyo artículo tercero “La soberanía reside esencialmente en la nación”³.

¹ Benito Pérez Galdós, *Episodios nacionales, primera serie: La guerra de la Independencia*. Bailén, Barcelona, Destino, 2005, p. 396.

² Ibid.

³ *Constitución de 1812—Congreso de los Diputados*. Recuperado 24 de agosto de 2024, de <https://www.congreso.es/es/cem/const1812>

Esclarecido el concepto de nación, podemos pasar a ocuparnos de los otros aspectos fundamentales del libro, empezando por la tesis de que la nación histórica española se gestó durante la repoblación de los territorios arrebatados al islam. Esta repoblación, señala Pedro Insua, no fue espontánea ni quedó al arbitrio de los repobladores, sino que estuvo regulada por las instituciones reales ya desde Ordoño I. Así, era el Rey el que otorgaba derechos sobre la tierra y ofrecía, en ocasiones, condiciones ventajosas a los repobladores, debido al peligro que suponía habitar una frontera expuesta a las incursiones musulmanas. De esta manera, las repoblaciones, como apunta Insua, no tenían un significado meramente demográfico, sino administrativo. Alrededor de este esfuerzo repoblador fueron configurándose una serie de núcleos urbanos que servían para ocupar y guardar la frontera, pero que suponían también una progresiva organización y conformación del territorio y las instituciones españolas. De hecho, estos núcleos urbanos de origen medieval son los mismos que hoy caracterizan la distribución poblacional de España. Además, el repartimiento de las tierras y los derechos que sobre ellas otorgaba el rey a los repobladores se recogían por escrito, lo que iba construyendo progresivamente a un corpus jurídico que, generación tras generación, daba forma a España también en el plano legal. En tiempos de Fernando III y Alfonso X este código legal está ya plenamente desarrollado y se aplica en la repoblación de Andalucía.

La cuestión es que las ventajas ofrecidas por los reyes a quienes se aventuraran a poblar las tierras de frontera ponen en movimiento a gentes de toda la Península, que abandonan su tierra natal y se asientan en las extremaduras. Allí se gesta la nación española desde el punto de vista poblacional, demográfico. Los pueblos que hasta entonces habían permanecido en un grado relativo de aislamiento, unidos solo tenuemente por las instituciones reales, pasan a convivir en un territorio común, gestándose en él los lazos que van configurando la nación histórica española, a la cual se incorpora también la población morisca.

Este modelo de repoblación, señala Insua, es el mismo que se aplica después en América, en continuidad total con las leyes de repartimiento de la Reconquista, incorporándose la población indígena y mestiza a la nación histórica española y conformándola de tal manera que es imposible entender la España actual y su historia al margen de la América española. De ahí los “españoles de ambos hemisferios” a que se refería la constitución de Cádiz. Otros autores, como María Elvira Roca Barea, han incidido también en esta continuidad total que se establece entre el repartimiento de lo reconquistado en la Península y la conquista de América, tanto en el plano jurídico como en el efectivo, real⁴.

⁴ María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y Leyenda Negra*, Madrid, Siruela, 2020, pp. 301-305.

Esto nos lleva, finalmente, al último punto que quería destacar de la obra de Insua, su tesis de que en la España de Alfonso X están ya prefigurados planes, programas e instituciones que terminarán de tomar forma varios siglos después del reinado del Rey Sabio: el *Fecho del Allende* y el *Fecho del Imperio*.

El primero se refiere al plan de su padre, Fernando III, para continuar la lucha contra el islam más allá de la Península Ibérica, pasando al otro lado del Estrecho de Gibraltar. Con esta idea en mente, dice Insua, Alfonso X pone en marcha una serie de planes que marcarán la línea de acción política de España en los próximos siglos, estableciendo relaciones amistosas con las repúblicas italianas del Mediterráneo. Además, constituye una serie de instituciones que serán importantísimas en la historia española posterior, como los arsenales de Sevilla y el almirantazgo castellano de la mar. Los planes alfonsíes de pasar el Estrecho fracasan, no dándose nunca una expedición invasora de firme, pero el proyecto de envolver al islam sigue actuando cuando los Reyes Católicos financian la expedición de Colón para encontrar un camino a las Indias por occidente. Ese viaje, absolutamente trascendental a la historia de España, hubiera sido imposible sin las instituciones y los planes y programas puestos en marcha por Alfonso.

El segundo hace referencia al plan alfonsí para desbordar la Península Ibérica también hacia Europa, coronándose emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Como hijo de Beatriz de Suabia, Alfonso encabezaba el partido gibelino de los Staufen en su carrera hacia el trono. Según Insua, esta ambición imperial estaba estrechamente relacionada con la empresa africana. Esta le permite mostrarse ante los electores imperiales como un cruzado restaurador del cristianismo en África, mientras que aquella le sirve para justificar ideológicamente la conquista africana, para la que ya no servía la justificación de la Reconquista. Esta empresa resulta también infructuosa, pues pese a grandes y prolongados esfuerzos Alfonso no logra hacer valer su derecho al trono, perdiendo la corona en beneficio de Rodolfo I de Habsburgo. Sin embargo, una vez más, las relaciones de la Monarquía Hispánica con las familias reinantes europeas que se configuran como resultado del intento imperial alfonsí van constituyendo una política exterior que marcará el curso de las acciones españolas en Europa, hasta que uno de los Habsburgo que quitó el trono del Imperio a Alfonso, nieto de Isabel y Fernando, se ciña la corona española a la par que la Imperial.

Como se puede ver, a lo largo de esta recensión apenas he hecho referencia a las cuestiones históricas concretas de que Insua se ocupa con todo detalle. Quede para el lector que quiera profundizar en ellas la tarea de leer la obra. He intentado, en cambio, resaltar las cuestiones más propiamente filosóficas involucradas en sus tesis: la idea de nación y sus modulaciones, la construcción de la nación española

mediante la convivencia en los territorios fronterizos de gentes de toda la Península primero y de América después y la importancia de los proyectos alfonsíes en la marcha de la política española en los siglos posteriores. Que un trabajo historiográfico sea capaz de suscitar todas estas cuestiones es indicador inequívoco de su calidad e importancia, y más en tiempos tan aciagos como los que vive hoy la nación política española.

Juan Villazón Vallina

Decrecimiento: del qué al cómo. Propuestas para el Estado español

ADRIÁN ALMAZÁN GÓMEZ
Y LUIS GONZÁLEZ REYES

Madrid, Tecnos, 2023.



Al hilo de la famosa maldición china “¡ojalá vivas en tiempos interesantes!” (evocada en p. 21) se desarrolla el último libro de Luis González Reyes y Adrián Almazán¹: *Decrecimiento: del qué al cómo. Propuestas para el Estado español* (Icaria, Barcelona, 2023; 305 páginas). Este libro se estructura, fundamentalmente, en tres bloques, siendo el primero de ellos una introducción (pp. 17-62) que nos señala por qué vivimos, desgraciadamente, en tiempos interesantes. La tríada formada por la crisis energética y de materiales, la crisis climática y la crisis de la biodiversidad, así como su agravamiento por la activación de *feedback loops*, engloba algunos de los fenómenos que distinguen estos tiempos. Más allá de aquello

que advenga, estos tiempos son interesantes en sí mismos porque acogen un probable colapso de la civilización capitalista industrial; es decir, el desmoronamiento

¹ Luis González Reyes es doctor en Ciencias Químicas, versado en cuestiones relacionadas con la economía, el ecologismo y las pedagogías. Adrián Almazán es doctor en Filosofía y licenciado en Física, especializado en tecnología y política desde una perspectiva ecosocial.

del orden político, económico y cultural vigente debido a su incompatibilidad con aquella tríada. Además, como venían afirmando en otras publicaciones², los autores defienden que la tecnología, donde mucha gente parece depositar sus esperanzas, no puede salvarnos de esta situación: su mismo desarrollo viene acompañado de un aumento del uso de energía que no cabe dar por sentado (todo apunta, por el contrario, a un porvenir de decrecimiento energético). En general, tenemos menos control sobre estos *tiempos interesantes* del que creemos tener.

Ante el desmoronamiento y el colapso de nuestro sistema socioeconómico hacia el que apunta la crisis ecológica, los autores advierten sobre la inevitable reestructuración de nuestra realidad política. Su planteamiento parte del rechazo de una suerte de determinismo ecológico o mecanicismo económico-material que correlacionaría estados ecológicos y órdenes sociales, simplificando en exceso la cuestión y cayendo así en un optimismo ingenuo que presentaría estas sociedades decrecentistas como inevitables. De esta convicción de indeterminación surge una conciencia de responsabilidad que impregna el libro en su totalidad: esta reestructuración política podrá concretarse en sociedades con grados muy diversos de igualdad, justicia, libertad, autonomía y democracia. El objetivo del libro, y del Decrecimiento³ como propuesta política, es mostrarnos un camino para garantizar una existencia sustentable en el planeta, y una realidad política deseable. Ahora bien, la transición del “qué” al “cómo” supone un esfuerzo por entender qué es aquello que podemos hacer, aunque no sea ni en la medida ni por los medios que pensábamos. Este “cómo” involucra un cambio profundo en la política, la cultura y la economía, haciendo de esta una cuestión inabarcable en un libro. Así, el texto atiende a la cuestión de la economía, que los autores entienden compuesta por cuatro ámbitos: hogar, comunidad, Estado y mercado. En particular, tratan este último, desde una perspectiva decrecentista:

Nuestra propuesta política (...) se basa en una reducción de la centralidad del ámbito mercantil-estatal para que sean los hogares y, sobre todo, el ámbito comunitario quien se haga cargo de satisfacer esas necesidades que la dupla Estado-mercado solo cubre deficientemente a costa de una degradación social y ecológica acelerada. Apostamos por una estructura económica localizada, descentralizada, autónoma y controlada democráticamente desde las comunidades (p. 51).

A partir de este punto se abre la segunda parte del libro (pp. 65-184), en la que se despliegan algunas líneas para una transformación del mercado actual en el

² Almazán, Adrián. (2020). *Técnica y tecnología*. Taugenit ; González, Luis. (2021). La tecnología ante la crisis ecosocial. *Tarbiya*, 21-32, 49.

³ Empleamos el término en mayúsculas, tal como hacen los autores en el texto.

Estado español en diez ámbitos: energía, residuos, restauración ecológica, agricultura-pesca-ganadería, minería, transporte, industria, construcción, turismo y finanzas. Para cada uno de ellos, realizan los dos pasos de la crítica: el señalamiento de las limitaciones del modelo actual y de las propuestas presentes, como las energías renovables hipertecnológicas o la agricultura industrial; y la propuesta de medidas que superen los planteamientos que hay, hoy en día, sobre la mesa. En este segundo bloque, las propuestas engloban la reducción en el consumo de energía y materiales, la comunalización de la producción de los mismos, la inserción de la economía en el metabolismo de los ecosistemas, la implementación de un modelo agroecológico o la desfosilización de las técnicas en la minería, el transporte, la construcción... En general, esta transformación se podría resumir en cinco principios: reestructuración de la producción centrándose en la reducción de ciertos sectores y el aumento de otros, regeneración de los ecosistemas y las comunidades, relocalización de la producción en dinámicas locales, distribución de los recursos, la riqueza y el poder siguiendo criterios de justicia global, y diversificación de la economía. Si algo puede criticarse a este bloque es la tácita ausencia de algún apartado relacionado con la economía digital, que en España goza de una tendencia positiva en los últimos años hasta alcanzar en la actualidad un quinto del PIB según algunas estimaciones, aunque bien intuimos su postura crítica a partir de otras de sus publicaciones.⁴

Frente al carácter nuclear del ámbito económico en el libro, la tercera sección (pp. 187-283) nos devuelve a la idea del Decrecimiento como propuesta integral, tanto económica como política. En esta última parte, los autores ahondan en los pasos que sería preciso dar para avanzar hacia sociedades decrecentistas, enfatizando así el elemento del “cómo” que se adelanta en el título: se trata de algo que es preciso *construir*. Frente a la delegación en el Estado o los poderes tradicionales encontramos aquí una apuesta fuerte por el papel de los movimientos sociales en el futuro de nuestras sociedades. Así, el tercer bloque está dedicado a una serie de cuestiones de estrategia política. En este proyecto, parten de una pregunta fundamental: ¿qué nos mueve? Frente a la idea extendida de que el conocimiento científico será suficiente para motivar los cambios necesarios, los autores resaltan la centralidad de las emociones, las necesidades y los valores en la acción humana. En sus palabras,

para impulsar sociedades decrecentistas los movimientos sociales pueden construir entornos y favorecer prácticas que tiendan a responder a los deseos de satisfacer universalmente las necesidades (...). Además, tendrían que recompensar sistemas de valores basados en lo colectivo (p. 199).

⁴ Almazán, Adrián y Riechmann, Jorge. (2020). *Contra la doctrina del shock digital*. Centro de Documentación Crítica.

El objetivo es cambiar las prácticas, instaurar nuevos hábitos: “la verdadera transformación de la realidad no se hace con palabras, sino con hechos” (p. 201). El énfasis se sitúa, por tanto, en la generación de *nuevos modos de vida*. Este proyecto se enfrenta a una serie de retos que los autores identifican. El más titánico de todos posiblemente sea el capitalismo, entendido no sólo como orden económico, sino como orden civilizatorio, como estructura que moldea nuestras subjetividades, preferencias, valores, prácticas... De la mano de este reto surgen otros como el auge de los neoautoritarismos o las falsas respuestas a la crisis ecosocial como el progresismo verde, de la mano del Green New Deal (aún dependiente de coordenadas capitalistas, del colonialismo, la dependencia de la riqueza o el uso excesivo de energía y materiales). Frente a estos retos, los autores inciden en la importancia de una mirada holista; aprovechar las oportunidades que brindará el colapso del capitalismo o la asunción de la imprevisibilidad y la comprensión de la política desde un paradigma de la improvisación en un contexto dominado por la excepcionalidad.

A continuación, los autores abordan las tres estrategias fundamentales de los movimientos sociales: confrontar el poder, articular marcos culturales ecosociales y construir alternativas en el marco de nuevos comunismos. Se trata de promover modos de hacer que permitan “experimentar directamente la posibilidad de organizar la vida común sin depender por completo de la mediación del binomio Estado-mercado” (p. 269). Esta elección parte de un rechazo de estrategias “estadocéntricas” por distintas razones. En primer lugar, porque el Estado no es neutral, sino que está fuertemente vinculado con la cristalización de jerarquías y desigualdades. Además, su funcionamiento depende del funcionamiento del capitalismo (por su dependencia de la fuerza militar, de la burocracia, de los medios de comunicación de masas, y de aparatajes legales complejos) que, por un lado, está en vías de agotamiento, y, por otro, es precisamente lo que se busca contrarrestar. Para los cambios que precisamos es necesaria la movilización del grueso de la sociedad, un cambio en los hábitos y valores que no puede ser impuesto por el Estado, sino que debe partir del deseo de escenarios decrecentistas.

Se trata, por tanto, de una vuelta a la autonomía comunitaria para la satisfacción de las necesidades. Esta autonomía se construiría a través de factores como la sostenibilidad ecológica, la reducción de la especialización, el tejido de redes de apoyo, la suficiencia y la producción local de bienes necesarios como los alimentos. La propia producción en estos contextos se comprendería de forma diferente: se producirían bienes para el uso, entendiendo el intercambio como un modo de gestión de los excedentes y de cooperación inter-comunitaria - transitando, en palabras de los autores, de sociedades “de mercado” a sociedades “con mercado” (p. 53). A su vez, se desmercantilizarían las relaciones sociales, y se pasaría del trabajo asalariado a uno

real y necesario. Estas comunidades tendrían que estar enfocadas en la construcción de una resiliencia en el contexto del colapso ecosistémico, ajustando el consumo a un nivel adecuado a la capacidad de reposición del entorno, reintegrando residuos, empleando técnicas controlables por la comunidad, u organizando las estructuras sociales de forma flexible, entre otras estrategias. Finalmente, los autores enfatizan la importancia de enfocar estos proyectos a la construcción de sociedades justas, a través del reparto equitativo de tareas, la capacidad efectiva de influir en las decisiones comunes, el acceso equitativo a los bienes o la gestión de los conflictos internos. Su propuesta no se orienta tanto a construir hegemonía como autonomía (p. 235).

Siguiendo la estela de otros libros anglosajones ⁵, los autores recuperan la relevancia de plantear estos debates en los distintos territorios, enunciando propuestas concretas para el Estado español sobre las que imaginar una apertura a nuevos tiempos. Sin duda, el lector interesado puede abrigar dudas ante ciertos planteamientos (por ejemplo, ¿se puede relativizar tanto la importancia de las decisiones globales en el tiempo que viene?), pero el discurso de *Decrecimiento: del qué al cómo* es cualquier cosa menos dogmático. Los autores articulan análisis y propuestas para su discusión crítica en una situación histórica apuradísima: bienvenidas sean. Ante la crisis de la imaginación y la necesidad de buscar nuevos imaginarios son imperativas estas iniciativas también dentro de las universidades, donde la inacción asociada al determinismo debe dejar paso a cierta esperanza de que aún no está todo perdido. Será deber nuestro hacernos cargo de la certeza de que los tiempos que nos quedan serán tiempos tan interesantes como inciertos.

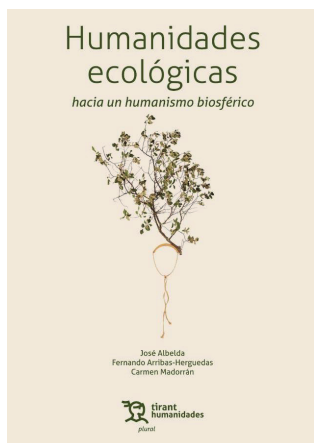
MANUEL GARCÍA DOMÍNGUEZ

⁵ Schmelzer, Matthias; Vettel, Andrea y Vansintjan, Aaron. (2022). *Future is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*. Exhibitions International ; Barlow, Nathan et al. (2022). *Degrowth & Strategy: how to bring about social-ecological transformation*. MayFly Books.

Humanidades ecológicas: hacia un humanismo biosférico

JOSÉ ALBELDA, FERNANDO ARRIBAS-HERGUEDAS
Y CARMEN MADORRÁN (EDS.)

*Ed. Tirant humanidades,
Valencia, 2023. 400 pp.*



Humanidades ecológicas: *hacia un humanismo biosférico* recoge aportaciones gestadas en el marco de trabajo de las Humanidades ecológicas, bajo el que se sitúa una red (RHECO) compuesta por una docena de grupos de investigación en España. Más directamente, es uno de los frutos del proyecto “Humanidades ecológicas y transiciones ecosociales. Propuestas éticas, estéticas y pedagógicas para el Antropoceno”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Al comité editorial del proyecto –conformado por José Albelda, Adrián Almazán, Fernando Arribas-Herguedas, Carmen Madorrán y Jorge Riechmann– se le suman otra veintena de autores cuyas aportaciones acaban constituyendo

los veintitrés capítulos de este libro universitario (pero dirigido a un público más amplio que el académico), conformado por un total de cinco secciones: “Introducción”, “Humanidades ecológicas: cuestiones de fundamentación”, “Espiritualidad y ética”, “Las condiciones de una nueva cultura ecológica” y “Comunicar un nuevo paradigma”..

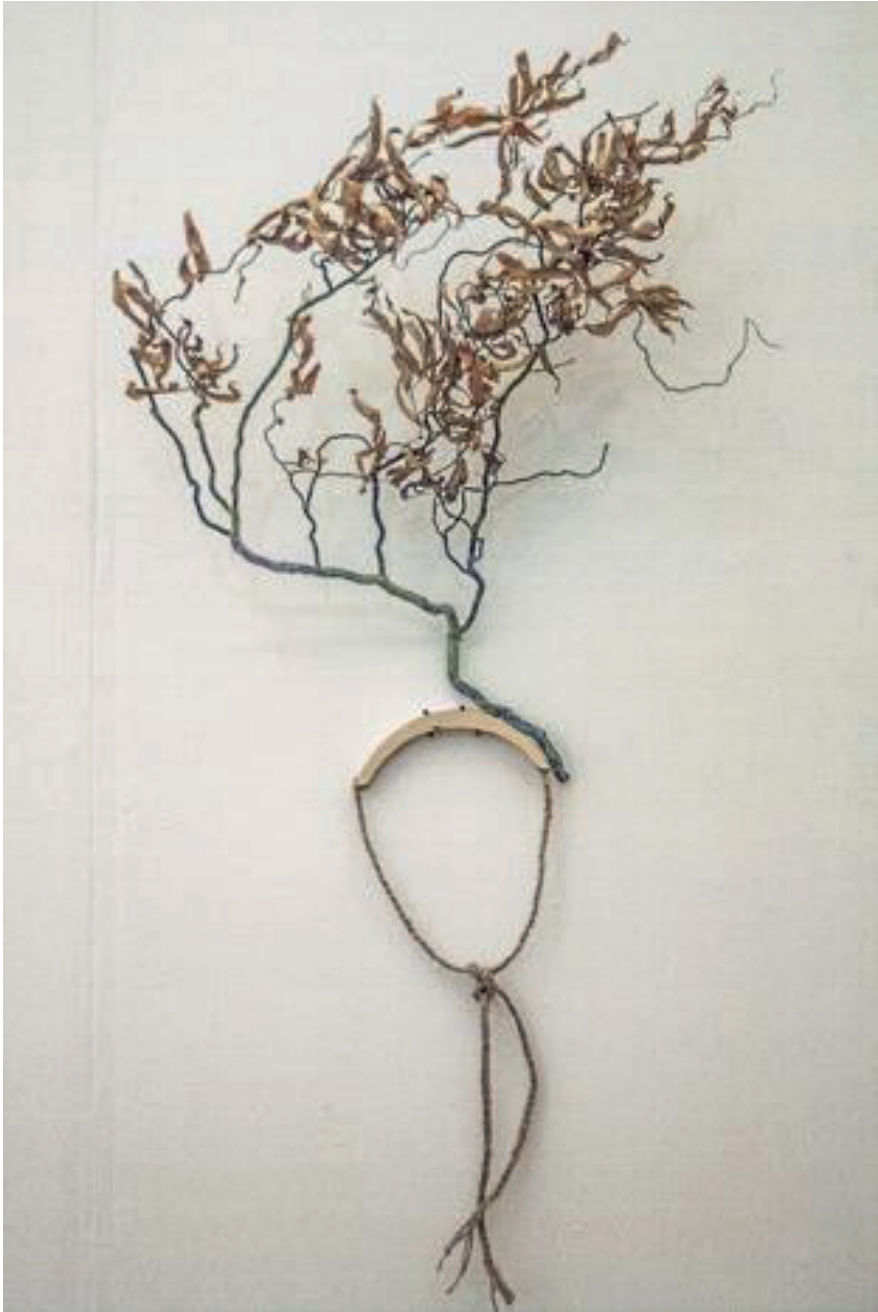
“En las páginas que siguen la lectora o lector podrá encontrar toda una serie de cartas topográficas para aproximaciones de precisión que nos pueden ayudar en ese aterrizaje civilizatorio de emergencia que nos toca afrontar en las próximas décadas” (p. 26), comienza diciendo Emilio Santiago Muíño en su capítulo introductorio, en el que expone una definición del marco de las Humanidades ecológicas y cómo éstas otorgan al libro un hilo conductor: la necesidad de nuevas líneas de trabajo que tengan como punto de partida la problemática de la crisis socioecológica o eco-social. La primera de estas líneas tiene que ver con cuestiones de fundamentación analítico-terminológica, empezando por el capítulo de Arribas-Herguedas, en el que el autor reflexiona en torno al concepto y la idea de naturaleza en el Antropoceno y, más aún, en el Capitaloceno, en el que más que nunca “es fundamental tener clara la

distinción entre nuestras concepciones de la naturaleza y la naturaleza misma, distinción que el construccionismo emborrona deliberadamente” (p. 48), abogando por la idea de

«naturaleza como biosfera» propuesta por Jorge Riechmann. El segundo de los capítulos que conforman esta sección, escrito por Antonio Campillo, parte de un análisis de las tres condiciones de posibilidad y los tres límites ineludibles de nuestra existencia como seres sociopolíticos (aparte de biológicos), el yo, el nosotros y el mundo, a partir de los que se derivan distintos universos simbólicos que caracterizan a las diversas sociedades:

y es que si antiguamente rigieron los universos mitológico y teológico, “la moderna sociedad capitalista ha construido un *universo tecnológico*” (p. 62) que debe ser sustituido por un nuevo universo simbólico –una Nueva Cultura de la Tierra– que revierta las pautas que el capitalismo ha llevado al extremo. Para ello, Ernest Garcia propone en el siguiente capítulo que los análisis sociológicos sistémicos se complementen con las investigaciones en Humanidades; mientras que Carlos de Castro Carranza desarrolla en el suyo la necesidad de una (nueva) teoría Gaia que la conciba como un ser vivo, como un individuo orgánico, y que por lo tanto se cambie la ontología del Antropoceno por una nueva que nos haga vernos como células de Gaia.

Ya en la tercera sección se introducen una serie de propuestas y análisis ético- espirituales que responden de manera directa a estas necesidades teóricas. En primer lugar, y en relación con la teoría Gaia, Jorge Riechmann aboga por una *simbioética* en el Siglo de la Gran Prueba, una ética biocéntrica que constituya “un “nosotros” que coincida con todos los habitantes del planeta Tierra, en comunidad simbiótica.” (p. 102). En relación con ello, Ginny Battson introduce en su capítulo las ideas fundamentales relacionadas con su propuesta de *fluminismo*, “una forma



poderosa de amor expresada como devoción dentro de los flujos multidireccionales y complejos de la naturaleza (aire, tierra y mar), muchos de los cuales, incluida la evolución de la célula misma, son alimentados por relaciones críticas e íntimas de naturaleza simbiótica y/o *simfísica*” (pp. 113-114). También en simbiosis con estos autores se encuentra Ricardo Rozzi, quien en su capítulo desarrolla su propuesta de una ética biocultural –conformada en torno al modelo de las 3Hs (hábitos, hábitats, cohabitantes)– que nos permita “reconocer y valorar la plétora de cosmovisiones y prácticas ecológicas cultivadas por diversas culturas en las heterogéneas regiones del planeta.” (pp. 142-143). Marina Garcés plantea entonces, en el capítulo siguiente, la necesidad de liberar a la imaginación de su captura bajo el paradigma apocalíptico de lo ilimitado, y de elaborar, con herramientas actuales, la posibilidad de una imaginación crítica como potencia de lo extraño; lo cual guarda relación con la propuesta de Josep Maria Mallarach de destacar “la importancia que la espiritualidad tiene en el cultivo de la *esperanza activa*.” (p. 162), y con la de Antonio Casado da Rocha, quien plantea, a partir de los escritos de Thoreau, la idea de la imaginación como fármaco para la ecoansiedad. En definitiva, esta sección hace énfasis, al igual que Yayo Herrero en su capítulo, en la necesidad espiritual de poner la vida en el centro y de “pasar de la fantasía individual a una imaginación ecofeminista, justa, decolonial y antiespecista” (p. 187), a un marco de complementariedad entre las éticas ecológica y animal desarrollado por Marta Tafalla en el capítulo posterior.

Seguidamente, la relación de las Humanidades ecológicas con las ciencias naturales y sociales se hace evidente en la cuarta sección, dedicada a pensar las condiciones y dimensiones socioeconómicas y culturales de una nueva cultura ecológica. El aspecto económico es abordado en los dos primeros capítulos: en el primero, Jaime Nieto y Óscar Carpintero establecen los fundamentos de una Economía ecológica, esto es, una economía adaptada a la biosfera que desarrolla estrategias de post-crecimiento conscientes de sus leyes y límites fundamentales; en el segundo, Santiago Álvarez Cantalapiedra despliega un análisis del sistema capitalista y de las fracturas –metabólica y social– que han generado la crisis ecosocial, y de cómo los objetivos e instrumentos realistas de la economía autocontenida responden precisamente a la necesidad de superar esta doble ruptura. Ya en el siguiente capítulo, Ferran Puig Vilar propone la acción intersticial basada en la Teoría Gaia Orgánica de Carlos de Castro como la acción realista ante la crisis de sentido que vivimos hoy en día. Todo un marco éste, de crisis de sentido y ecosocial, que exige, por un lado, el desarrollo de técnicas humildes gaianas y democráticas (tal y como desarrolla en su capítulo Adrián Almazán); y, por otro, como expone Carmen Madorrán Ayerra en su capítulo, que la “generación de los cristales rotos” se comprometa con las posibilidades de vida buena de las siguientes generaciones, para lo cual propone la justicia inter-

generacional y el ecofeminismo como los *ejercicios de estiramiento moral* necesarios para el advenimiento de una nueva cultura de la suficiencia. Y precisamente en el ámbito de la cultura finaliza esta sección con la propuesta –por parte de Fernando Cembranos, Marta Pascual y Charo Morán (del Área de educación de Ecologistas en Acción)– de una *Nueva Cultura de la Tierra*, que queda resumida en siete ideas o ejes vertebradores: 1) decrecer en la esfera material y energética,

2) construir en común, 3) mantener la biodiversidad, 4) vivir del sol actual, 5) cerrar los ciclos de materiales, 6) poner la vida en el centro y, como séptima idea abierta, 7) escribe tú misma/o (la lectora, el lector) sobre la Tierra.

Todas estas visiones transdisciplinares culminan, en el libro, en los cuatro capítulos que conforman la quinta y última sección, dedicada a pensar las dimensiones educativas y estéticas de la crisis ecosocial sin perder de vista cómo comunicar este nuevo paradigma construido en los capítulos anteriores. El primero de ellos, escrito por Luis González Reyes, aborda la definición de una educación de enfoque ecosocial, desde los aprendizajes que se adquieren con la misma hasta los principios metodológicos y las formas de evaluación que permiten su inclusión en las aulas. El segundo, cuya autora es Nuria Sánchez León, analiza de manera crítica las carencias hasta el momento presentes en la educación ambiental (o, mejor aún, ecosocial) de los propios educadores, y cómo éstas pueden ser superadas trabajando sobre distintas ideas clave y objetivos en el grado de Educación. Finalmente, los dos últimos capítulos del libro abordan la cuestión estética: por un lado, José María Parreño nos acerca a “una estética y una práctica artística [en concreto, decrecentistas] que, por así decirlo, salten encima del escenario actual y nos preparen para un futuro más o menos cercano” (p. 360); por otro, José Albelda y Lorena Rodríguez señalan en su capítulo la importancia que tienen en este contexto de crisis ecosocial y transición ecológica “los audiovisuales difundidos en internet de forma libre y gratuita que denuncian la situación y proponen formas de transición a la sostenibilidad” (p. 382).

Con una gran cantidad de años de investigación como trasfondo y con el apoyo de numerosas fuentes bibliográficas, *Humanidades ecológicas: hacia un humanismo biosférico* supone un hito fundamental en el establecimiento, en España, de las Humanidades ecológicas. Mediante una bien trabada serie de capítulos redactados por expertos en la cuestión, el libro responde a una necesidad creciente de pensar, de manera transdisciplinar y en diálogo constante con las ciencias naturales y sociales, las numerosas dimensiones – filosóficas, éticas, estéticas, económicas, sociales y culturales– de la crisis ecosocial. Si algo tienen en común todos y cada uno de los textos es su relación directa con la cuestión de los procesos de transición hacia formas de organización verdaderamente sustentables, que pasan por concebir una humanidad justa integrada en una biosfera próspera.

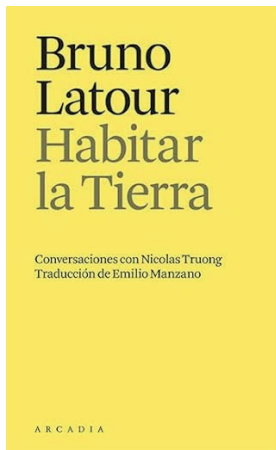
Diego Trombetta Eizaguirre y Adrián Alonso Ortiz



Habitar la Tierra. Conversaciones con Nicolas Truong

BRUNO LATOUR

*Traducción de Emilio Manzano.
Editorial Arcadia, Barcelona, 2023.
136 páginas.*



Habitar la Tierra, una entrevista conducida con maestría por Nicolas Truong y publicada de forma póstuma al fallecimiento del gran Bruno Latour, no solo ilumina sino que también desafía la concepción del mundo que nos ha abocado al agravamiento de la crisis ecosocial. Latour, con la clarividencia que le caracteriza, redefine el reto del pensamiento político del siglo XXI enraizándolo profundamente en la cuestión ecológica. Este libro es una brújula para navegantes de un mundo en constante transformación, una herramienta crítica para quienes se atreven a preguntar, no tan solo cómo vivimos, sino cómo debemos coexistir con nuestro entorno. Inspirándose en la bióloga Lynn Margulis, nos recuerda que

los seres vivos son los arquitectos de sus propias condiciones de subsistencia. Se trata, pues, de una llamada al reconocimiento de nuestra condición simbiótica con todo nuestro entorno, lo que implica una profunda responsabilidad y un potencial inmenso para la renovación de nuestras prácticas. Latour nos muestra que una (hipotética) *nueva clase ecológica* no solo puede heredar la pasión de los movimientos

socialistas del siglo pasado, sino también transformarlos, retomando con orgullo la antorcha de la justicia social bajo una luz más verde y más urgente. Así pues, en una crítica a la modernidad, que Latour describe como una mera aceleración, el autor nos insta a cambiar el paradigma: en lugar de modernizar, debemos ecologizar (p. 44).

Este ecologizar trae consigo los requerimientos de un planeta cuyo grito exige un cambio de paradigma que plantee, a través de la invención y cooperación de dispositivos colectivos, nuevos modos de existencia más sostenibles. Dicho cambio pasa por una toma de consciencia que considere “el problema fundamental de las condiciones de habitabilidad del planeta” (pág. 73), denunciando y dramatizando las injusticias de un mundo en el que todavía no hemos aterrizado. Este es, sin duda, el trabajo de Bruno Latour en *Habitar la Tierra*: “Este es mi trabajo: dramatizar, nombrar las cosas” (pág. 33). Así pues, en este breve pero intenso libro, Bruno Latour retoma sus *Políticas de la naturaleza* (2013) para plantear el surgimiento de una *nueva clase ecológica* que aprenda a habitar la Tierra. Tras haber dado respuesta a preguntas tan esenciales como *¿Dónde aterrizar?* (2019) y *¿Dónde estoy?* (2021), el sociólogo y filósofo francés se lanza a contestar otras tantas en esta íntima conversación con Nicolas Truong, dejando así las palabras de alerta y preocupación, no solo por el futuro de su nieto Lilo (evocado en el último capítulo de la obra), sino por los difíciles retos que debemos y deberemos asumir si queremos seguir habitando la Tierra.

Para afrontar la amenaza de estas urgencias ecológicas, en primer lugar, es necesario llevar a cabo un cambio de mundo que acorte las distancias entre el humano moderno y el planeta que habitamos – aquello que algunos geoquímicos como Gaillardet han denominado “la zona crítica”: esa “delgada piel de algunos kilómetros de grosor que recubre el globo terrestre” (pág. 11) desde el lecho rocoso hasta la atmósfera inferior, incluyendo suelo, agua y biota.

La *bifurcación de la naturaleza* (Whitehead) que trajo consigo la modernidad derivó en antropocentrismo, como consecuencia de percibir el mundo bajo un paradigma mecanicista y distante: “un mundo de objetos sin *agency*, controlables mediante el cálculo, un mundo de ciencias apreciables en el que la abundancia y el confort son suministrados por el sistema de producción” (pág. 33). Para comprender el problema de este dualismo (par naturaleza/ cultura), debemos aterrizar en la Tierra y reemplazar el sujeto moderno por un nuevo sujeto ecológico que dé cuenta de su cohabitabilidad en un mundo vivo, del cual depende y al cual condiciona: “cuando consideramos el clima y los virus, nadie puede decir que existen sujetos a distancia del mundo en el que se encuentran [...]. Nuestra propia existencia interviene y ejerce una influencia sobre todas las demás” (págs. 34-35).

Con ello, el fin de la modernidad reclama un nuevo *mot d'ordre*: ecologizar, que sustituya las consignas de los años cincuenta, aquellas que proclamaban despegar hacia la abundancia, la libertad y la emancipación, todo un “frente de destrucción” del planeta. Sin duda, “hay que liberarse de la enorme presión de la modernización, que ciega por completo las decisiones y las elecciones; hay que poder escoger, discernir entre la mejor y la peor técnica, entre el buen derecho y el malo” (pág. 44). Luego, solo a partir de una ciencia modesta, una política modesta y una tecnología modesta, seremos capaces de orientarnos y recomponer esta nueva dirección.

Para ello, es necesario un cambio de paradigma que incluya también a la propia ciencia y sus teorías. De ahí que Bruno Latour señale el requerimiento de Gaia (a hombros de Lovelock) para comprender que somos seres interconectados cohabitando un planeta que nos cuida y debemos cuidar. Un planeta que no habitamos desde la fría distancia –“el medio ambiente está hecho por los seres vivos y no, como se creía antes, que los seres vivos ocupan un medio ambiente al que se adaptan” (pág. 56)–, sino que lo condicionamos y aclimatamos con nuestra propia existencia, cada vez más nociva e invasiva: “Nuestras acciones de humanos industrializados ocupan, necesariamente, un lugar enorme, algo que no estaba previsto, porque hace tres siglos, hasta el periodo de entreguerras, el rastro de los humanos sobre la Tierra era insignificante” (pág. 55).

De esta manera, lo que propone Latour es que miremos y describamos las cosas desde su base, entendiendo dicha base como un mundo del que somos ecodependientes: “Describir también quiere decir sentarse, posarse, tener una base” (pág. 61). Permite “visualizar unas situaciones que pueden ser reordenadas” (pág. 62), aprendiendo a escuchar no solo lo que pasa en nuestras ciudades, sino en todo el mundo. Esta toma de consciencia ya es una acción, y empezar a pequeña escala, “cada uno para sí”, para luego poner la mirada en los otros, permite distinguir esa red de dependencias que nos constituye como seres ecosociales en una lucha de *geoclases*.

La “nueva clase ecológica”, se sugiere, puede avanzar hacia un nuevo horizonte de “prosperidad”. Frente a la burguesía liberal del siglo XX, nosotros “representamos la nueva racionalidad y el nuevo proceso de civilización, el avance del proceso de civilización, porque consideramos el problema fundamental de las condiciones de habitabilidad del planeta” (pág. 73).

Por ello, desde una filosofía modesta, Latour apunta a la necesidad de inventar dispositivos colectivos que utilicen medios heterogéneos como, por ejemplo, las artes: “Cuando la filosofía deja de ser esta especie de pretensión de fundamento, entonces puede dotarse de medios completamente diferentes” (pág. 84). A su vez, recuperar “la verdad de lo religioso” en el sentido de una espiritualidad alejada de la

religión cristiana occidental podría ser útil para plantear nuevos modos de existencia más amables y empáticos –*geopáticos*– con Gaia: “hace tres siglos que este asunto de lo espiritual está bloqueado” (pág. 94). Pero también es necesario llevar a cabo una revisión de la ciencia tal como se hace, y abandonar la concepción clásica de las ciencias hechas en el aire –*view from nowhere*, como dirían Thomas Nagel y Donna Haraway– situadas en una “epistemología todoterreno” que las aleja de “la red en la que se han producido” (pág. 103). Esta crítica a la epistemología dominante muestra, en definitiva, que “nuestra sociedad está hecha de derecho, de ciencia, de técnica, de religión – hecha de todos esos regímenes y modos de verdad diferentes” (pág. 110). Es, por tanto, tarea de la filosofía compatibilizar todas esas prácticas en un solo lema: la ciencia de las asociaciones, sin olvidar nunca el círculo de la política que las circunda.

Dicha política, para Latour, debe suponer un desplazamiento del ego que facilite la asociación entre humanos y no-humanos sin trabas como “yo pienso que, yo tengo mi opinión, tengo mis valores y me aferro a ellos” (pág. 121). Una vez más, ¡hay que aterrizar!, porque en la base se sitúa aquello que permite escuchar y visualizar todas las partes del mundo –de las que dependemos y con las que convivimos–, llevando a cabo un proceso de *etnogénesis* (pág. 126) que permita reconocer la cadena de problemas en la que se sitúa el colapso ecológico. “La Tierra no es apasionante, ¡en cambio ir a Marte, eso sí que es interesante! Que esta mitología del despegue y del vuelo parezca ahora ridícula, que haya desaparecido, resulta formidable” (pág. 125). A veces resulta difícil acompañar a Latour en su optimismo: para los poderes dominantes aquella mitología ni parece ridícula, ni ha desaparecido, pero desde luego sería formidable que lo hiciera.

Una vez aterrizados y sabiendo “dónde estamos”, *Habitar la Tierra* es una ardua tarea que requiere de una actitud autocrítica y modesta con el planeta, a la vez que damos firmes pasos para afrontar el reto de construir un presente y un futuro mejores. Para ello “¡es tan hermosa la filosofía!”, dice Latour, porque si algo tiene este ejercicio de colectividad es que “encuentra el medio de mantener, unos juntos a otros, los diferentes modos de existencia” (pág. 132). Pero es también un ejercicio de amor hacia el planeta, porque “la filosofía -los filósofos lo saben- es esta forma absolutamente sorprendente que se interesa por la totalidad y que no la alcanza jamás, porque el objetivo no es alcanzarla, sino amarla. La palabra de la filosofía es el amor” (pág. 134).

Esta es “la filosofía diplomática” de Bruno Latour, como dice Descola, una filosofía que pone los pies en el suelo, que abre sus brazos a Gaia y a todas sus formas de existencia: multitudes de no-humanos que han de tener cabida en la nueva lucha de clases. Afrontar los conflictos geosociales de nuestro planeta requiere un aterri-

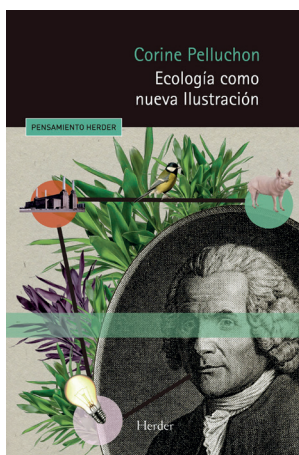
zaje forzoso. Así pues, y parafraseando a Alexander Koyré, si Galileo alzó sus ojos hacia el cielo; Lovelock (y Bruno Latour) los bajaron hacia el suelo: ese movimiento resulta hoy urgentemente necesario.

Borja Delgado Fernández,
David Moreno Inglés,
Morgana Toson

Ecología como nueva Ilustración.

CORINE PELLUCHON.

*Editorial Herder, Barcelona 2020,
pp. 352.*



Al abrir este libro, uno podría preguntarse a qué responde. En este caso, cabría entender que responde a un hecho: la promesa de la Ilustración, aquel viejo sueño de que la razón nos haría libres y nos permitiría tomar el destino en nuestras manos, aún no se ha cumplido. ¿Por qué es una promesa incumplida? Porque ha fracasado el proyecto original de la Ilustración, tras los innumerables desastres que no pudo detener: Auschwitz, Hiroshima, los distintos totalitarismos, la crisis ecológica, la destrucción de la naturaleza y la explotación animal evidencian en conjunto este fracaso. ¿Pero cómo la promoción de la razón nos llevó a este escenario? ¿Y es aún posible, sin caer en el irracionalismo, abogar por “más

razón”? A esta segunda pregunta la autora dice: sí.

Desde luego, no es Corine Pelluchon la menos indicada para abordar estos problemas: se trata de una autora fundamental en lo referente a asuntos de ética aplicada, ecologismo y animalismo. Ética, ecologismo y animalismo que retornan cual *leitmotiv* constante en la reflexión de este libro, con una profundidad sistemática

significativa, preparada por no pocos desarrollos anteriores de las ideas de la autora en otros libros, como *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal* o *Ética de la consideración*. Por no hablar de su pericia, como doctora en Filosofía por la Universidad de París-Sorbona, para sacar provecho de sus referencias a los más diversos pensamientos filosóficos.

Con todo, ya dijimos que el libro parte de un anhelo frustrado. El proyecto ilustrado quiso ver en la racionalidad una herramienta de emancipación para que los individuos constituyeran sociedades más justas y beneficiosas. Pero el primer esfuerzo de dicha racionalidad por la emancipación se frustró conforme la razón se redujo a mero instrumento de dominación de lo real: esta razón, lejos de toda objetividad universal (a la vez que de toda moral), queda al servicio del rendimiento y la eficacia, y por extensión de los intereses egoístas de los individuos. E irónicamente, en este movimiento, son los propios individuos los que van quedando deshumanizados. Vacíos y tiranizados, solamente buscan su propia conservación y no entiende sus lazos con los demás seres. El resto del primer capítulo del libro, “Razón y dominación”, pretende precisamente ahondar en esta contingente, pero de hecho dada, alianza entre una razón instrumental extraviada y la dominación de la naturaleza y los otros, alianza cuyo epicentro está en aquella Ilustración que se invirtió en barbarie.

Mas ¿es éste el callejón sin salida de la razón? ¿La razón conduce por necesidad aquí? Para nada. La autora, al final de este primer capítulo, sugiere combatir esta razón extraviada con más razón, recuperando los ideales ilustrados (ya se sabe, libertad, igualdad, justicia, etc.) para guiarlos por sendas mejores. Frente a tal razón instrumental y sus oscuras derivas, se propone una Ilustración en la «edad de lo viviente» donde el respeto por el resto de vivientes está unido a la atención hacia los derechos de las generaciones futuras y de otras culturas y especies por disfrutar de un planeta sano. Y todo ello en la medida en que el ser humano reconoce su vulnerabilidad como ser carnal, mortal y con límites biofísicos. Desde ahí, se le abriría la vía de responsabilizarse y compadecerse de otros seres que participan de la misma vulnerabilidad, y que en tal sentido merecen el tratamiento de sujetos.

Ilustración y Anti-Ilustración

El libro, en cuanto procura mantener un equilibrio tan difícil, exige cierto funambulismo teórico (no lo decimos a modo de burla). Parte de este equilibrio se relaciona con la distinción entre Ilustración y «Anti-Ilustración»: si la primera cree en la posibilidad de una autonomía más allá del *statu quo*, y en cierta indeterminación que permitiría a los individuos y comunidades humanas tomar decisiones diversas,

la segunda ve en unas esencias prefijadas y fatales la razón desde la cual imponer a los individuos unas normas que no han surgido de los propios individuos, los cuales se diluyen en su comunidad o su nación.

Por otra parte, la autora distingue la vieja gloria de la Ilustración de una más nueva Ilustración. Porque, curiosamente, la antedicha vieja gloria devino con el tiempo su opuesto. Y si pudo llegarse hasta aquí, nos dice Pelluchon, ello se debería a dos errores en esta primera navegación de la racionalidad ilustrada: 1) la ruptura de lo real en dos pedazos, que da origen a tantos dualismos (civilización/naturaleza, alma/cuerpo, yo/mundo, etc.). “En primer lugar, la civilización se ha escindido de la naturaleza. Al pensar un proceso civilizacional que pasa por la desgarradura de la naturaleza y su sometimiento, Occidente abría un ciclo maldito que implicaba la explotación de los otros, humanos y no humanos, y la represión por el sujeto de su vida emocional y de sus instintos” (pp. 308-309). Y 2) la idea de que la conciencia individual de cada uno es la norma de la verdad, lo cual paradójicamente aleja al sujeto de la verdad como aquello universal desde lo cual nace la moral, y subordina la razón a la utilidad y al cálculo cosificador. Tal es la «doble amputación de la razón» de la que Pelluchon nos habla.

Pese a todo, el fin de la vieja Ilustración no impide que la autora proponga una Ilustración en la edad de la viviente, que desarrolla en mayor medida en el segundo capítulo del libro, “La ilustración y lo viviente”. En este capítulo, junto al anterior, un lector atento puede notar que la propuesta de Pelluchon de esta nueva Ilustración se va articulando en base a un utillaje de conceptos clave que luego se recuperan para abordar cuestiones muy diversas. Como ejemplos de tales conceptos cabría mencionar: «consideración», «transcendencia», «emancipación», «vulnerabilidad», etc.

Dicho esto, el concepto irremplazable para distinguir entre una vieja y una nueva Ilustración es el de «Esquema». Por él la autora entiende, en este segundo capítulo, “el conjunto de representaciones y decisiones” de todo tipo “que forman la matriz de una sociedad y organizan las relaciones de producción, asignan un valor” a actividades y objetos y penetran “en el espíritu de las personas, condicionando su comportamiento y colonizando los imaginarios” (p. 106). Aunque el término de Esquema lo toma prestado de Gilbert Simondon, la autora lo resignifica, aludiendo a aspectos antropológicos (cultura, ideología) a la vez que socioeconómicos.

La idea que atraviesa todo el libro es que el *Esquema* actual es el de «dominación», cuya relación de producción subsume el valor de los objetos y seres a su rentabilidad, consumiéndolos hasta agotar su valor. En tal Esquema, la alteridad no suscita compasión ni consideración, ni hay espacio para el espíritu crítico. Para *emanciparnos* de este Esquema, este segundo capítulo propone realizar una «*epojé* civilizacional» (p. 100), término fenomenológico que apunta a la idea de suspender las costumbres y creencias presupuestas para valorar qué contienen de verdad. Así,

se pasaría del *Esquema de dominación* al «Esquema de la consideración», como primer gran paso hacia otro modo de hacer: “La Ilustración en la edad de lo viviente ambiciona precisamente reconciliar la razón con la naturaleza [...]. Es a la vez crítica y constructiva, ya que la *epokhé* civilizacional se abre a un nuevo racionalismo y a una filosofía de la existencia que pueden servir de base a un proyecto de emancipación individual y colectiva” (p. 309).

La *consideración* supone cambiar nuestra racionalidad, nuestra manera de pensar y nuestra perspectiva: si la dominación, como “actitud global”, “designa una relación con el mundo, con los otros y con uno mismo, y arraiga en la ocultación de nuestra vulnerabilidad común”, lo contrario de esta dominación “es la consideración, que es también una actitud global, pero que manifiesta una cierta cualidad de presencia en sí mismo y en los otros, que dispone al sujeto a dejarles espacio y a cuidar de ellos” (nota 25, pp. 32-33). A su vez, la consideración “supone tanto un movimiento de subjetivación como una expansión del sujeto que se hace consciente de su pertenencia al mundo común” (pp. 36-37). Ello supone cambios, individuales y colectivos, en nuestra cultura e imaginario, que quedarían incompletos si no se acompañaran de una necesaria transición ecológica, la cual se basaría en cuatro fundamentos: preservar el medioambiente, preocuparnos por la salud de nuestros contemporáneos y las generaciones futuras, defender la justicia social y respetar a los animales.

Fenomenología de lo viviente

Continuando con este segundo capítulo, la autora recurre a la fenomenología y al darwinismo como fundamentos sólidos del propuesto *Esquema de consideración*, que integra a la vez aspectos ecológicos, humanistas y animalistas. Desde estos fundamentos, la autora reconocerá la diversidad y heterogeneidad de lo que existe, negando también así toda pretensión de teleología y antropocentrismo.

En la fenomenología, tal diversidad parte de “volver a las cosas mismas” (según la fórmula de Husserl en las *Investigaciones lógicas*) para liberar a la mente de su dimensión objetivante. La conciencia intencional es una suerte de acceso concreto a un mundo que, en total, presenta muchas otras vías muy diversas de acceso, por parte de agentes igualmente diversos. Frente a una racionalidad en exclusiva objetivante (que lo objetualiza y somete todo a medida), la fenomenología permite meditar sobre los agentes que experimentan las vivencias. Todo ser viviente accede al mundo: “la existencia no está reservada a los humanos” (p. 85). Se puede así considerar la perspectiva animal, que en tanto viviente cuenta con su propia perspectiva y su propio “mundo”.

A esta diversidad heterogénea de accesos al mundo también llega Darwin en tanto que para él los animales, sometidos a los ecosistemas cambiantes y a una “lucha” por la supervivencia, parten del mismo mundo que nosotros, lo cual debería generarnos empatía hacia ellos y conducirnos a *descentrarnos* como especie, conceptual y prácticamente, para asumir *responsabilidad* frente a otras formas de vida.

Fenomenología y evolución contribuyen a asentar una misma idea: existe un *mundo común*. Ya sea desde la *intersubjetividad*, porque el distinto acceso al mundo de humanos y animales conduce a un escenario convergente en el mundo común, ya sea descubriendo un esfuerzo y una lucha común de lo viviente por sobrevivir. Lo cual debería llevarnos a conceder derechos al resto de lo viviente, reformulando de forma profunda los derechos humanos de forma no antropocéntrica, asunto con el cual concluye el segundo capítulo.

Emancipación y autonomía

Una vez hemos establecido que se debería hacer la transición desde un Esquema de dominación a uno de consideración, hay que descubrir nuestros condicionamientos ideológicos, prácticos y afectivos. A esto se dedica el tercer capítulo, “La autonomía recuperada”. Transición que debe darse tanto desde el sujeto individual como desde una transición colectiva activa, sin la cual la transformación individual podría resultar insuficiente. Este movimiento Pelluchon lo llama autonomía: la actitud de poner en duda todo cuanto oprime mediante jerarquías y prejuicios la iniciativa subjetiva, para dejarla fuera de estos sistemas de opresión.

Tal puesta en duda del sistema condicionante que impone formas de afectividad al individuo, con el fin alcanzar una organización social nueva y más inclusiva, Pelluchon la denomina *epojé* civilizacional, como condición y resultado a la vez de la autonomía, pues debemos mantener tal actitud crítica tanto frente a sistemas opresivos como en una sociedad sana como medida saludable para prevenir fanatismos e ideologías. Puesto que estas actitudes fanáticas, al fin y al cabo, no han desaparecido, nos corresponde educar nuestro imaginario sin por ello descuidar tampoco nuestra dimensión inconsciente (recogiendo la lección de Freud).

Aquí el reto está en localizar los condicionamientos de nuestra acción, viendo si en efecto hay algo externo a nosotros que nos someta a un *éthos* específico. Si no es así, tendremos una ética autónoma que reconoce el valor intrínseco de la libertad y el propio deseo frente a injerencias del exterior. En caso contrario, tendremos una ética heterónoma que no reconoce el valor intrínseco de la libertad y entiende que la obligación moral se impone desde “fuera” del individuo por las necesidades y aspiraciones de algo exterior.

Una vez esto se da, el camino de la autonomía pasa por dos momentos: un momento negativo de emancipación y un momento positivo de afirmación. El primero designa una “desgarradura consecutiva a una crisis que saca a la luz el carácter insoportable e injusto de una situación” (p. 133). El segundo designa la afirmación del sujeto de su poder de acción más allá del marco opresivo: “se trata de una autonomía recuperada [...] que refleja un ensanchamiento de la subjetividad y una apertura al mundo común” (p. 133). De forma que el sujeto emancipado con el tiempo se vuelve capaz de proponer su propio proyecto social, conduciendo a la autonormatividad, la invención de nuevas normas y el emprendimiento de los sujetos de iniciativas propias. Si pretendemos dirigirnos a una Esquema de consideración, nuestra autonomía debe guiarnos a la *transdescendencia* (trascendencia dentro de la inmanencia), como sentimiento de pertenencia al mundo común y vínculo con los demás seres vivos, en tanto que es lo que realizaría la individuación de un sujeto más autónomo, libre y creativo dentro de tal Esquema.

¿Pero hay algún tipo de iniciativa que ya esté siguiendo esa dirección? Pelluchon piensa que sí, en algunos hombres de campo. Si en el Esquema de dominación los hombres de campo se han entendido como individuos atrasados que no contribuyen al desarrollo de la sociedad, y se les ha forzado a huir del campo o bien a adoptar un modelo productivista de agricultura, ahora, en vista de los retos ecológicos y las fallas en el actual Esquema, el conocimiento y saber de estos agricultores se vuelven fundamentales para la transición ecológica. Desde su trabajo, que tiende cada vez más a modelos alternativos de agricultura, queda ilustrado qué pueda ser una autonomía reencontrada: “Efectivamente, trabajar la tierra con respeto, preservándola, cuidar de los animales y del paisaje, estar atento a la calidad de los productos, [...] son cualidades que convierten a los hombres del campo [...] en pioneros de la Ilustración en la edad de lo viviente” (p. 162).

Democracia, tecnología y Europa: implicaciones del sistema de Pelluchon

En estos tres primeros capítulos se contiene fundamentalmente el sistema teórico-conceptual que la autora aplicará en lo restante del libro. Aunque ya en los primeros capítulos aborda cómo su sistema puede aplicarse a según qué cuestiones, tales como los derechos humanos, la situación de los hombres de campo, la redefinición del trabajo y la educación, etc., son los capítulos cuarto, quinto y sexto los que se sienten en la lectura ya propiamente como una consecuencia natural de lo que ya se ha dicho.

Así, en el capítulo cuarto, “El proyecto de una sociedad democrática y ecológica”, tras haber reconocido la diversidad de accesos vivenciales al mundo común, se defiende una democracia definida por un pluralismo donde hay una deliberación entre opiniones en conflicto. Una democracia donde la ecología es, más que una inquietud añadida, una preocupación constituyente de la misma, y una democracia que, en tanto reconoce esa diversidad de accesos al mundo, se descentra y abandona sus presupuestos antropocéntricos. Otras cuestiones tienen cabida en el capítulo, como el conflicto entre la nueva Ilustración y el neoliberalismo o las diferencias entre cambio de Esquema y revolución.

En el capítulo quinto, “Técnica y mundo común”, se reconoce que la técnica es parte de nuestra existencia y nuestras vivencias, que sin duda condiciona. Superando así el dualismo entre técnica y cultura, al incorporarla a la vivencia, puede uno oponerse a la autonomización de la técnica en un Esquema de dominación que hace un uso inhumano de medios desproporcionados e inhumanos (piénsese en la bomba atómica). Algunos temas de actualidad que el capítulo también aborda son el transhumanismo (como forma de anti-Ilustración), la cuestión de las tecnologías digitales y el asunto relacionado de las teorías de la conspiración en la sociedad actual.

En el capítulo sexto, “Europa como herencia y como promesa”, Pelluchon finalmente ve en Europa un sentido filosófico que conviene rescatar. El mensaje asociado a la herencia europea, como recuerda Patocka, tiene que ver con la figura socrática cuyo ideal de vida es la libertad de pensamiento. Se posibilita así una actitud librepensadora que a la larga podría permitir afirmar el poder de acción del sujeto individual y convivir en una sociedad en permanente diálogo abierto. Tal y como desde uno mismo la libre acción resulta posible, también desde uno mismo la nueva Ilustración nace y se extiende. Y si aceptamos esta potencial difusión silenciosa de la nueva Ilustración, que podría imponerse sin imponer nada, Pelluchon vería aquí una ocasión de reinención para la Unión Europea, modificando profundamente sus compromisos desde la nueva Ilustración, que sin embargo la dota de una vitalidad renovada en vista de que hoy permanece en crisis. A la vez, supone tomar en serio de verdad el ideal cosmopolita europeo, en sintonía con una consideración que reconoce el valor de las otras culturas, entendiendo que la hospitalidad es una extensión natural del hecho de que vivir es vivir con los otros. Todas estas cuestiones evidencian cómo el sistema de Pelluchon no se queda en una mera especulación teórica, y se muestra capaz de hacer frente a algunas de las cuestiones prácticas más acuciantes de nuestro tiempo.

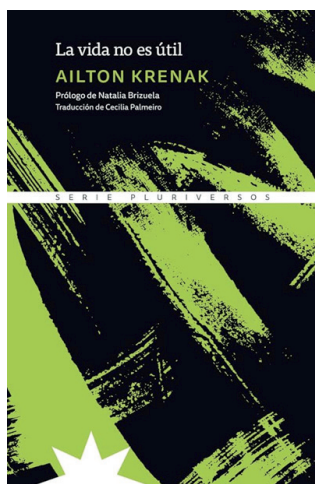
Raúl López Hernández
y Mauricio Aztor Ramírez

La vida no es útil.

AILTON KRENAK

Prólogo de Natalia Brizuela.

*Traducción de Cecilia Palmeiro.
1ª edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Eterna Cadencia, 2023.
Libro digital EPUB. 74 páginas.*



En esta era sometida a las quimeras de una modernidad consumista y construida sobre los cimientos erosionados del “progreso” occidental, del antropocentrismo autocomplaciente y de un tejido capitalista necrosado, ¿es posible abrirnos hacia un nuevo sentido vital de relacionalidad cósmica, sustentado sobre una lógica constelativa, decolonial y cooperativa con el planeta? Esta pregunta marca el desafío crucial en el que se encuentran nuestras sociedades, donde parece esencial –hoy más que nunca– revelar la falsedad que esconden los artificios parasitarios de nuestra vida.

La vida no es útil, escrita por el filósofo e indígena brasileño Ailton Krenak (1953), es una obra marcada por esta cuestión, y pretende responder a este desafío no solo por medio de la crítica teórica y la reformulación de conceptos capitales en nuestro modo de entender el mundo, sino a través de una propuesta apasionada y política que conecta de una forma brillante el tiempo histórico en el que nos encontramos con nuevas formas de praxis humana. Para ello, Krenak articula un pensamiento renovador que parte desde visio-

nes ecologistas e indígenas para renegociar nuestras formas de ser, sentir y actuar en la contemporaneidad, desplazándonos hacia espacios y tiempos donde involucrarnos y co-existir no solo económica y políticamente, sino existencialmente con el Todo.

Conforme al espíritu de las reflexiones de Krenak, la arquitectura de la obra está estructurada en una serie de ensayos recogidos a partir de conferencias, entrevistas y artículos del propio autor que tuvieron lugar en los primeros compases de la pandemia de covid-19. La obra reviste de un marcado sentido poético que consigue desencajar las asociaciones rutinarias del pensamiento para superar las limitaciones de la mentalidad fijista y autodestructiva que marcan nuestra existencia. Frente a otras posturas apocalípticas, Krenak (p. 40), siguiendo la influencia de ciertas creencias indígenas sobre la conexión de los ciclos humanos y de la Tierra, hace una lectura esperanzadora incidiendo en que mediante la escucha, la cooperación y la ensoñación de la Tierra podremos generar otras formas de afecto y sentir nuestros cuerpos en conexión y recogimiento con el mundo (2023; 37-41).

En esta línea de reminiscencia afectiva y sentimental, Krenak despliega sus reflexiones en un contexto pandémico que el propio autor interpreta como un recordatorio de nuestra esencia carencial y nuestra fragilidad humana. Krenak (p. 62) señala que la covid-19 nos permitió ver cómo no podemos volver a la normalidad, ya que eso significaría no haber aprendido nada y seguir pretendiendo que el crecimiento artificial y la regeneración natural serán perpetuas. La covid-19 hizo con la humanidad lo que esta a su vez hizo con el planeta: masacrarlo; en tanto organismo del planeta, nos recordó nuestra fugacidad, lo que posibilitó abrir nuestro ser para la escucha y la reflexión.

Esta praxis de la escucha será un elemento central en el pensamiento del autor en tanto mecanismo para la toma de consciencia y como medio para establecer una ética de la Tierra que tenga en cuenta no solo la biosfera, sino esa totalidad de mundos colindantes que llamamos “universo” y que algunos perversos millonarios califican como objetivo futuro de conquista colonial (p. 51), como ya hiciese el hombre blanco con los márgenes no-humanos del planeta.

Para dejar atrás esa disociación enferma humanidad-mundo, Krenak parte de la redefinición de nuestras escuetas nociones de vida y humanidad para así plantear unas claves hermenéuticas desde las que re-imaginar nuestro planeta, *releer su cuerpo*, y señalar nuestra co-dependencia y cooperación para/con la biosfera, para/con ese super-organismo vivo al que James Lovelock denominó Gaia, entendida no como una entidad supraterrrenal, sino natural (p. 46), como el núcleo mismo de la generación y regulación de la vida y de la existencia.

Como vemos, la posición de Krenak está atravesada por muchas influencias, tanto científicas como espirituales, y el hilo conductor que atraviesa la obra,

desde sus inicios hasta su final, será una tentativa de remarcar la importancia de la reciprocidad cósmica que rige y debe imperar sobre los procesos de la vida (p. 6).

En la primera parte de la obra, Krenak (p. 26) expone que nos encontramos como colectividad en una especie de *loop*, embelesados por aquellos artificios de la modernidad (como el dinero o los supermercados) que nos desarraigan de la Tierra, de nuestra interacción con ella y de nosotros mismos. Para tejer nuevos nexos epistemológicos y pragmáticos de cooperación, Krenak pretende hacer de la visión indígena un marco de comprensión inteligible. Siguiendo esta estela indígena, que marca su desarrollo intelectual de los últimos treinta años, en el segundo ensayo de la obra (“Sueños para postergar el fin del mundo”) el filósofo brasileño nos invita a repensar la categoría de vida mediada a través de la figura del sueño como espacio de posibilidad y disrupción en el mundo, alejándonos de dicotomías estériles y paralizadoras como las de sujeto-objeto o sueño-vigilia, que solo nos hacen cosificar el mundo y anclarnos en una postura decaída y apática sobre nuestras posibilidades de futuro y transformación.

Mediante la categoría trascendental de *vida*, la obra de Krenak pretende cartografiar nuevas coordenadas cósmicas desde las que abrir nuestra imagen de la humanidad hasta que forme parte de las entrañas mismas del mundo. Como vemos, la *vida* para Krenak está atravesada no solo por una noción orgánica de la naturaleza, sino por un sentido conectivo en el que la humanidad deja de entenderse en términos restrictivos y comienza a albergar la alteridad en ella incluyendo la sub-humanidad y la in-humanidad (todo aquello que ha sido marginado y sometido) hasta integrarlo en el núcleo de esta nueva jerarquía ontológica-relacional, en la cual no hablamos de comunidades meramente humanas, sino de colectivos no excluyentes que se mueven en “constelación” (p. 23-37). Krenak nos da con esta sentencia de orden cósmico una clave de lectura y de vida esencial: somos la piel de la Tierra, nuestro cuerpo es *su* cuerpo. Esta interpretación de la *vida*, en la que la humanidad se inserta en el Todo, permite una nueva dimensión en la que, frente a la consumición egoísta de mundos, soñamos mundos compartidos (p. 51).

Esta visión relacional y recíproca es clave porque plantea una filosofía emotiva en la que la “afectación” cobra un papel crucial no solo en la transmisión de sentimientos y afectos, en esa difusión de experiencias compartidas mediante la corporalidad unificada con Gaia y la ensoñación como una actividad de carácter íntimo (p. 33-37), sino que nos abre a nuevas perspectivas que expanden nuestra mirada más allá de nuestra visión utilitaria del mundo, bajo la cual nuestras actividades maquínicas y nuestro desentendimiento moral hacia la biosfera y la biodiversidad han desencadenado el caos climático y la depredación del mundo.

Esta invitación de *La vida no es útil* hacia un sentido de pertenencia con el Todo, con esa ancestralidad que conecta no solo con el presente y el futuro, sino con nuestros antepasados, posibilitando estrategias colectivas de horizontes comunes y cooperativos, recuerda al pensamiento largoplacista desarrollado por el filósofo Roman Krznaric en *El buen antepasado*. En ambos libros se discierne una clara línea existencial común de herencia vital, donde cada ser es un punto conectivo del tejido vital del planeta y, en el caso de Krenak, también un vértice de fruición, de respeto y goce hacia el cosmos (p. 71). La filosofía vitalista y la ética cósmica que nos propone Krenak recuerdan al lector que el cambio es una cuestión colectiva, no individual, y que nuestro bienestar depende del bienestar del medioambiente, de su libertad regenerativa y de nuestra cooperación para que la vida logre moverse a través de nosotros.

Con la pandemia el planeta no entró en crisis, sino la humanidad; se derrumbó nuestra ficticia economía, nuestro capitalismo metastasiado y nuestra fantasmagórica separación con lo natural, pero el mundo siguió allí (p. 58-59). Los planteamientos de Ailton Krenak ponen sobre la mesa esta cuestión última: el todo está por encima de sus partes. El planeta sobrevivirá sin nosotros, pero nosotros sin el todo que habitamos jamás, por lo que no podemos seguir postergando nuestras responsabilidades. Sin la cooperación con aquellas personas a las que Occidente negó su humanidad y sin la acción recíproca con Gaia, la única condenada será nuestra especie.

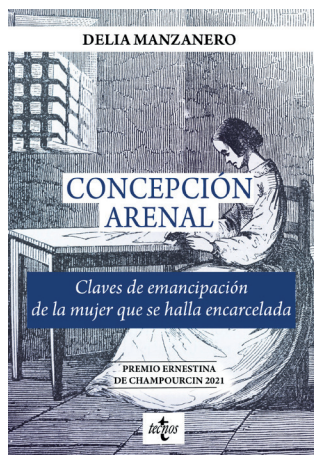
En última instancia, la obra de Ailton Krenak nos insta a desarrollar una mentalidad y una praxis que se basen en vínculos reales que, lejos de suponer supercherías místicas y pensamientos mágicos (como el del capitalismo neoliberal), reivindica la recuperación de ese pensamiento indígena del pueblo Krenak, en el que las (re) conexiones existenciales con todo lo que nos rodea (suelos, ríos, piedras, plantas), o lo que Bruno Latour entendía como preposiciones sobre las que reflexionar para habitar la Tierra (el “entre”, el “hacia”, el “para”), componen el eje pivotal en torno al cual la existencia humana se orienta, gira y organiza y, potencialmente, como pretende la propuesta espiritual y material de Ailton Krenak, se puede reorientar y reorganizar hacia un presente y un futuro habitables.

Santiago Arias, Celia Gómez, Inés Rosa,
Alberto Sepúlveda y Blanca Zafra

Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada,

MANZANERO FERNÁNDEZ, DELIA.

Madrid, Tecnos, 2023.



En un momento histórico como el que vivimos, caracterizado por una crisis ecosocial que no cesa de agudizarse, la hegemonía ideológica del neoliberalismo y la dificultad para imaginar futuros alternativos al capitalismo, el libro que nos ocupa ofrece las herramientas necesarias para comenzar a revertir la situación. Troy Vettese¹ y Drew Pendergrass² son los autores de *Socialismo de medio planeta. Un plan para salvar el futuro de la extinción, el cambio climático y las pandemias* (2023), un libro híbrido que combina varios saberes y se encuentra a medio camino entre el programa económico-político, el arte de la estrategia ideológica y la proyección de ficciones utópicas. El libro está compuesto de una introducción,

¹ Troy Vettese es historiador medioambiental, experto en economía ecológica y vida animal. Forma parte del European University Institute y ha colaborado con medios como: Bookfrom, New Left Review, The Guardian, n+1 o Salvage.

² Drew Pendergrass es experto en tecnología ambiental y ciencias de la computación. Está haciendo un doctorado en Ingeniería Medioambiental en la Universidad de Harvard, y muchos de sus textos sobre ecologismo se pueden encontrar en medios como: Harper 's, The Guardian, Jacobin y Current Affairs.

un epílogo, agradecimientos, un apéndice, notas aclaratorias y cuatro capítulos que componen el grueso del texto: 1. “Encadenar a Prometeo” (pp. 41 - 84), 2. “Una nueva república” (pp. 85 - 124), 3. “Planificar medio planeta” (pp. 125 - 184), y 4. “Noticias de 2047” (pp. 185 - 225).

El texto comienza con una introducción en la que se ofrece una descripción del panorama mundial que previsiblemente viviríamos en el año 2047 de imponerse la tendencia dominante del capitalismo verde. Situándose en un futuro plausible, los autores muestran que el capitalismo verde (que mantiene la lógica del crecimiento indefinido haciendo algunos apañes tecnológicos y energéticos para aminorar el cambio climático y la contaminación) es del todo incapaz de frenar de forma justa y efectiva la mayor parte de los factores de una crisis ecosocial³ que para entonces quizás ya sean (al menos muchos de ellos) irreversibles.

El «libre» mercado impedía que se cerraran compañías de combustibles fósiles, se aplicasen topes energéticos y se construyesen infraestructuras de energía renovable a gran escala. (...) Toda la idea del «capitalismo verde» se basaba en que los ecologistas solo tenían que plantear unas demandas mínimas a las empresas y a los consumidores para así ganarse su apoyo, pero ¿cómo iban a solucionarse los problemas más grandes del planeta con medios tan modestos? (p. 19)

Frente a este desastre anunciado, todo lo que resta del texto pretende responder a la siguiente pregunta: “¿cómo se puede esquivar este futuro distópico?” (p. 23), partiendo de la premisa de que “aún hay tiempo para revertir su declive y para crear al mismo tiempo una sociedad justa” (p. 23). Para ello consideran esencial elaborar “nuevas formas de concebir la relación entre la economía y el medio ambiente” (p. 23); y cabe señalar que la estrategia de implantar un “socialismo de medio planeta” concede una importancia central a la abolición de la crianza y matanza industrializada de animales domesticados, debido al “papel primordial que la industria ganadera desempeña en la crisis climática y de extinción” (p. 31), papel a menudo minusvalorado en otras estrategias de transición ecosocial. Los autores presentan una estrategia que, en suma, pretende impedir que el mundo natural quede “transformado en una macrogranja, en un barrio residencial o en un vertedero” (p. 22) a través de la renaturalización de (al menos) el 50% del planeta para “crear un arca capaz de salvaguardar el 84% de las especies” (p. 26). Se trataría de generar así una suerte de gran cordón ecológico-sanitario, puesto que la renaturalización de medio planeta ayudaría tanto a evitar la sexta gran extinción de especies como a transicio-

³ Tales como la extinción masiva de especies, las alteraciones de los ciclos geoquímicos de la tierra, el aumento de desastres naturales, la deforestación y desertificación de grandes regiones, o la desigualdad entre el Norte y el Sur globales.

nar a un sistema energético totalmente renovable y a poner en práctica lo que llaman una “geoingeniería natural” para capturar grandes cantidades de carbono de la atmósfera. Tres objetivos que además se complementan bastante bien entre sí: “una mayor biodiversidad aumenta el potencial de captura de carbono de un ecosistema, mientras que un sistema agrícola descarbonizado y vegano liberará espacio para el *rewilding* y los sistemas renovables” (p. 112).

Este proyecto de renaturalizar medio planeta implica un sistema económico socialista meticulosamente dirigido y planificado para asegurar el buen encaje en los ecosistemas. Pese a ello los autores dejan claro que no pretenden diseñar la solución definitiva a la crisis ecosocial que atravesamos, sino más bien tratar de sentar los cimientos y el punto de partida “de un nuevo ecosocialismo del mismo modo en que los neoliberales de 1940 trabajaron sobre unos principios básicos sobre los que reactivar el liberalismo” (p. 35). De esta manera, y aunque el principal adversario al proyecto que proponen sea el neoliberalismo, admiten que la izquierda podría aprender algo de él a nivel estratégico. En particular, sostienen que la hegemonía neoliberal se puede derrocar “solo si los socialistas y los ecologistas forjan coaliciones diversas y guiadas por objetivos políticos compartidos” (p. 29), aunque eso exija “que los movimientos aprendan los unos de los otros y, cuando sea necesario, hagan concesiones” (p. 31). Una aspiración que no se queda tan solo en la ya recurrente promesa de las izquierdas por reconciliarse de su fragmentación para luchar contra un enemigo común, puesto que proponen tanto el objetivo político que debería servir de base para la formación de una voluntad ético-política de izquierdas (la conservación de la habitabilidad de la biosfera comenzando por el *rewilding*) como una táctica concreta para su formación (imitar las congregaciones de los neoliberales para revisar y reactivar en este caso el socialismo).

Además del diseño y la promoción de este bloque hegemónico ecosocialista, el libro pretende servir “como guía para llevar a cabo experimentos de pensamiento utópico” (p. 38). Esto es, para estimular la imaginación de las izquierdas en el diseño de programas de gobierno que rivalicen con el neoliberalismo desde sus mismos fundamentos, sin por ello renunciar a basar su utopía en un diagnóstico realista del estado de cosas actual que establece de hecho las condiciones de posibilidad de las sociedades futuras, en un intento por mantener “la tensión del socialismo de medio planeta entre lo utópico y lo práctico” (p. 28).

Para lograr todos estos objetivos nada desdeñables los autores han concebido el texto “como un recetario dividido en cuatro tipos de platos: lo filosófico, lo material, lo técnico y lo imaginativo” (p. 35) que se corresponden respectivamente con cada uno de los siguientes capítulos.

El capítulo 1, “Encadenar a Prometeo” (pp. 41 - 84), desarrolla las bases filosóficas del proyecto. Para ello comienzan describiendo el fracaso del proyecto “Biosfera 2” con un doble objetivo: extraer la lección de “la imposibilidad de controlar los sistemas ecológicos, incluso de tamaño modesto” (p. 45) y a la vez rastrear en la historia del pensamiento las raíces teóricas tanto de este tipo de proyectos como del ideal general de dominación de la naturaleza. Dialogan así con autores como Friedrich Hegel, Thomas Malthus, Edward Jenner, Karl Marx y Friedrich Hayek⁴ con el objetivo claro de actualizar para nuestro siglo tanto el socialismo marxista como nuestra comprensión de la naturaleza desde una óptica ecologista y no-prometeica.

El capítulo 2, “Una nueva república” (pp. 85 - 124), está dedicado especialmente a “desarrollar los aspectos materiales del socialismo de medio planeta: el veganismo, las renovables con cuotas de energía y el rewilding a escala planetaria” (p. 37). En este punto, los autores rivalizan con las principales propuestas del ecologismo mainstream (como la Bioenergía con Captura de Carbono, la energía nuclear y la teoría del medio planeta de tipo colonial) desde la tradición del socialismo utópico por su “capacidad de enlazar la alimentación, el territorio, la ecología y la política en un único marco analítico” (p. 88).

En el capítulo 3, “Planificar medio planeta” (pp. 125 - 184), que es seguramente el más denso e importante del libro, especifican el diseño técnico de su propuesta positiva aunando consideraciones respecto a la planificación económica y un proyecto político integral. Comienzan por “el endiabladamente difícil problema de la planificación” (p. 37), que en el marco de la crisis ecosocial deberá encontrar un equilibrio complicado entre dos objetivos indispensables: “proporcionar a todo el mundo los fundamentos materiales para una buena vida (...) mientras se evita la desestabilización de la biosfera” (p. 134). La principal herramienta técnica que proponen para la planificación económica es la programación lineal con superordenadores,⁵ un modelo matemático que permitiría, a través de la gestión de toda la información relevante, proponer y coordinar planes económicos locales para garantizar tanto la justicia social como el equilibrio ecológico. Los planificadores señalarían en el programa estos dos objetivos, para obtener distintas configuraciones respecto a la producción, el consumo, el uso de energías, etc., entre los que la población podría elegir. El elemento político de la propuesta reside en la defensa

⁴ Cada uno de estos autores es desarrollado sucintamente, en este sentido, tal vez conviene recomendar una obra del sociólogo valenciano Ernst García Ecología e igualdad (Tirant Humanidades, Valencia 2021) que explora estas mismas cuestiones con una profundidad y exposición admirable.

⁵ En el apéndice del libro explicitan los datos y estadísticas “supuestos para el modelo de programación lineal descrito en el capítulo tres” (p. 241), tales como la cantidad de población global, la extensión de la superficie habitable de la tierra, los límites biofísicos del planeta, la producción de emisiones, el uso de tierras, el porcentaje de agricultura que debe ser regenerativa, el uso proporcional de distintas fuentes de energías, etc.

de un sistema fuertemente democratizado respecto a esta elección entre planes alternativos: no se pretende zanjar la cuestión a través de procesos tecnocráticos sino involucrar a la población para proponer y decidir planes alternativos. Es por ello que los autores conceden a la educación un lugar fundamental para hacer a todos inteligible tanto los procesos económicos como los mecanismos de planificación. Para comenzar este proyecto divulgativo los autores han desarrollado un videojuego ya accesible en internet⁶ que simula la planificación económica en el contexto de la crisis ecosocial.

Por último, en el capítulo 4, “Noticias de 2047” (pp. 185 - 225), recogen las formas literarias de la tradición utópica del socialismo para tratar de “imaginar cómo sería la vida cotidiana en un régimen socialista de medio planeta” (p. 38) alrededor del año 2047. Para ello realizan un breve relato literario en el que un narrador omnisciente en tercera persona nos cuenta el sueño que tuvo una noche quien será el protagonista de este capítulo: William Guest.⁷ Un sueño que consiste en el transcurso del día en que el protagonista ingresa en una comunidad residencial de Boston adherida a las ordenaciones del bloque ecosocialista de medio planeta. A través de una visita guiada y de bienvenida por la comunidad, el diálogo se centra sobre todo en describir el estilo de vida de la sociedad, los valores éticos que predominan, las principales actividades económicas y las formas en que se coordinan los órganos de decisión política para regular la sociedad. Todo ello intercalado con amplias descripciones paisajísticas que ilustran la belleza de un entorno renaturalizado, y con un diálogo enriquecido que se esfuerza por narrar el tipo de debates ideológicos y de disputas políticas que se mantendrían en este tipo de sociedades:

(...) parece bastante claro que el parlamento va a prohibir la pesca, en parte porque ahora sabemos más que antes sobre la relación entre animales marinos y el ciclo de carbono, pero también porque el movimiento en defensa de los derechos de los animales se ha hecho más fuerte. En fin, una vez tengamos los planos regionales (...) los haremos públicos y tendremos un buen debate (p. 204).

El capítulo termina con el protagonista diciéndose a sí mismo que si todos y todas pudieran experimentar el funcionamiento de estas comunidades y lo que se siente al vivir en ellas “entonces puede que fuese una visión y no un sueño” (p. 223).

De igual manera, Troy Vettese y Drew Pendergrass saben que con este texto no han imaginado una utopía abstracta e irrealizable sino que han diseñado y propuesto una utopía concreta que es “una visión de futuro que puede convertirse en una

⁶ Véase: <https://play.half.earth>

⁷ Nombre que en el epílogo dicen haber escogido por ser el mismo que el del protagonista de la novela *Noticias de ninguna parte*, una utopía ecosocialista escrita por William Morris y publicada en 1890.

alternativa total al capitalismo” (p. 39). Así pues, recomendamos este texto por dos motivos; en primer lugar, por su exposición clara y distinta acerca de los problemas que nos permean como sociedad inmersa en el sistema capitalista; y, en segundo lugar, por su original propuesta, a saber, el *Socialismo de Medio Planeta*.

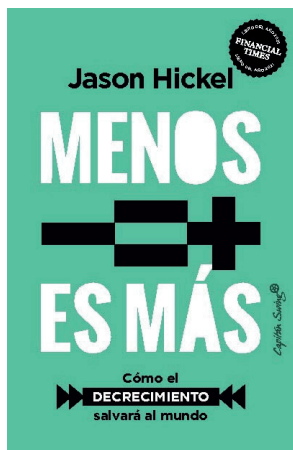
Teresa López Franco,
Adrián Rama Osante
y Eduardo Torres Morán

Menos es más. Cómo el decrecimiento salvará al mundo.

JASON HICKEL

Prólogo de Kofi Mawuli Klu y Rupert Read.

*Traducción de Clara Ministral.
Capitán Swing,
Madrid 2023. 310 págs.*



Nos encontramos en problemas. Según el antropólogo económico Jason Hickel, «estamos caminando como zombis hacia un evento de extinción masiva, el sexto en la historia de nuestro planeta y el primero causado por la actividad económica humana» (p. 22). Mucha vida en la Tierra está en peligro y el capitalismo es responsable de nuestra catástrofe. El sistema que se ha presentado en la historia como la alternativa que puso fin al feudalismo, el capitalismo, se funda a través de la acumulación mediante la violencia por parte de las élites europeas y se ha convertido en la lanza del crecimiento perpetuo. Aquel sistema que creíamos era el principal elemento del progreso

humano se ha transformado en un monstruo que devora todo lo que encuentra en su camino. El libro, *Menos es más*, constituye una invitación a pensar un mundo poscapitalista y a deshacernos de la hegemonía del crecimiento para poder parar el avance de la bestia. El camino propuesto es decrecer, reducir de manera planificada «el uso de la energía y recursos para establecer el equilibrio de la economía con los seres vivos de manera segura, justa y equitativa» (p. 46).

Debemos entender, en primer lugar, que no son adecuadas las explicaciones que relacionan el capitalismo con la naturaleza humana. «No estamos en el Antropoceno; estamos en el Capitaloceno» (p. 56). Por lo tanto, debemos encontrar los elementos estructurales de este sistema “económico”, mediante los cuales se ha perpetuado, y evidenciar rutas de salida. Hickel, en esta obra singular (publicada en inglés en 2021), presenta algunas claves para revisar el naufragio que significa seguir creciendo. El mensaje es claro: debemos salir de las fauces de esta quimera llamada capitalismo. Un sistema que toma recursos naturales y mano de obra humana al menor coste posible, que toma más de lo que da a cambio, que depende de la creación de escasez artificial donde no había un déficit real de recursos, donde lo abundante lo hacía ver escaso para no apagar el motor del crecimiento. Un sistema que sacrifica la riqueza común, sabotada por el crecimiento, por el beneficio de las riquezas privadas. Un sistema hegemónico alimentado por una concepción filosófica dualista que dificulta pensar una vida humana integrada con la naturaleza, que generó un nuevo relato que nos separa de ella.

La relación del ser humano con el mundo viviente no ha sido la misma a lo largo de la historia, y hacer una revisión de esta ontología puede darnos herramientas de ayuda. Los primeros humanos se encontraban interconectados con la naturaleza: compartían el mismo espíritu o esencia en una profunda «ontología del interser», según Hickel (p. 80). Pero a lo largo de la historia esta conexión se vio amenazada con la concepción religiosa de la división del mundo entre lo espiritual y lo terrenal, donde el ser humano en la Tierra ocupaba un lugar privilegiado frente a los otros seres vivos. Esta forma de ver el mundo fue impulsada por las ideas platónicas en el siglo V a. C, con su mundo de las ideas más allá de lo terrenal. Rechazada por su alumno Aristóteles, esta concepción fue retomada por el cristianismo, bajo la idea de separación entre lo profano y lo sagrado. Así se fortaleció una división del mundo en la que el ser humano tiene un lugar privilegiado. Bajo esta concepción, la Tierra se vuelve un objeto; los seres vivos, cosas; y los ecosistemas, recursos. Según Hickel, esta nueva visión de la naturaleza no solo nos lleva a verla separada del ser humano, sino también de la economía. Y al ser externo, el planeta Tierra puede volverse barato. No es necesario dar nada a cambio para el sistema de la mercancía. En consecuencia, los costes sociales y ecológicos no son incluidos en el balance del crecimiento.

Si la vida en la Tierra se convierte en una externalidad para el crecimiento se despeja el camino. No hay nada que detenga este desastre. Con el giro del valor de uso al valor de cambio, el beneficio no sirve para satisfacer simplemente necesidades específicas, sino que se convierte en capital. No hay un fin identificable en el proceso de acumulación del valor de cambio, pues está desvinculado de cualquier necesidad humana. El crecimiento se vuelve un imperativo estructural, que opera de forma

compulsiva y agresiva. Pero el planeta tiene límites de explotación. Y si el capitalismo supone un sistema insaciable en la búsqueda de recursos, cruzar uno de los límites implica entrar en una zona de peligro, con el riesgo de desencadenar puntos de inflexión que lleven a un colapso irreversible de buena parte de la vida en la Tierra. No podemos quedarnos a la espera de los límites de crecimiento del sistema. Tratar de predecir cuándo alcanzaremos el límite no es la vía: el colapso ecológico llegará.

Hickel hace un llamado de urgencia. Si queremos sobrevivir no podemos esperar, debemos limitar el crecimiento nosotros. Necesitamos reorganizar la economía para operar por debajo de los límites planetarios, con el fin de mantener los sistemas de soporte de la Tierra de los que dependemos para existir. Algunos influyentes han considerado que podemos seguir haciendo crecer la economía mundial indefinidamente y que todo irá bien, que la innovación hará que el crecimiento sea “verde”, pero tampoco la tecnología nos salvará. De acuerdo con lo que señala Hickel, el crecimiento verde no existe. Aunque logremos ser eficientes en la generación de energías con recursos renovables, o incorporemos una economía circular con el reciclaje, la propia lógica del capital limita los beneficios de la innovación y la tecnología. El sistema utiliza la tecnología y la innovación para seguir creciendo, pero la paradoja de Jevons (o “efecto rebote”) pone límites a las estrategias de ecoeficiencia. En consecuencia, las políticas verdes no serán suficientes para controlar la catástrofe: un futuro sostenible no puede depender exclusivamente de la tecnología y la innovación. Por eso, todo lo que nos dijeron los aduladores del crecimiento, de que el camino debería ser más, es erróneo: en realidad, es menos. Debemos cambiar el paradigma del crecimiento y preguntarnos: ¿por qué no imaginarnos directamente otro tipo de economía?

Pero ¿cuál? ¿Qué alternativas tenemos como humanos para poder revertir nuestra crisis ecológica? Debemos comprender ahora que menos es más. El crecimiento desmedido e ilimitado de las industrias puede acarrear consecuencias nefastas para la vida en la Tierra. El progreso y el bienestar no pueden seguir siendo medidos con los indicadores del propio sistema que nos destruye. Necesitamos entonces nuevas reglas de juego para enfrentar la crisis climática y económica. Se propone el *degrowth* como alternativa, reduciendo el consumo de energía y materiales, con varios pasos: 1) Desafiar la obsolescencia planificada y promover una economía centrada en el bienestar humano y la estabilidad ecológica; 2) Recortar la publicidad, que manipula psicológicamente a las personas para consumir más allá de sus necesidades reales; 3) Cambiar el modelo de propiedad al de uso compartido; 4) Terminar con el desperdicio de comida; 5) Disminuir industrias destructivas ecológicamente.

Por otro lado, se propone implementar políticas para reducir la desigualdad salarial y de riqueza, como, por ejemplo, un impuesto sobre la riqueza y un límite de ingresos máximos. La reducción de la desigualdad no solo beneficia a la sociedad,

sino que también reduce la presión ecológica y promueve una economía más centrada en el valor de uso. La desmercantilización de bienes públicos y la expansión de los bienes comunes son medidas esenciales para contrarrestar la escasez artificial creada por el capitalismo. Este enfoque revierte la lógica de la escasez impulsada por el capitalismo y nos lleva hacia una economía más abundante y sostenible. El degrowth busca la abundancia radical como alternativa al paradigma del crecimiento perpetuo.

La lucha por la ecología exige una expansión de la democracia, eliminando la influencia del dinero en la política y promoviendo reformas radicales para un gobierno verdaderamente representativo. Para Hickel, la democracia debería incluir la conexión entre todo lo vivo, reflejada en historias ancestrales y en la sabiduría de comunidades indígenas. Desde la visión Achuar en el Amazonas hasta las prácticas de comunidades en el sudeste asiático, ha habido un paradigma animista: todas las formas de vida son personas, con capacidad de acción y relaciones. Estas culturas equilibran la coexistencia y el intercambio con la naturaleza, en lugar de explotarla, contrastando con el extractivismo capitalista. Y también se opone al dualismo cartesiano, con su *res cogitans* y *res extensa*, alzando la conciencia humana como superior al resto de la naturaleza. Esta mentalidad justificaba la explotación tanto del trabajo como de la naturaleza, reforzando las estructuras de poder de la Iglesia y del capitalismo. Sin embargo, pensadores como Baruch Spinoza argumentaron a favor de una realidad unificada e interconectada donde todo, incluidos los humanos, la naturaleza y Dios, es parte de una única sustancia. A través de la convergencia de investigación científica y sabiduría indígena, se está reivindicando una comprensión de la realidad que desafía el dualismo cartesiano y enfatiza la interconexión de todas las vidas.

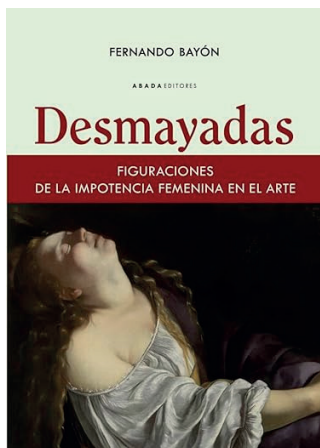
Hickel plantea la necesidad de adoptar una ética poscapitalista en respuesta a descubrimientos científicos que contradicen la visión dualista del mundo. Se enfoca en la reciprocidad y el respeto hacia la naturaleza. Propone un cambio en la forma en que interactuamos con el entorno, reconociendo la naturaleza como una entidad con derechos legales, similar a las personas y las corporaciones. Este enfoque desafía los principios del capitalismo, proponiendo una relación de reciprocidad y cuidado en lugar de dominación y extracción. Se plantea la necesidad de una transición hacia una economía postcapitalista centrada en el bienestar humano y la estabilidad ecológica, y se sugiere que el decrecimiento (degrowth) puede ser un primer paso hacia esta transformación.

Carmen Mendiburu García
Sebastián Pinilla Mogollón
Diego García de la Garza

Desmayadas: Figuraciones de la impotencia femenina en el arte

FERNANDO BAYÓN.

*Madrid, ABADA, 2023,
291 páginas.*



Cuando uno decide reseñar una obra como la que aquí se propone al e-lectorado ha de asumir un par de directrices. La primera es que la justicia a la que la recensión puede aspirar responde a la del ajuste y no a la de la justificación. Porque nada justifica que las opciones de lectura de un servidor sean las más apropiadas para el texto (o por el texto). A lo sumo cabe esperar que sean ajustadas al mismo, que el libro las soporte y que, en lo posible, sea la propia lectura de quien lo descubra a partir de estas líneas la que, llegado el caso, las justifique como valiosas. Por el momento aspiramos a que sean válidas.

La segunda directriz viene impuesta por la forma que asume conscientemente la escritura de *Desmayadas*. Ante la insaciable lista de referencias pictóricas, literarias y cinematográficas que forman parte de esta extensa selva (acaso un jardín que finge salvajismo a favor de su *Deus absconditus*), es sensato decidirse por algún punto que ayude a enfocar la valoración. Se requiere elegir alguna atalaya concreta desde la que poder decir “algo” sugerente de entre tanto sugerido. Y aquí la esfinge de Bayón nos mira y nos

pregunta: “¿En qué te fijas?” No es estúpido pensar que la respuesta más sensata sea “en nada”, lo que equivale, al menos para el orgulloso lector de Hegel (y Fernando lo es... y lo celebra), a evadir responder para poder así tramposamente quedarnos con todo. Y así cada quien, exento de la responsabilidad de buscar un centro, puede pasar por un semidigno invitado a la altura del anfitrión que tenemos entre manos.

Como tal, Bayón nos procura suficientes viandas y divertimentos como para mostrar lo atractiva de la propuesta, cuidando con detalle, sobre todo, lo más importante de una experiencia semejante: el gusto por descubrir por uno mismo el sabor (o sabores) del tema, del enfoque, ... de la filosofía que subyace a este ecosistema (espontáneo o no). En efecto, el menú que se despliega hace posible que puedan sentarse a la mesa, de buen grado, una amplia variedad de comensales, siempre que dispongan de paladar y gusto cultivados y educados - aunque sea en la humildad y en la curiosidad, como es mi caso. No es un libro para amantes de la comida rápida. Quien desee encontrar un catálogo de expresiones artísticas en las que el desmayo se registre de manera archivística, más preocupado por el tratamiento técnico y estilístico del leitmotiv que por el sentido de lo representado (en cuanto re-presentado), hará bien en excusar la asistencia o declinar abiertamente la invitación.

Advertido lo cual los placeres de quien se sienta a la mesa de Desmayadas son, insistimos, incontables. Estrictamente fiel a lo que el libro promete en su subtítulo (o ya veremos), el autor nos ofrece una aproximación al fenómeno del desmayo en diferentes tiempos y en distintos registros artísticos. En la primera parte visitará los desmayos pictóricos de María de Nazareth, afirmando con contundencia, desde el principio, que “el desmayo de María es la hipótesis radical” (p. 31). Pues cuando el desmayo lo es de verdad- y no un fingido ejercicio dramático, supone, siquiera por un momento, la puesta a prueba de una posición en su más alto grado: su desmentido. Y cuando esa posición tiene que ver con la raíz de la propia fe, de la propia convicción, el desmayo es el signo de un fracaso (el del proyecto de Jesús de Nazareth...y el de su madre) que tendrá que pensarse como tal. Fernando nos acompañará por el registro pictórico de este desmayo bíblico desde el 430, pasando por el arte bizantino y mostrando el cambio de acento en los distintos estilos epocales, convocando nombres como Tintoretto o Van der Weyden en el centro de sus análisis. El motivo de la *compassio Mariae* se nos revelará como el complemento perfecto de la *imitatio Christi*, en un juego de espejos plásticos que irá puntualizando las sutilezas del desmayo bíblico femenino como fuente de revelación religiosa...y política. En este punto otra mujer bíblica, Esther, sucederá en la atención de Bayón a María, como predecesora veterotestamentaria del desvanecimiento - con un libro canónico propio frente a la *theotokos*. El desmayo inintencionado que sin embargo termina respondiendo a una economía política... de salvación. Teología

pintada del más alto nivel revisitada desde ese leitmotiv aparentemente banal (más bien como nos demuestra el autor, banalizado) que es el desmayo (no sólo pero sí fundamentalmente) femenino.

Quien coma menos por los ojos y prefiera el trabajo lento de las papilas gustativas, hará bien en detenerse en la segunda parte, dedicada a las expresiones literarias del desmayo en los más variados géneros. Desde textos sagrados como el poema de Gilgamesh hasta la literatura del siglo XX, la erudición de Bayón se revela en este punto sencillamente abrumadora. Uno/a debería leer tantos libros para entender el alcance de cada página, que recomendamos simplemente dar crédito al autor y asumir que ya habrá tiempo futuro (¡ojalá!) para visitar algunas de las obras referidas y poder dialogar con Desmayadas de verdad.

En cualquier caso esa confianza en el autor no se verá decepcionada, pues tendremos a disposición los datos necesarios de cada obra para seguir el hilo conductor que convoca en un mismo “relato” tentativo piezas dramáticas, poéticas, o narrativas como *Orgía* de Pasolini, los versos de Safo de Lesbos, la *Ifigenia en Táuride* de Goethe, el *Cuento de invierno* de Shakespeare, la literatura vampírica popular o las reverenciadas creaciones de Heinrich von Kleist o Richard Wagner, cuyo *Tristán e Isolda* retiene, a modo de excursión, la atención de Bayón, en su revisión musical por Toscanini, bajo la mirada fascista.

En este inabarcable territorio los vértices de la muerte, el poder y la verdad (me atrevo a sugerir más enfáticamente que el autor) triangulan una reflexión inquietante acerca de la identidad: como si el desmayo fuese una forma de anticipar la muerte y clausurarse identitariamente; como si la muerte revelara la verdad de quiénes somos cuando ya no podemos ser más y el desmayo sirviera a esa intuición anticipada de lo que aún nos es o no posible ser. Como si no fuéramos diferentes a esa mujer vampirizada que tras el breve instante revelatorio del desmayo- que la transforma en epígono servil (y co-dependiente) de su victimario-, se “repone” para jamás poder volver a ser lo que realmente es: una muerta ... hasta la estacada final. Quizá porque el poder (o mejor el dominio), requiere de la verdadera muerte (entendida como real amenaza diferida) tanto como de la mortífera verdad (entendida como necesaria autenticidad identitaria) para gestionar en torno suyo las distintas fuerzas y debilidades, las posiciones y de-posiciones, las expresiones e impresiones, los ensalzamientos y los desvanecimientos. O sea, para someter las identidades (y sus relatos gloriosos o decadentes) y utilizarlas mortalmente hasta la muerte. Ha sido todo un descubrimiento saber a Mussolini prometiendo “doblar la inversión en espectáculos líricos” (p. 185).

Es esa inquietante esfera del poder que nos estructura mortal y verdaderamente la que a mi parecer se profundiza en la última parte de *Desmayadas*, con un punto

de fuga final que dota de dramatismo al texto. Opción escamoteadora del autor que, por lo demás, resulta muy coherente con la inapresable fluidez de un texto que, finito sólo en páginas, se manifiesta in-finito en acto y en potencia.

Es tentador pensar que la disposición de esta sección cinematográfica pueda responder al indisimulado gusto de su autor por la dialéctica hegeliana: como si después del gobierno de la imagen en la parte iconográfica, desmentida en su presunta valencia “mayor que mil palabras” por la incursión literaria, encontrara su revalidación renovada en esa síntesis de palabra e imagen que es el cine, con cuyo tratamiento pone Bayón punto final (o de fuga) a su libro.

Pero al margen de esoterismos pseudofilosóficos que no van a ningún lado, lo que sí se puede decir con hegeliana solvencia es que, en efecto, tanto los ecos de la economía salvífica de la primera incursión, como las reflexiones en torno a la muerte, la verdad y el poder de la segunda, encuentran en esta última parte un espacio de recreación conjunta que, de nuevo, nos ubica de lleno en la cuestión principalmente política (no psicológica) de la identidad. Basten estas líneas para situar al e-lectorado al respecto: “Cuando la realidad se empeña en exponer alguna verdad que la conciencia ha intentado sepultar industriosamente, el cuerpo se divorcia de ella, abandonándose a las consecuencias que puedan derivarse del aplastamiento de la diferencia entre el mundo y mi ilusión. El desmayo es entonces un secreto contado con el cuerpo... La política cinematográfica del desmayo debe ser rescatada de la parafernalia de las emociones. Tal y como lo voy a tratar en adelante, tiene más que ver con el concepto de “afecto” que con la psicología de las “emociones” (pp. 204-205). El cine de Sirk (curiosamente hermanado por el autor con Kierkegaard), Buñuel, Bergman o Rossellini, sin duda emocionante, es sin embargo sometido a esta disciplina antipsicologizante que da una nueva vuelta de tuerca a la fenomenología del desmayo. Pues qué más quiere el poder (mejor, de nuevo, el dominio) que convencernos de que todo es una cuestión de trabajar sobre la psique personal, cuya debilidad o impotencia puede ser terapéuticamente auxiliada y redimida por el propio poder. Por eso, si Cristo resucitado podía auxiliar virtuosamente ese desmayo femenino debido (en pretendido último término) a la debilidad de una psique incapaz de soportar lo que requería su proyecto religioso (el fracaso social y político de Jesús), toda la revisión cinematográfica que Fernando elabora al final de su obra encuentra en el desmentido del auxilio, precisamente, su foco principal. El auxiliar del desmayo es parte (importante) del problema, no su solución. “Alguien cae, alguien levanta; porque no tienen el mismo poder” (p. 9) ¹, nos insinuaba el autor en la introducción. Atendiendo a esta inquietante posibilidad, el desmayo, ahora sí,

¹ El subrayado es mío.

por fin, se revela en sí mismo y para sí mismo. Ninguna lógica externa (por poderosa y auxiliadora que sea) puede pretender decidir sobre la verdad (kierkegaardianamente mortal o no, desesperanzadora o escatológica) del fenómeno. El desmayo no está al servicio de ninguna óptica del poder que pueda controlarlo, reclamarlo o incorporarlo a su mayor gloria. Se revela, como el autor escribe y dice, intransitivo.

Nos sentimos cómodos para proponer esta nota como extracto de un todo que como autoproclamados recensores nos excede. El desmayo no transita hacia ningún más allá, lo cual no equivale a eliminar, como Fernando advierte, su significatividad. Obliga a que la fenomenología del desmayo siga el orden exacto de su género: primero el fenómeno, luego la lógica. El error consiste en incorporar el fenómeno a la lógica de un sujeto, como si el desmayo fuera lo que un poder (auto)suficiente rentabiliza hermenéuticamente del mismo. Más bien se trata de incorporar la propia lógica al fenómeno, refiriendo la reflexión sobre el poder propio a ese momento de impropiedad que, cuando es honesto y no fingido, habla del non plus ultra de toda fuerza, del desvanecimiento de la ilusión que sustentaba un poder hasta ahora “soportable”. Las apreciaciones en torno a la etimología del desmayo, en las que Fernando muestra la hermandad entre el poder y la ilusión, son exquisitamente iluminadoras. El desmayo no es un fenómeno de tránsito, es una “interrupción corporeizada” (p. 208) que en su mutismo reta al poder sin revelarle del todo cómo y por qué lo hace. Toda lección edificante (me perdonará el hegeliano Bayón por la elección del adjetivo) que un logos pueda extraer del fenómeno ha de asumir que el desmayo no edifica, porque es derrumbe. Y si llega a hacerlo es porque tras él, algo aprendemos no sobre lo constructivo del poder, sino sobre la impropiedad ilusoria del mismo. La propiedad inalienable del desmayo, su poder propio, es la interrupción intransitiva, a lo sumo, podrá ser incorporada en el relato de quien se despierta tras haberse desvanecido, no con vistas a un nuevo renacer glorioso, lleno (ahora sí) de poder, sino sencillamente (y nada menos) para “recuperarse para un eclipse más consciente”. Hegel y Emily Dickinson, un hombre y una mujer que en la intransitividad de Desmayadas se nos antojan retadores en relación a un subtítulo que puede (y debe) ser re-leído con tanta literalidad como ironía: Figuras de la impotencia femenina en el arte. El espíritu absoluto tenía, según el filósofo, el fundamento de su trono en su recuerdo y su calvario; y ese trono levantado sobre el Gólgota ante el que María se desvanecía, nos invita no a la glorificación de nuestro poder resurrecto, sino -en las exactas palabras de Dickinson, a un eclipse más consciente de la impropiedad de todo poder. Que al final, tras sus promesas y logros, siempre (se) desvanece.

JONATAN CARO REY

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

