

# BAJO PALABRA REVISTA DE FILOSOFÍA

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 Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291  
E-mail: [revista.bajopalabra@uam.es](mailto: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



# BAJO PALABRA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Edited and coordinated by the  
Bajo Palabra Philosophical Association  
(Asociación de Filosofía Bajo Palabra - AFBP)

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras  
Room 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)  
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291  
E-mail: [revista.bajopalabra@uam.es](mailto: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



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Repositorio Institucional de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, repositorios institucionales, blogs especializados, 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:

**Índices de valoración de calidad científica y editorial:**

- LATINDEX
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- BDDOC CSIC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades
- ESCI. Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters: +3.5
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva. Categoría ANEP: B
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)
- Ulrich's Periodicals Directory
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- I2OR. International Institute of Organized Research
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (Sistema de medición cuantitativa de la visibilidad de las publicaciones periódicas en Ciencias Sociales: índice de difusión ICDS de BAJO PALABRA: 4.230)
- The Philosopher's Index

Así como en su **difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:**

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (no)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (Reino Unido)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
- EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
- Catálogo SUDOC (Francia)
- OCLC WorldCat (mundial)
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- Fuente Académica Plus
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

**Y su citación en diferentes blogs y sitios web:**

- CANAL BIBLOS: Blog de la Biblioteca y archivo de la UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- Biblioteca Filosófica Imprescindible

Gracias también al *Nuevo Portal de Revistas electrónicas UAM* <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y al excelente servicio de canje de revistas realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid**, gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas.

**\*NOVEDAD:** *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida este año en **ESCI: Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters, Journal Index, en el repertorio Fuente Académica Plus, EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek), en AE Global Index y en ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data).**

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS, *Arts and Humanities Citation Index (ISI)* y SCOPUS.

Más información en: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/pages/view/INDIZACI%C3%93N>

The Journal *Bajo Palabra* successfully diffuses the authors' research results mainly through the Institutional Repository of Humanities Library at the Autonomous University of Madrid, as well as through different databases, catalogues, institutional repositories, specialized blogs, etc.

***Bajo Palabra* has a good ranking in several quality editorial indexes:**

- LATINDEX
- DICE. Diffusion and Editorial Quality of Spanish Journals of the Humanities and of Social and Legal Sciences
- BDDOC CSIC: Journals of Social Sciences and Humanities
- ESCI. Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters: +3.5
- CIRC: Classification Integrated Scientific Journals
- ANEP: The National Evaluation and Foresight Agency. Category ANEP: B
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)
- Ulrich's Periodicals Directory
- CECIES. Journals of Latin-American Thought and Studies
- I2OR. International Institute of Organized Research
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (System for quantitatively measuring the visibility of social science journals based on their presence in different types of databases. ICDS of BAJO PALABRA: 4.230)
- The Philosopher's Index

**It is freely accessible through:**

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- DIALNET, Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- UNIVERSIA LIBRARY
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (CSIC)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (United Kingdom)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Germany)
- EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Germany)
- SUDOC Catalogue (France)
- OCLC WorldCat
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- Fuente Académica Plus
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

**It has been quoted in multiple blogs and Web sites:**

- CANAL BIBLOS: Blog of the Library and archive of the UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- Essential Philosophical Library

Thanks to the *Nuevo Portal de Revistas electrónicas UAM* <https://revistas.uam.es/bajopalabra> and thanks to the excellent **service of journals exchange** provided by the **Humanities Library of the Autonomous University of Madrid**, it is possible to consult *Bajo Palabra's* in several libraries, and the journal is currently conducting an exchange with more than 40 different humanities journals.

**\*NEWS:** *Bajo Palabra. Journal of Philosophy* has been indexed this year in **ESCI: Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters, Journal Index, Fuente Académica Plus, EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek), AE Global Index and ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data).**

The journal is currently under the indexing process with CARHUS, *Arts and Humanities Citation Index* (ISI) and SCOPUS.

More information in: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/pages/view/INDIZACI%C3%93N>



[LATINDEX](#)



[DICE](#). Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas



[BDDOC CSIC](#): Revistas de CC. Sociales y Humanidades ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES



[ESCI](#). Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters: +3.5



[CIRC](#): Clasificación Integrada de Revistas Científicas

*BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía  
II Época, N° 12 (2016)

## Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva (ANEP)

[ANEP](#): Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva. Categoría ANEP: B



Humanidades

[RESH](#). Revistas españolas de Ciencias Sociales y



[ERIH PLUS](#) European Reference Index for the Humanities and Social Sciences



[Ulrich's Periodicals Directory](#)



[CECIES](#). Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos



**INTERNATIONAL INSTITUTE OF ORGANIZED RESEARCH (I2OR)**

[I2OR](#). International Institute of Organized Research





[DRJI](#). Directory of Research Journals Indexing



[IN-RECH](#). Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas



[MIAR](#) (Sistema de medición cuantitativa de la visibilidad de las publicaciones periódicas en Ciencias Sociales: índice de difusión ICDS de BAJO PALABRA:4.230)



[The Philosopher's Index](#)

Así como en su difusión y acceso a sus contenidos en **texto completo** a través de:



Repositorio institucional de la UAM: [BIBLOS-E ARCHIVO](#)



[DIALNET](#), portal de difusión de la producción científica hispana



[BIBLIOTECA UNIVERSIA](#)



[REDIB](#). Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico



[REBIUN](#). RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS



[BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS](#)



[AL-DIA](#). Revistas especializadas



[COPAC](#). National, Academic and Specialist Library Catalogue (Reino Unido)



[ZDB](#). Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)



[Catálogo SUDOC](#) (Francia)



[OCLC WorldCat](#) (mundial)



[DULCINEA](#). SHERPA/RoMEO



[EBSCO's database products](#). Fuente Académica Plus



DOAJ, Directory of Open Access Journals



[EZB](#) (Elektronische Zeitschriftenbibliothek)



[AE Global Index](#) (mundial)

**More information in:**

<https://revistas.uam.es/bajopalabra/pages/view/INDIZACI%C3%93N>

## Comparativa de las Revistas Científicas Españolas según Google Scholar Metrics (2011-2015).

Índice H de Bajo Palabra en Google Scholar Metrics: 11 (11 de 50 revistas de Filosofía y Teología). Índice h5: 4; Mediana h5: 5.

[https://scholar.google.com/citations?hl=es&view\\_op=search\\_venues&vq=BAJO+PALABRA](https://scholar.google.com/citations?hl=es&view_op=search_venues&vq=BAJO+PALABRA)

Índice H de las revistas científicas españolas según Google Scholar Metrics

2011-2015

### ARTE Y HUMANIDADES

#### FILOSOFÍA y TEOLOGÍA

	REVISTAS	H Index	Mediana H
1	Teorema. Revista internacional de filosofía	8	11
2	Cuadernos de bioética	8	9
3	Isegoria	7	10
4	Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho	7	8
5	Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas	5	8
5	Enrahonar. Quaderns de filosofia	5	8
7	Daimon. Revista internacional de filosofía	5	6
7	Verba. Anuario palego de filoloxía	5	6
9	Agora. Papeles de filosofía	5	5
10	Theoria. An international journal for theory, history and foundations of science.	4	7
11	Bajo palabra. Revista de filosofía	4	5
11	Eikasia. Revista de filosofía	4	5
11	Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica	4	5
14	Cultura escrita & sociedad	4	4
14	Thémata. Revista de filosofía	4	4
16	El ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura	3	7
16	Revista anthropos. Huellas del conocimiento	3	7
18	Exodo	3	6
18	Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano	3	6
18	Logos. Anales del seminario de metafísica	3	6
21	Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho	3	5
21	Scripta Theologica	3	5
23	Anales del seminario de historia de la filosofía	3	4
23	Contrastes. Revista internacional de filosofía	3	4
23	Cuadernos salmantinos de filosofía	3	4
23	Endoxa. Series filosóficas	3	4
23	Revista de hispanismo filosófico	3	4
28	Agora. Papeles de filosofía	3	3
28	Anuario filosófico	3	3
28	Astrolabio. Revista internacional de filosofía	3	3
28	Estudios filosóficos	3	3
32	Ciencia tomista	2	4
32	Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad	2	4
34	Cauriensiá. Revista anual de ciencias eclesíásticas	2	3
34	Escritura e imagen	2	3
36	Concilium. Revista internacional de teología	2	2
36	Debats	2	2
36	Razón y fe. Revista hispanoamericana de cultura	2	2

**Fuente:** Ayllón, J.M.; Martín-Martín, A.; Orduña-Malea, E.; Delgado López-Cózar, E. (2016). Índice H de las revistas científicas españolas según Google Scholar Metrics (2011-2015). EC3 Reports,17. Granada, 27th July 2016.

[https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwj\\_yMSh\\_LfPAhWoDcAKHda\\_D7AQFg\\_gwMAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.um.es%2Fdocuments%2F793464%2F4343909%2FINDICE%2BH%2BREVISTAS%2BESPA%25C3%2591OLAS%2B2011-2015.pdf%2Fddc675c-92c3-4fbf-ba7d-c4059d63cf72&usq=AFOjCNEGLuDFKaiJ3Yklatz7xnm3n4yJTg&sig2=mEq2QM\\_m-EeYCedB77xwbA&cad=rja](https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwj_yMSh_LfPAhWoDcAKHda_D7AQFg_gwMAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.um.es%2Fdocuments%2F793464%2F4343909%2FINDICE%2BH%2BREVISTAS%2BESPA%25C3%2591OLAS%2B2011-2015.pdf%2Fddc675c-92c3-4fbf-ba7d-c4059d63cf72&usq=AFOjCNEGLuDFKaiJ3Yklatz7xnm3n4yJTg&sig2=mEq2QM_m-EeYCedB77xwbA&cad=rja)

BAJO PALABRA. Revista de Filosofía  
II Época, N° 12 (2016)



## Editor: 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 / <i>Editor in Chief</i>	Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Director Adjunto / <i>Assistant Editor in Chief</i>	David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)
Secretaria de redacción / <i>Secretary of Redaction</i>	Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Responsable edición inglés / <i>Responsible for the English Edition</i>	Diana Richards (University College London, U.K.), Donald Emerson Bello Hutt (King's College London, U.K.), Patrick Harnett-Marshall (Bennington College, Vermont, USA)
Diseño de Cubierta / <i>Covert Design</i>	André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil)
Secretarios técnicos / <i>Technical Secretaries</i>	Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Manuel López Forjas (Universidad Autónoma de Madrid), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), María G. Navarro (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Iván de los Ríos (Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile), Marcos Alonso (Universidad Complutense de Madrid, España), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Antony Shipman (Bennington College, Vermont, USA)

### Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), García Temprano, Omar (UNED), Gil Escribano, Miguel Ángel (Universidad Carlos III Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Gordo Piñar, Gemma (Universidad Autónoma de Madrid, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), Maiello, Angela (Universidad de Palermo, Italia), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Olmedo Álvarez, Enrique (Universidad

Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Peñín, Ignacio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Porras Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sánchez Bayón, Antonio (Universidad Camilo José Cela/ Instituto Superior de Protocolo y Eventos), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Beżina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Europea de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

### **Consejo Asesor / Advisory Board**

Aranzueque Sauquillo, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham, Reino Unido), Roldán, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)



# SUMARIO / CONTENTS

	<b>Páginas / Pages</b>
<b>Editorial</b>	23-25
 <b>ARTÍCULOS / ARTICLES</b>	
 <b>I. Metafísica y Filosofía de la Religión / Metaphysics and Philosophy of Religion</b>	
<i>Hegel como síntoma. Ante la construcción social del sujeto político moderno en condiciones de capitalismo emergente / Hegel as Symptom. On the Sight of the Social Construction of the Modern Political Subject under the Conditions of Emerging Capitalism</i> Lorena ACOSTA IGLESIAS	29-38
<i>Ser Agente de la Verdad. Filosofía y política en el estudio de la parrhesía antigua de Michel Foucault / Being an Agent of Truth. Philosophy and Politics in Michael Foucault's Studies on Ancient Parrhesia</i> Beatriz DUARTE BLANDO y José Ángel VALERO MARTÍNEZ	39-50
<i>Dialéctica inconclusa: Bataille y la paradoja de "ser" / Unfinished Dialectics: Bataille and the paradox of "To Be"</i> David MARTÍN HERNÁNDEZ	51-58
<i>Religión en el joven Hegel / Religion in the Young Hegel</i> Rafael ARAGÜÉS ALIAGA	59-68
<i>La relación entre la Ciencia y el Ideal Ascético en La Genealogía de Nietzsche / The Relationship between Science and the Ascetic Ideal in Nietzsche's Genealogy</i> Gabriel ZAMOSC	69-81
<i>El soterrado cristianismo de Iván Illich / The underground Christianity of Ivan Illich</i> Marcos SANTOS GÓMEZ	83-90
<i>El arte de la tercera repetición. La cuestión de la efectividad en Différence et répétition de Gilles Deleuze / The Art of the Third Repetition. The Issue of Effectivity in Gilles Deleuze's Différence et Répétition</i> Jordi CARMONA HURTADO	91-98

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

<i>En busca de la ética en la Filosofía del Derecho Hermenéutica / In search of ethics in the Hermeneutic Philosophy of Law</i> Miguel GRANDE YÁÑEZ	101-111
<i>¿Civilización o barbarie? La peste de Atenas o el retorno de la historia a la naturaleza (Ensayo sobre Tucídides) / Civilization or Barbarism? The Plague of Athens or the Return of History to Nature (An Essay on Thucydides)</i> Antonio HERMOSA ANDÚJAR	113-126
<i>El mundo jurídico en la filosofía utópica de Robert Owen / Legal world in the utopian philosophy of Robert Owen</i> José María GARRÁN MARTÍNEZ	127-140
<i>Rusia frente a Europa. Unas consideraciones antropológico-filosóficas a raíz de la disputa entre eslavófilos y europeístas / Russia facing Europe. Some philosophical-anthropology considerations following the dispute between Slavophiles and Westernizers</i> Alejandro SÁNCHEZ BERROCAL	141-152
<i>El paciente como sujeto de derechos. La autonomía de la voluntad como fundamento del consentimiento informado y de las instrucciones previas / The patient as a subject of rights. Autonomy as the basis of informed consent and advance directives</i> Ana Ylenia GUERRA VAQUERO	153-162
<i>Bases legales de la realización del derecho a la asistencia sanitaria en Polonia / Legal Foundations for the Development of the Right to Medical Care in Poland</i> Sabina GRABOWSKA and Monika URBANIAK	163-172
<i>La facción como condición de posibilidad del desarrollo de la libertad en David Hume / Faction as a condition of possibility of development of freedom in David Hume</i> Santiago ÁLVAREZ GARCÍA	173-186
<i>Democracia regional frente a democracia global: posibilidades y limitaciones / Regional vs. global democracy: possibilities and limitations</i> Carol C. GOULD	187-198

## III. Filosofía de la Historia / Philosophy of History

<i>Hacia la disolución del objeto en la trama histórica: una fundamentación de la interacción entre la historiografía y la memoria colectiva / Towards the dissolution of the object in the historical plot: a foundation of the interaction between the history writing process and the collective memory</i> Rafael PÉREZ BAQUERO	201-214
<i>El relato de la Atlántida en el mundo antiguo / The story of Atlantis in the Ancient World</i> José ORIHUELA GUERRER	215-224

*Roma como modelo de Imperio: de Roma a Estados Unidos / Rome as a model of Empire: from Rome to The United States* 225-235  
 Javier LEIVA BUSTOS

Todtนาuberg. *Un poema después de Auschwitz Heidegger y Paul Celan / Todtนาuberg. A poem after Auschwitz. Heidegger and Paul Celan* 237-246  
 Fernando GILABERT

#### IV. Estética y Teoría del Arte / Aesthetics and Art Theory

*El nihilismo y las nuevas formas de la imagen tardomoderna / Nihilism and the new forms of the late-modern image* 249-256  
 Federico VERCELLONE

*Temblor de Rosa Montero, la visión filosófico-feminista de la novela veintitrés años después de su publicación / Temblor of Rosa Montero, the philosophic-feminist vision of the novel twenty-three years after its publication* 257-264  
 Eva CONTRERAS LÓPEZ

*Reflexiones en torno a la moda: tensiones, paradojas y frivolidades. Apuntes sobre Georg Simmel y Gabriel de Tarde / Reflections on Fashion: tensions, paradoxes and frivolities. Notes on Georg Simmel and Gabriel de Tarde* 265-273  
 Iliaris A. AVILÉS-ORTIZ

*El Real Decreto 21/2015: Significado, reacciones y posibles consecuencias / RD 21/2015: significance, reactions and possible consequences* 275-293  
 M<sup>a</sup> Ángeles BLANCO LÓPEZ

*La realidad poética: El éxodo de Yangana / The poetic reality: Exodus from Yangana* 295-309  
 Ángel MARTÍNEZ DE LARA

*Drácula y el principio de hospitalidad: una revisión conceptual / Dracula and the Principle of Hospitality: A Conceptual Revision* 311-316  
 Maximiliano E KORSTANJE

#### V. Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje / Logic, Philosophy of Science and Philosophy of Language

*El signo y el significar. Una reflexión a partir de Ser y tiempo / Sign and Meaning. A Reflection from Being and Time* 319-326  
 Domingo FERNÁNDEZ AGIS

*El problema de Kant y la teoría de la evolución / Kant's problem and the theory of evolution* 327-335  
 Víctor ARANDA ÚTRERO

**VI. Filosofía Española e Iberoamericana / Spanish and Iberoamerican Philosophy**

*El exilio o la otra cara de la patria verdadera / Exile, or the other side of true Homeland* 339-361  
 José Luis MORA GARCÍA

*Los Cahiers de Civilisation de l'Espagne contemporaine y la filosofía española contemporánea: un intento de aportación / The Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine and the Spanish contemporary philosophy: a contribution* 363-370  
 Camille LACAU SAINT GUILY

**RESEÑAS / BOOK REVIEWS**

371-429

Luciano VENEZIA, *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*, por Donald BELLO, p. 373. — Ernst BEN, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, por Enrique RODRÍGUEZ MARTÍN DEL CAMPO, p. 377. — Hugo AZNAR, Elvira ALONSO ROMERO, Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA (Eds.), *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*, por Elena TRAPANESE, p. 381. — Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, *María Zambrano*, por Estrella Rodríguez Rodríguez, p. 385. — Lorenzo PEÑA y Txetxu AUSÍN (eds.), *Pasando fronteras. El valor de la movilidad humana*, por Natalia MARTÍN ZABALLOS, p. 389. — Cristina HERMIDA DEL LLANO (Coord.), *Nuevos derechos y nuevas libertades en Europa*, por Manuel LÓPEZ FORJÁS, p. 393. — Emilio SANTIAGO MUÑO, *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial*, por Aída ISLAS, Antonio RUIZ MARCHAL y Alberto TESTA, p. 395. — Delia MANZANERO, *El legado jurídico y social de Giner*, por Jorge Gutiérrez de CABIEDES SÁNCHEZ, p. 399. — Walter Federico GADEA y Héctor ARÉVALO BENITO (Eds.), *Virtud política, democracia y gobernabilidad. Estudios sobre filosofía política moderna y contemporánea*, por Magdalena LASHERAS ARAÚJO, p. 403. — Delia MANZANERO (Ed. invitada), Monográfico “La actualidad de Giner de los Ríos (1915-2015)” en: *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica filosófica*, por Mariana MUÑOZ FERNÁNDEZ, p. 407. — Antonio SÁNCHEZ BAYÓN, *Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?*, por Gloria CAMPOS, p. 411. — José Manuel LOSADA GOYA, *Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinar*, por Helena GONZÁLEZ-VAQUERIZO, p. 413. — Antonio SÁNCHEZ BAYÓN, *Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual*, por Carlos FUENTE LAFUENTE, p. 417. — Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ, *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, por Pedro Antonio PÉREZ PÉREZ, p. 419. — Manuel SÁNCHEZ CUESTA, *Calidoscopio de la memoria y la escritura*, por Antonio PIÑAS MESA, p. 423. — Alicia GARCÍA RUIZ, *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, por Julián ARROYO POMEDA, p. 427.

<b>CRÓNICAS DE CONGRESOS / CONFERENCE REPORTS</b>	431-445
<p>PHILOBIBLION, III Jornadas de investigación literaria: traspasando las barreras del texto, por Martina MATEO JIMÉNEZ, p. 433. — FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA DE YUSTE, Curso Política(s) cultural(es) en Europa frente a los retos de la integración: participación ciudadana, ciudadanía activa e identidad europea, p. 439. — Congreso Internacional Participación y exclusión política (causas, mecanismos y consecuencias), por el EQUIPO DEL PROYECTO: DER2013-46338-R, p. 441.</p>	
<b>NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES</b>	447-452
<b>LISTA DE EVALUADORES / LIST OF REFEREES</b>	453
<b>PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST</b>	455-456



## EDITORIAL

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) de la Universidad Autónoma de Madrid tiene como fin principal el fomento de la actividad investigadora en el ámbito de la Filosofía, y a ello dedica su revista anual *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, así como la organización de actividades destinadas al desarrollo del trabajo de la comunidad investigadora internacional, haciendo especial hincapié en la difusión de los avances que los investigadores españoles realizan en Filosofía y otros ámbitos de las ciencias humanas y sociales, con el objeto de darlos a conocer a nivel internacional. De acuerdo con este principio fundacional y, siguiendo con su línea de actividades, la AFBP ha impulsado este curso académico 2016-17 nuevas actividades, con un proyecto más ambicioso de mejoras e innovaciones, que ha contribuido al continuo crecimiento multidisciplinar e internacional de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*.

En primer lugar, la revista *Bajo Palabra* tiene la enorme satisfacción de comunicar a todos sus lectores y autores que, a partir de 2015, ha sido incluida en Emerging Sources Citation Index (ESCI) de la Web of Science, el mayor índice global en línea de información científica, mantenido por Thomson Reuters e integrado en la ISI Web of Knowledge. La Web of Science facilita el acceso a toda una base de datos de citas de artículos de revistas científicas, libros y otros materiales que cubren todos los campos del conocimiento académico. También permite averiguar el impacto de un artículo científico en la investigación actual a través del número de citas recibidas. Asimismo, permite conectarse a las publicaciones a texto completo y a otros recursos, garantizando el acceso a ellos a través de un motor de búsqueda basado en palabras clave. Otro de los principales resultados obtenidos este año 2016 en materia de indización, ha sido el logro de haber conseguido la indización de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* en nuevos repertorios de revistas y bases de datos internacionales como el repertorio Fuente Académica Plus, EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek), en AE Global Index y en ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data). Véase el listado completo donde está [indexada](#) la revista Bajo Palabra y el [Repositorio de revistas de la UAM](#). La revista también se ha sometido a varios procesos de evaluación y ha cumplido los requisitos de calidad editorial para ser integrada en plataformas que permiten su difusión y acceso libre al texto completo de sus contenidos. En particular, ya hemos realizado todas las gestiones para que la revista Bajo Palabra sea incluida a lo largo del año 2017 en Scopus.

En segundo lugar, nos complace comunicarles que la obtención a partir del año 2015 del DOI (*Digital Object Identifier*) para todos los artículos publicados en la revista, según la tecnología RefWorks que sirve para identificar cada artículo en la revista, ha aumentado el nivel de citación y la visibilidad de dichas publicaciones de la revista Bajo Palabra ante la comunidad nacional e internacional. Ello puede comprobarse en el siguiente estudio donde se realiza una “Comparativa de las Revistas Científicas Españolas según Google Scholar Metrics (2011-2015)”, y se indica que el Índice H de *Bajo Palabra* en Google Scholar Metrics: 11 Índice h5: 4; Mediana h5: 5. Ocupando pues *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* la posición nº 11 de 50 revistas de Filosofía y Teología (véase la gráfica en el Apto de Indización, que se recoge en las primeras páginas del nº 12 de la revista Bajo Palabra). Esta novedad en las prácticas de la revista ha requerido una actualización de las Directrices para autores, que se encuentran ya publicadas en la nueva página web y en las Normas de Publicación de la revista Bajo Palabra del reciente nº 12 año 2016, para su adaptación a las nuevas herramientas tecnológicas a disposición de los procesos editoriales. En particular, se solicita a los autores que todas las citas incluidas en sus artículos deben recoger el DOI (*Digital Object Identifier*) de la publicación con su enlace activo, en el caso de que lo tengan, y para ello, se les sugiere el uso de la herramienta Simple Text Query.

En tercer lugar, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra participa en la organización del II Congreso Internacional de la Red española de Filosofía (REF) que este año se dedica a un tema de reflexión tan necesario como actual: “Las fronteras de la humanidad”, y que se celebrará en la Universidad de Zaragoza los días 13, 14 y 15 de septiembre de 2017. Actualmente está abierto el plazo de recepción de colaboraciones y pueden encontrar toda la información detallada sobre los diferentes tipos de participación en el II Congreso de la REF (comunicaciones individuales, simposios, talleres, etc.), así como sobre plazos, tasas de inscripción, etc., especificada en la web oficial del Congreso: <http://redfilosofia.es/congreso/participacion/>. Recordamos asimismo que este Congreso es organizado por la [Red española de Filosofía \(REF\)](#), nacida en 2012 e integrada por la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía, el Instituto de Filosofía del CSIC y unas cincuenta asociaciones de todas las orientaciones temáticas, niveles educativos y comunidades autónomas. Desde su fundación, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra ha participado activamente en sus actividades y se halla comprometida con los fines y objetivos de la REF: por un lado, promoviendo la visibilidad internacional de la Filosofía que se realiza en España y, por otro lado, negándose a reducir la Filosofía a un elemento transversal de la enseñanza en la formación de los jóvenes españoles.

Asimismo, les anunciamos que este año hemos emprendido la labor de modernización de la página web de la revista *Bajo Palabra* con una actualización de sus contenidos y mejoras en su diseño para adaptarla al entorno digital y favorecer el acceso a través de dispositivos móviles: <http://www.bajopalabra.es/>

También nos complace comunicarles que el próximo año 2017 se publicarán dos volúmenes de la revista *Bajo Palabra*: el número 15 habitual de secciones temáticas abiertas, al que quedan cordialmente invitados a enviarnos sus artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. Pueden hacernos llegar a partir de ahora sus colaboraciones a la dirección de correo electrónico de la revista ([revista.bajopalabra@uam.es](mailto:revista.bajopalabra@uam.es)).

Además se editará un número monográfico de la revista *Bajo Palabra* dedicado al tema “El exilio filosófico del 39 y la crítica de la razón totalitaria” que aparecerá en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, nº 14, 2017, coordinado por el editor invitado Dr. Antolín Sánchez Cuervo y en colaboración con el Instituto de Filosofía del CSIC.



Creemos que con el notable crecimiento de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* en estos últimos años, en que además del número habitual de secciones temáticas abiertas, se ha venido editando un monográfico complementario, y en que ha habido un progresivo desarrollo e implementación institucional a nivel internacional, contribuiremos a proporcionar una base sólida para la creación de una investigación científica nueva e innovadora en las Ciencias Sociales y Humanidades y, en particular, en el área de Filosofía.

Todo ello no hubiera sido posible sin el apoyo y el estímulo que la Universidad Autónoma de Madrid ha dado a todos los estudiantes e investigadores que trabajamos en este proyecto y su sensibilidad ya demostrada hacia los fines de una Asociación consagrada a la Filosofía. Vaya pues nuestro agradecimiento en nombre de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra a la UAM, por haber sido, y estamos seguros de que lo seguirá siendo, garantía de progreso, de igualdad, y de promoción de las humanidades y del fin científico.

Delia MANZANERO

Presidenta de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra



# I. METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

## Metaphysics and Philosophy of Religion

Capricho nº 43, "El sueño de la razón produce monstruos", Francisco de Goya  
(1793-96, Museo del Grabado de Goya)





# Hegel como síntoma

## Ante la construcción social del sujeto político moderno en condiciones de capitalismo emergente

Hegel as Symptom. On the Sight of the Social Construction of the Modern Political Subject under the Conditions of Emerging Capitalism

Lorena ACOSTA IGLESIAS

Universidad Complutense de Madrid

*lorena.acosta.iglesias@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.001>

Recibido: 29/11/2014  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo pretende dar cuenta de la progresiva conformación del espíritu objetivo en el pensamiento de Hegel a partir de determinados problemas en torno a la relación individuo y sociedad en condiciones de capitalismo emergente que ya se vislumbran en sus escritos de juventud.

*Palabras clave:* joven Hegel, capitalismo emergente, sujeto político moderno, espíritu objetivo.

**Abstract:** This paper aims to explain the progressive structure of the objective spirit of Hegel's thought based on certain problems about the relationship of the individual with society in an emerging capitalism context which can already be perceived during the author's youth.

*Keywords:* young Hegel, emerging capitalism, political modern subject, objective spirit.

## 1. ¿Por qué Hegel como síntoma? La sustancia del ser social.

La Ilustración se manifiesta como mitología y es la gran máscara, cada vez más fría y quebradiza, en que irá cristalizando la inteligencia burguesa. El Hegel maduro no es un accidente, un desmesurado pasarse de la raya que prolongado desfiguradamente un punto final posiblemente aceptable, cuyas bases se hallarían en Frankfurt, por ejemplo. Su desmesura no fue otra que la de la rectitud y sinceridad. Su mistificación, la de la realidad que representó ejemplarmente. Esto es lo que hace que el mal sea diagnosticado por Hegel tan pregnadamente; *el diagnóstico también es síntoma*.<sup>1</sup>

El diagnóstico también es síntoma. En torno a esta consigna queremos enmarcar las siguientes consideraciones que abarcarán una somera trayectoria que pretende indicar el camino de cómo Hegel llegó a ser Hegel a través de la transformación de determinados problemas en torno al desarrollo del espíritu objetivo que ya se vislumbran en sus escritos de juventud.

Este camino no es otro que el que impuso una realidad convulsionada como fue la transición al siglo XIX, marcada por la impronta de la promesa evanescente de una Revolución francesa que, para el avatar de Alemania, sólo significó el reverso tenebroso de una Restauración que arrasó con las ilusiones que implantó, cual semilla, aquella época en la que por primera vez «el hombre descansó sobre su cabeza.» El árbol de la libertad se truncó junto a las expectativas ilusorias de un filósofo como Hegel, cuya máxima peculiaridad podría decirse que estriba en haber superado el cambio de siglo madurando un ἦθος que brillará en su máximo fulgor —en el prólogo de su *Rechtsphilosophie* de 1820— como imperativo de atenerse a la realidad trasnochada.

Este ἦθος se fue fraguando, no sin dificultad, a través los últimos años del siglo XVIII —concentrándose en el culmen de su crisis conceptual en Frankfurt— en los que Hegel se topa con la reproducción de contradicciones en el ámbito social, en donde lo viejo no acaba de morir —el orden social feudal-absolutista— y lo nuevo no acaba de nacer —la sociedad burguesa de clases—. Sin embargo, el problema de la positividad que, para el joven Hegel, puso en juego el cristianismo como objetividad muerta que reifica lo vivo en el individuo, persiste en una nueva decadencia que tiene una dimensión estrictamente social: el florecimiento de la propiedad privada como mediación social —la punta del iceberg que asoma en los albores del capitalismo temprano—.

<sup>1</sup>RIPALDA, J.M., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid: FCE, 1978, pp. 274 y 275. [Cursiva nuestra]

A pesar de ello, en los primeros años del filósofo, estas contradicciones generadas en la sociedad civil únicamente toman el carácter vivido, que sólo más tarde en el segundo punto de inflexión de su pensamiento, en Jena, podrá aclarar conceptual-sistemáticamente. De esta manera, generalizando conceptualmente un experiencia vivida individual, podrá Hegel encauzarse en el camino que le llevará a desgranar sistemáticamente la estructura de la sociedad civil y su necesaria separación con respecto al Estado, de la manera en que lo hará en los *Principios de la Filosofía del derecho*.

En este sentido, creemos que el *diagnóstico* hegeliano del nuevo estadio de la sociedad civil —que ya nunca más hará honores al *societas civilis sive res publica*—, el cual radica, por tanto, en un momento de máxima división traducido en ese desgajamiento del Estado y su reproducción como contradicción entre los individuos —que sólo podrá obtener, a ojos de Hegel, su verdadera superación en el reconocimiento del Estado como su fundamento— es en gran medida *síntoma* (o al menos creemos que se deja explicar en estos términos) de la incorporación —o asalto— del sistema de reproducción social capitalista, tal y como se evidencia de manera conclusa en el sistema de las necesidades (§189-208) en la *Rechtsphilosophie*.

De esta manera, el somero recorrido a través del pensamiento de Hegel —espejo de una realidad que toma la forma del incipiente capital— se centrará en tres puntos de inflexión en los que Hegel se afana en la reconciliación de la nación dividida: el periodo de *Frankfurt* o crisis existencial ahogada en la añoranza del ‘humus griego’, *Jena* o el comienzo del sistema: en las puertas de la realización racional del derecho de propiedad, y por último, *Berlín*, en la clausura racional con el mundo capitalista o la solución de la reconciliación *à corps perdu*.

Centrándonos en estos tres puntos de inflexión del pensamiento hegeliano, podremos observar que la mistificación de su pensamiento juvenil —tributo a categorías como amor, unidad y belleza— son síntoma de una reacción violenta ante la presente escisión social de la sociedad burguesa, la cual obtiene sus efectos retroactivos en la mistificación anhelante de la reconciliación griega como intento de superación de toda objetividad social. Con esta reacción violenta provocada por una contradicción vivida, Hegel abrirá un periodo de transición hacia categorías como muerte, nada y división, las cuales son manifestaciones de un modo de acercamiento a la realidad que pretende ser mucho más realista, y que desecha la salida de la reconciliación como superación unilateral de toda objetividad en general de la sociedad burguesa: éste es el punto en que Hegel, atendiendo a un imperativo insoslayable de comprender la nueva escisión social, se pone a la búsqueda del principio racional inmanente que rige la nueva estructura de la sociedad civil y con ello, conseguir mantener el optimismo de la reconciliación en el propio reconocimiento de la necesidad de la contingencia del nuevo Dios que gobierna el mundo, el Capital.<sup>2</sup>

Como se puede advertir, el hilo rojo de este sucinto recorrido pretende ser el propio desarrollo de la libertad objetiva en el pensamiento de Hegel, parándonos en algunos textos que consideramos claves en este aspecto, en relación al concepto de Estado y principio de particularidad. Efectivamente, la libertad objetiva queda comprendida en «el sistema de derecho [como] reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza»<sup>3</sup>, y por tanto, hace especial hincapié en la relación entre el individuo y las estructuras sociales que le sobrevuelan. Con ello, ahonda en ese abismo que abre el capitalismo entre libertad subjetiva y objetiva, que Hegel se

<sup>2</sup> Cfr. RIPALDA, J.M., (1978), *Ibid.*, p. 72

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999, §4, p. 77

empeña en suturar mediante una dependencia jurídica entre ambas: la cual estriba en el hecho de que la libertad subjetiva sólo puede crecer bajo la condición previa de la libertad objetiva, reconociendo así finalmente al Estado moderno como su fundamento y origen en tanto que supone la verdad y la realización de la voluntad individual (*Rechtsphilosophie*, §261 Agregado), y no sólo su limitación<sup>4</sup>.

Sea o no esta solución del Estado hegeliano una solución *à corps perdu* —aspecto muy discutido y discutible del pensamiento hegeliano, que no trataremos temáticamente en el presente escrito—, ciertamente debemos reconocer en este recorrido que pretendemos emprender de la mano de la constitución y desarrollo del estatuto de la libertad objetiva, un testigo metodológico que nos dejó en herencia Hegel a la hora de preguntarnos qué significa nuestro presente —un presente desfigurado ante la muerte del espacio civil moderno en el agotamiento de fórmulas neoliberales, las cuales nos arrojan de nuevo a la problemática relación sociedad-individuo— ante el filósofo que pensó su tiempo en conceptos.<sup>5</sup>

## 2. ¿Qué ocurre en 1800? Puntos de inflexión en el pensamiento hegeliano: modos de acercamiento a la realidad del joven Hegel... ¿hacia el camino de la *Rechtsphilosophie*?

A partir del momento en que, cuando la crisis de su pensamiento en Fráncfort, Hegel ha admitido en su consciencia esas contradicciones, surge incesantemente en su filosofía la tendencia a la “reconciliación”. Desde Fráncfort hasta el posterior periodo berlinés existe esta tendencia, y se encuentra además en constante y acelerado crecimiento. Sería, empero, demasiado simple ver en esa tendencia algo puramente negativo, una simple acomodación a la sociedad burguesa de su época. No hay duda de que tales elementos negativos están contenidos en la concepción hegeliana de la “reconciliación”; también aquí hemos aludido ya repetidamente a las deformadoras consecuencias de la victoria de esa concepción sobre la irresolubilidad de las contradicciones en la filosofía social hegeliana.<sup>6</sup>

En este punto nos proponemos esclarecer la modulación del pensamiento del joven Hegel arrancando desde el impulso sistemático que irrumpió en Jena bajo el trasfondo, tildado de romántico y místico en múltiples ocasiones, de la crisis conceptual de Frankfurt tal y como nos sugiere Lukács y Ripalda —para nosotros este periodo lo cifraremos específicamente en los textos del *Systemprogramm*, *Amor y propiedad* y *La constitución alemana*—. Por otra parte, debemos advertir que, aunque en Jena están puestas las bases para entender el posterior desarrollo conceptual-sistemático —apareciendo ya aquí como mediación social el trabajo—, hay un segundo punto de inflexión, que en este lugar no trataremos, encarrilado directamente hacia la dirección de la *Rechtsphilosophie* en la *Fenomenología del espíritu*: concretamente en la dislocación de la Revolución Francesa dentro de la conformación del Estado moderno, lo cual le hará finalmente tomar la posición

<sup>4</sup>«Por otro lado se toma en el sentido afirmativo de la libertad subjetiva y a esta libertad se le otorga un ancho campo, sea para el arbitrio propio y para la actividad en favor de los fines particulares, sea para todo aquello que atañe a la propia opinión y a las ocupaciones y participación en los asuntos comunes. [...] En efecto, cada ley auténtica es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo y es, por tanto, un contenido de la libertad. En contra de esto, nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que limitar su libertad en relación de los otros; el estado sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las leyes serían tales limitaciones.» HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 2010, §539, p. 554.

<sup>5</sup>Cfr. ADORNO, TH. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1969, p. 15.

<sup>6</sup>LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 411.



filosófica trasnochada dejando atrás el anuncio de un nuevo mañana que caracterizaba el acercamiento filosófico del joven Hegel, todavía en la *Phä*.

Mi formación científica empezó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres<sup>7</sup>

¿Qué ocurre en 1800? Esta carta, fechada en aquel año, muestra claramente el rodeo que dará Hegel para llegar a comprender la escisión que ya en *Amor y propiedad* es vislumbrada por el filósofo.<sup>8</sup> Se trata de afrontar, ya entonces de una manera pseudorenovada con respecto a Berna —aunque no en el aspecto de su reconciliación, todavía misticada— el carácter problemático de la objetividad social de la *positividad* —concepto en el que se prefigura el movimiento de la alienación, clave posteriormente para su *Phä*, pero todavía únicamente barruntado como negación abstracta, síntoma de su reacción violenta—.

Ciertamente en el periodo republicano de Hegel, el concepto de positividad aún no tiene en cuenta la reproducción de la misma a través de la producción de la actividad humana, sino que las categorías sociales todavía se hayan anquilosadas en un tratamiento del cristianismo como mera pasividad privada frente a la espontaneidad de la vida pública del mundo griego —única fuente para retomar el ideal de la comunidad armónica condensada de nuevo, como sustancia, en la subjetividad libre y espontánea (movimiento que reproducirá a su vez en la *Phä* y que supone uno de los límites del idealismo objetivo)—. Esto le impide a Hegel reconocer en el cristianismo, en aquel momento, una forma más de actividad social en una consciente dialéctica entre las formas de producción humana de dicha objetividad social y el individuo, las cuales se enfrentan como lo muerto y anquilosado que inmoviliza las fuerzas vivas de los individuos relegándoles a la vida privada, característica del cristianismo para el joven Hegel.<sup>9</sup>

Sin embargo, en *Amor y propiedad* ya hay un indicio de reconocimiento de que el origen de dicha objetividad social reificante para el individuo —que le relega al ser-mero-cosa, al puro-ser-de-sí-mismo, en definitiva, a la vida privada— tiene su origen en una

<sup>7</sup>HEGEL, G.W.F., “Carta a Schelling. Frankfurt am Main, 2 de noviembre de 1800” en: *Escritos de juventud*, Madrid: FCE, 2003, p. 433.

En palabras de Ripalda: «La acción humana se presenta como el centro de la filosofía, un acento increíblemente moderno hacia el 1800. [...] La acción aquí propugnada está al servicio de la vivencia de sí mismo y carece de posibilidades inmediatas de realizarse políticamente. Lo que en ella se perfila no es objetivamente una agitación revolucionaria, sino la base en que se va a asentar la filosofía hegeliana: el desplazamiento de la razón ilustrada desde su vinculación abstracta, relicto de la metafísica, a la realidad precisa de la conciencia burguesa, que se considera un nuevo sujeto de la historia y reclama en ésta su puesto.» RIPALDA, J.M., (1978), *Op. Cit.*, p. 179.

<sup>8</sup>«El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad. Esta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. [...] Su pudor se transforma en la ira que, ahora, si, sólo defiende la propiedad, el derecho. [...] Pero, además, los amantes mantienen aún múltiples conexiones con lo muerto; a cada uno de ellos le pertenecen muchas cosas, es decir: cada uno de los amantes está vinculado con [entes] opuestos que son opuestos, son objetos incluso para el mismo, para el amante que mantiene esta relación [con sus objetos]. Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos. Lo muerto, lo que se encuentra bajo el dominio de uno de los amantes, está opuesto a los dos; y la única unificación que parecería ser posible es el acto, por intermedio del cual él [lo muerto] llegaría a caer bajo el dominio de ambos [amantes].» HEGEL, G.W.F., (2003), “Amor y propiedad” en: *Ibid.*, pp. 263, 265 y 266.

<sup>9</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, p. 106.

cuestión específicamente social: la propiedad. Sin embargo, no llegará al nivel especulativo que alcanzará en la *PhG* de Jena, ya que en este punto no deduce el derecho de propiedad inalienable en el concepto de persona, como principio de racionalización *inmanente* de la sociedad civil, que obtendrá su forma acabada en los *Principios de la Filosofía del derecho*. En *Amor y propiedad*, sin embargo, a pesar de que Hegel reconoce la propiedad como la forma jurídica de todo lo que los hombres poseen, y por lo tanto, aparece como un reconocimiento de la independencia de todos los objetos con respecto a la conciencia del Yo; la superación de dicha escisión, *pregnantemente* burguesa, no adquiere una inmanente solución en la lucha por el reconocimiento, sino que Hegel se empeña en superar dicha falla entre objeto y sujeto superando en general toda objetivación social en una nueva mitología, y de esta manera, revoca en última instancia, dicha superación, a la formulación del amor —todavía lastrado por el influjo místico de la comunidad armoniosa y espontánea de los griegos<sup>10</sup>—.

Sin embargo, progresivamente Hegel va a abandonando la posibilidad de la recuperar la totalidad perdida a través de una nueva mitología que siempre coloque el absoluto en un más allá —que siempre está más acá, esto es, en la vida antigua de los griegos<sup>11</sup>—, en donde los intereses particulares se disuelvan en la liberación de los individuos y se realice, en nombre de la solidaridad, la más absoluta igualdad entre los hombres. Dado que Hegel no reconoce por ninguna parte una situación real que permita la posibilidad inmanente de la realización de dicha igualdad radical —ya que la sociedad burguesa se le presentaba en este momento como una escisión insuperable, que no da paso a la reconciliación más que en el modo de una nueva mitología para el pueblo<sup>12</sup>—, sólo le queda por concluir, en definitiva, que esa igualdad exigida por el sistema para asumir y superar las contradicciones estamentales, no puede ser sino más que en la forma religiosa, en la que todos los hombres son iguales antes Dios.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>Este influjo observamos que permanece, aunque no en su pureza —esto es, incorporando ya el origen social de la mediación en él— en aquello que Hegel llama todavía, en *Amor y propiedad*, la Comunidad de bienes: «“Comunidad de bienes” indica el derecho de cada uno sobre la cosa, indica la parte correspondiente a cada uno; parte que puede ser una parte igual o una parte indeterminada. La comunidad de bienes incluye siempre una partición, o dicho con mayor precisión, la necesidad de esta partición. Indica [en consecuencia] algo particular, algo que es propiedad. [...] Aquella indistinción de la propiedad hasta el momento en que se la use permite a la “comunidad de bienes” crear la ilusión de una cancelación completa de los derechos. En el fondo persiste también un derecho sobre aquella parte de la propiedad que no se consume directamente, sino que sólo se usa; pero se guarda silencio sobre ello. En la comunidad de bienes las cosas no son “propiedades”; sin embargo ahí está, escondido en ella, el derecho sobre una parte de la cosa, la propiedad de una parte de la cosa.» HEGEL, G.W.F., (2003), “Amor y propiedad” en: *Op. Cit.*, p. 265. Como se puede observar, algo queda de esa comunidad orgánica anhelada por Hegel como única vía de reconciliación, sin embargo, lo que queda sólo resta en apariencia, mostrando ya en esencia, la dinámica incipiente de contradicción entre los individuos considerados al mismo tiempo como ciudadanos y como burgueses: «Incluso si el uso ya fuera común, el derecho sobre la posesión quedaría indeciso. La idea de derecho, sin embargo, no caería en el olvido, pues todo lo que los hombres poseen tiene la forma jurídica de la propiedad.» HEGEL, G.W.F., (2003), *Ibid.*, p. 266.

<sup>11</sup>«Todos los fenómenos de esta época muestran que la satisfacción no se encuentra más en la vida antigua; ésta consistía en un limitarse a un dominio ordenado sobre la propiedad, en una contemplación y en una fruición de su mundo, pequeño y completamente sumiso, y luego también en una autoaniquilación y en una elevación hacia el cielo que cancelaba esta limitación. [Ahora], por un lado, el apremio de la época ha afectado aquella propiedad; por el otro sus dones, en forma de lujo, han superado aquellas limitaciones, convirtiendo al hombre en ambos casos en un señor, y haciendo que su poder sobre la realidad llegue a la culminación. Bajo este régimen árido de vida mental se ha intensificado el sentimiento de culpa por haber transformado su propiedad —las cosas— en lo absoluto. Con ello se aumentó por otro lado el sufrimiento de los hombres, y alcanzó a esta época el sopor de una vida mejor.» HEGEL, G.W.F., (2003), “La constitución de Alemania”, en: *Ibid.*, p. 392.

<sup>12</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F., (2003), “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en: *Ibid.*, p. 220.

<sup>13</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, pp. 374 y 375. «Aquí se ve claramente uno de los motivos principales que han hecho necesaria la posición que ocupa la religión, el cristianismo, en el sistema de Hegel. Y se ve al

Sin embargo, la escisión estamental y las contradicciones que produce son, en cierto sentido, efecto de la propia división del trabajo en el espíritu objetivo —tal y como luego desarrollará dicha dialéctica en la *PhG* de Jena—, y por lo tanto, tiene un origen estrictamente social, por lo que la extrañación de la propia burguesía en el horizonte de la reconciliación social sólo se da en el modo del olvido de su propio origen, presentándose así como una segunda naturaleza. Efectivamente, en la *PhG* de Jena, Hegel realiza un paso de gigante y se puede observar cómo este avance se da completamente con la forma sistemática que el objeto requiere, y empieza a pensar en términos de reconciliación de una manera inmanente al propio sistema.

Por tanto, Hegel en la *PhG* de Jena ya lleva a término concreto aquello que ya reivindica, sin llevarlo al plano consciente, en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*<sup>14</sup>, esto es, que la necesidad de la filosofía nace de un modo contingente, es decir, como intento de superar la oposición entre subjetividad y objetividad cristalizadas mostrando que el ser devenido del mundo de las cosas y los pensamientos como devenir él mismo —no como algo dado, sino que su ser siempre es producto de algo, como resultado de un proceso y su vida como un producir—.

Precisamente, ese es el movimiento que lleva a cabo en la *PhG* de Jena —superando ya la simetría entre naturaleza y espíritu que se daba todavía en el escrito sobre la *Diferencia*—, esto es, vislumbrar la necesidad de lo contingente en el modo de su aparecer, en tanto que toda manifestación tiene algo de esencial. O dicho de otra manera, no tendría sentido hablar de las regularidades esenciales de la sociedad, o de las estructuras profundas de los procesos de construcción de subjetividad, si éstas no se hicieran visibles en los fenómenos. Y es, justamente, a partir de esos fenómenos eminentemente sociales, desde donde parte Hegel en la búsqueda del *secreto*, tal vez, de la mercancía<sup>15</sup>, como la esencia del ser como tal esencialmente devenido, y por lo tanto, mediado socialmente.

### 3. Entre el *bourgeois* y el *citoyen*: contradicciones en la reproducción social capitalista.

De esta manera, Hegel parte en la *PhG* de Jena de la identidad de uno consigo mismo con el cuerpo orgánico, conectado a su vez con realidades meramente individuales o atómicas a las que se enfrenta poniéndolas como objetos, para a partir de ahí, poder deducir el concepto de Espíritu en un nuevo nivel lógico en el que se reasume aquel nivel de realidad para dar paso a otro (así en un primer momento, el lenguaje supera la contingencia del cuerpo orgánico, reasumiéndose en la inteligencia). Mediante este método, ya enteramente dialéctico, llega Hegel hasta el reconocimiento a través de una construcción de un sistema de singularidades lógicamente inmanente a éstas, tal y como anteriormente hemos comentado. En realidad, ya en Jena realiza la misma operación que más tarde llevará a cabo en la *Phä*, pero aquí únicamente desde un punto de vista ontológico, no epistemológico todavía.

mismo tiempo que ese motivo no ha sido religioso.»

<sup>14</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 20.

<sup>15</sup>«El lugar de Dios está siendo ocupado por el Capital. El aura de misterio e inaccesibilidad que rodeaba a Zeus y a Dios Padre no se ha perdido, sino transmitido a la estructura tabuizada del mundo moderno. De ella, como de Júpiter Capitolino los rayos, caen sobre nosotros las crisis monetarias y económicas, la opulencia y la miseria. El nacimiento del Capital es la muerte de Dios. Consecuentemente, la Lógica del Concepto será substituida medio siglo más tarde por una anatomía del Capital.» RIPALDA, J.M., (1978), *Op. Cit.*, p. 245.

De esta manera, Hegel da un salto ontológico —una robinsonada, producto a su vez de los límites a los que le postra su idealismo objetivo— desde la pura noche que es el individuo orgánico, donde todo es interior y naturalización, hasta la primera conceptualización mediante el lenguaje, que después se desarrollará hasta el trabajo, entendido éste como principal mediación social donde todas las capacidades del individuo están desarrolladas—. Tal salto sólo puede ser producido a partir de un excedente de subjetividad idealista, ya que se da sin interacción social y por lo tanto, resulta independiente del proceso del trabajo. Sin embargo, sólo aquí se da la determinación del objeto como aniquilación finalística del mismo —el trabajo sólo puede tener lugar bajo el reconocimiento de las necesidades naturales, pero en el modo de su superación, esto es, a través del ardid de la herramienta—, en tanto que el trabajo no es sólo mera actividad, sino actividad reflexionada, esto es, producción que significa la mediación entre el Yo y la cosa. Por tanto, el trabajo y con él la producción son formas de la experiencia de uno mismo y de lo otro. En el trabajo se da la unidad del yo como cosa, es decir, se pone en juego, al mismo tiempo, la determinación del yo abandonando la inmediatez del impulso —el deseo se ve obstaculizado en su inmediatez pero al mismo tiempo se ve realizado como finalidad—, surgiendo así, a través del trabajo como mediación social, algo universal en el hombre.

Efectivamente, a través de una progresiva generalización de las necesidades en el proceso del trabajo —en un primer momento, concreto—, Hegel vislumbra que la propia elaboración del objeto no es de suyo una satisfacción general de las necesidades más que como una elaboración de una multiplicidad: el hacerse-cosa de la consciencia. Esto es propiamente ya trabajo abstracto y esta elaboración de lo múltiple se traduce en una progresiva división del trabajo en la que éste rebasa propiamente su necesidad inicial: satisfaciendo las necesidades de muchos, y mediante la satisfacción de las muchas necesidades de otros en el trabajo de muchos más.<sup>16</sup> Aquí vemos de manera prefigurada lo que en los *Principios de la Filosofía del derecho* será el sistema de necesidades, clave para comprender la reproducción de la sociedad civil como contradicción —en el problema del reconocimiento del derecho de propiedad, en donde sólo es real lo que ya tengo en tanto que es reconocido por otros— y la sutura jurídica que contendrá las disoluciones sociales a las que tiende la misma —dado que el derecho a la propiedad no consiste en ser idéntico ni al otro ni al objeto, sino en ser reconocido como no-idéntico—, intentando realizar la libertad política que promete la economía sólo en apariencia, pues el individuo, finalmente, sólo consigue desplazar su necesidad —no superarla— ya que su trabajo sólo disminuye para el todo social, tributo a ese universal que genera el trabajo abstracto como mediación social: el valor.<sup>17</sup>

Lo general es pura necesidad en el trabajador singular. Éste tiene su existencia inconsciente en lo general, la sociedad es su naturaleza, de cuyo ciego movimiento elemental depende, que le mantiene o le suprime espiritual y físicamente. Existe por posesión inmediata, herencia: el

<sup>16</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, p. 327 y ss.

<sup>17</sup>«La cosa abstracta explana en el cambio lo que es ella, a saber, esta transformación, la vuelta al yo en la coseidad y, más precisamente, una coseidad que consistía en ser posesión de otro. Cada uno renuncia él mismo a su posesión, supera su existencia, a la vez que disfruta de reconocimiento al hacerlo, y el otro lo recibe con permiso del primero. Disfrutan de reconocimiento, cada uno recibe del otro la posesión del otro, de modo que sólo recibe en tanto en cuanto el otro mismo es lo negativo de sí mismo, o la propiedad es por mediación. [...] Y el interior de la cosa, representado por esa igualdad en ella, es su VALOR, que tiene plenamente mi consentimiento y la apropiación del otro: se trata del mío positivo y asimismo del ser, la unidad de mi voluntad y la suya. Y la mía vale como real, existente, el estado de reconocimiento es la existencia. Con esto mi voluntad vale, poseo, la posesión se ha transformado en propiedad.» HEGEL, G. W. F., *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006, pp. 184 y 185

perfecto azar. Realiza un trabajo abstracto, con lo que arranca tanto más a la naturaleza; pero esto no hace sino tornarse otra forma del azar. 1º. Puede producir más; pero esto disminuye el valor de su trabajo, de modo que tampoco sale de su situación general. 2º. Se multiplican sus necesidades; cada singular se divide en varios, el gusto se refina y hace más distinciones; se requiere una preparación para que la cosa que se necesita sea cada vez más accesible a un uso fácil, y tomar medidas para su lado desventajoso (corcho, sacacorchos, despabiladera); el individuo es formado como consumidor natural.<sup>18</sup>

Este pasaje de la *PhG* de Jena anticipa el paso de la Familia a la Sociedad civil tal y como se da en los *Principios de la Filosofía del derecho* [§238], y al mismo tiempo, consigue explicar las contradicciones a las que está sometido el individuo como *hijo de la sociedad civil* (y con ello, como consumidor natural al mismo tiempo), en donde la contingencia se ha vuelto necesaria, esto es, supeditada a la forma de la universalidad del valor como forma de interrelación con los otros [*Rechtsphilosophie*, §182], esto es, en el marco de transición a sociedades modernas capitalistas.

Quisiéramos concluir afirmando que pareciera que Hegel es consciente, en gran medida, de la fragilidad de su solución. Así se constata en la separación sociedad civil y Estado, ya que reconoce con ello al mismo tiempo dos dimensiones en el individuo moderno que —al igual que sociedad civil y Estado— no se pueden confundir: la dimensión de *bourgeois*, reconocido en el seno de la sociedad civil a través de sus propiedades; y por otra parte, la dimensión de *citoyen*, el cual es reconocido en sus derechos políticos mediante su intervención activa en el Estado.<sup>19</sup> Ambos —que son uno y el mismo a la vez— están supeditados a una universalidad: el primero al formol del valor con el que se conserva ‘*siempre joven*’ la reproducción social capitalista —es decir: produciendo siempre nuevas contradicciones—; y el segundo, a la universalidad de las leyes del Estado, el cual, al mismo tiempo, intenta contener las continuas tendencias a la disolución social de la primera universalidad —cierto es que de la regulación de este *bellum omnium contra omnes* del capitalismo ya se encarga la *administración de justicia*, la *policía* y *corporación*, esto es, las otras dos partes que conforman, junto con el sistema de las necesidades, el conjunto de la sociedad civil, las cuales tienen por fin la modulación institucional de la ley<sup>20</sup>—, y al mismo tiempo, realizar su promesa de libertad política —por lo que, por otra parte, el Estado hegeliano no tendría nada que ver con la campaña de aquellos nacionalistas liberales que acusaban a Hegel de apologeta del Estado prusiano, hito de la Restauración<sup>21</sup>—.

En la actualidad, cuando del espacio civil moderno no queda más que una anexión de acciones individuales, esto es, donde se ha dado una completa fagocitación del espacio público y se relega las interrelaciones de los individuos únicamente al modo de su alienación; entonces se falsifica el principio de autonomía y responsabilidad agotado en la sentencia unilateral —muy recurrida por nuestra opinión ‘pública’ y clase ‘política’— que señala al «individuo [como] culpable por necesidad, [así] se convierte en lo último y absoluto, [y] con ello incurre por su parte en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña sobre sí; de eso se dio en cambio cuenta Hegel.»<sup>22</sup>

<sup>18</sup>HEGEL, G.W.F., (2006), *Ibid.*, p. 197.

<sup>19</sup>Cfr. DUQUE, F., “Elogio de la frialdad. Sobre el Estado de la modernidad postrevolucionaria” en: *Isegoría*, Vol. 10, (1994), p. 174.

<sup>20</sup>MARINI, G., “Estructura y significación de la sociedad civil hegeliana” en: VV.AA., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: CEC, 1989, pp. 231 y ss.

<sup>21</sup>Cfr. LOSURDO, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo, 2013.

<sup>22</sup>ADORNO, TH. W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2011, p. 260.

Efectivamente, pareciera que ya en Hegel, en el momento en que éste da el concepto de sociedad civil, al tomar como necesaria inmanentemente —esto es, perteneciente a su propio concepto— la regulación jurídica del sistema de necesidades, convierte idealistamente, lo que en el fondo es un dique de contención ante la inminente disolución del espacio civil moderno, su más profunda realización racional de la libertad. Digamos que la sociedad civil moderna murió de éxito, y en el hecho de que Hegel fuera consciente de su frágil solución, supone que él mismo fuera, en algún sentido, “consciente” de su condena a muerte, a pesar de que su efecto idealista fuera una loa burguesa al trabajo como mediación social, dicho con palabras de Adorno.

En este sentido, tal como dice Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, concretamente en *Aspectos*, «sólo el ser autoconsciente de todo esto podría haber llevado a la dialéctica hegeliana más allá de sí misma; pero tal autoconsciencia ha hecho que se le desvanezca semejante cosa, pues de serlo se pronunciaría ese nombre que la tiene hechizada»<sup>23</sup> Esto es, Hegel, en el fondo, parece detener la dialéctica cuando ésta lo lleva más lejos de lo que puede asumir. En las fallas del sistema hegeliano, se encuentra, agazapada, su verdad. Y sólo desde un acercamiento a su pensamiento desde el lado del objeto, es decir, intentando hacer saltar los límites de su idealismo objetivo con el propio movimiento de la cosa, esto es, vislumbrando su necesidad en la contingencia, o dicho de otro modo, la génesis del valor como universalidad y cómo influye —mejor dicho, constituye— las estructuras de solidaridad entre los individuos y sus propias subjetividades, podríamos vislumbrar en Hegel una herencia metodológica para seguir abordando los procesos de subjetivación en la actualidad, gobernada por fórmulas neoliberales que dejan al individuo desamparado ante aquellas estructuras que sobrevuelan sus decisiones, y que sin embargo, condicionan objetivamente la libertad y el dolor del individuo.

<sup>23</sup> ADORNO, TH. W., (1969), *Op. Cit.*, p. 45

# Ser Agente de la Verdad

## Filosofía y política en el estudio de la *parrhesía* antigua de Michel Foucault

Being an Agent of Truth.

Philosophy and Politics in Michael Foucault's Studies on Ancient Parrhesia

Beatriz DUARTE BLANDO y José Ángel VALERO MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid - Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.002>

Recibido: 21/11/2013  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El concepto de parrhesía resulta ser un elemento clave en la última etapa del proyecto foucaultiano de realizar una historia del pensamiento, no sólo por cuanto supone una contribución al análisis de las técnicas de cuidado de sí, sino porque además permite dar cuenta de la configuración histórica de una forma específica de entender el ejercicio filosófico como práctica de vida, que alcanza su expresión en una relación determinada con la práctica política. Explicitar la especificidad de dicha relación es el cometido del presente escrito.

*Palabras clave:* parrhesía, subjetividad, veracidad, cuidado.

**Abstract:** The concept of Parrhesía becomes a key notion in the last stage of Foucault's project of accomplishing a History of Thought, not only because it contributes to the analysis of techniques of care of the self, but also because it allows an account of the historical configuration of a specific understanding of the philosophical exercise as a practice of life, that is expressed in a certain connection with the political practice. Specifying the mentioned connection is the aim of this paper.

*Keywords:* parrhesía, subjectivity, veracity, care.

## 1. La constitución de la filosofía como decir veraz

El poliédrico conjunto de referencias al concepto griego de *parrhesía* que constituyen una parte notable de los estudios foucaultianos, el minucioso rastreo de sus alteraciones semánticas y sus manifestaciones prácticas, ofrecen, además, un terreno diáfano para el planteamiento de las relaciones entre filosofía y política en una de sus dimensiones específicas, esto es, como formas de discurso que guardan algún tipo de parentesco debido al modo en que permiten problematizar el dominio de la praxis y que consiste fundamentalmente en exigir por parte del sujeto una relación reflexiva con su capacidad de acción. En adelante, se tratará de desglosar algunos modos de exposición de aquella dimensión localizables en la genealogía del decir veraz que Foucault trata de llevar a cabo en especialmente en el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, pero también en otras intervenciones de algún modo u otro relacionadas con la noción de *parrhesía*.

Acaso pudiera no ser del todo trivial comenzar por indicar que el interés en la *parrhesía* antigua surge entre los mismos pilares del pensamiento foucaultiano sobre los cuales la cuestión del gobierno de sí y de los otros se plantea como práctica en la cual se articulan focos de experiencia<sup>1</sup>: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer”<sup>2</sup>.

De ese modo el análisis foucaultiano del concepto de *parrhesía* se realiza desde la perspectiva de un estudio de las formas de cuidado mediante las cuales es posible detectar la configuración de una subjetividad a partir de una técnica sobre sí. En efecto, en los años ochenta el proyecto de Foucault comienza a pivotar sobre aquellos elementos de los procesos de subjetivación de las sociedades occidentales que nos permitirían observar cómo los individuos se reconocen como sujetos prácticos a través de ciertas artes de de la existencia<sup>3</sup>. Es justamente este desplazamiento, aquel que va de las formas de control y los

<sup>1</sup> Entendiendo por esta expresión el objeto de una historia del pensamiento que Foucault opone a una historia de las mentalidades y a una historia de los sistemas representativos, cf. Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 18.19, donde lo relevante ha de ser “el modo en que un campo aproblemático de experiencia, o un conjunto de prácticas eran aceptadas sin cuestionarlas, que eran familiares y sin discusión, se convierte en un problema, genera discusión y debate, incita nuevas reacciones, y produce una crisis en el comportamiento, las prácticas y las instituciones previamente silenciosos” Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004, pp.108-109.

<sup>2</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 27.

<sup>3</sup> “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse a sí mismos, modificarse en su ser



procesos de normalización a la pragmática de sí, el gesto que debe ser tomado en consideración al dirigirnos a la noción de verdad aparejada al término *parrhesía*. Ésta, lejos de consistir en la relación objetiva descrita por el símil de la correspondencia que presupone la teoría del conocimiento, consiste principalmente en una estrategia por medio de la cual el sujeto se constituye en relaciones consigo mismo y con los otros, formando parte de las “técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”<sup>4</sup>. En este caso se trata de la constitución de sí mismo como individuo verídico<sup>5</sup> que se arriesga en el compromiso de decir aquello que se experimenta como verdad. En relación con esto conviene señalar, primero, que el estudio de estas relaciones entre subjetividad y verdad se realizan desde la perspectiva de una ontología de los discursos de veridicción en la medida en que se dirige a las estrategias discursivas mediante las cuales se problematizan los diversos modos de ser del sujeto<sup>6</sup> y, segundo que dichas estrategias son tomadas en el plano de una dramática, esto es, no como el antecedente en una relación de causalidad con el sujeto práctico al que daría lugar, sino como una escenificación a través de la cual poder semantizar las técnicas de sí del sujeto<sup>7</sup> y trazar, no una historia de los sentidos de verdad, sino una historia de las formaciones de espacios de verdad.

De acuerdo con esto, la noción de *parrhesía* emerge en el curso de 1983 como un modo de decir tematizado en la antigua Grecia en torno a los siguientes rasgos: i) *parrhesía* como decir veraz consiste un acontecimiento irruptivo debido a que reviste un cierto carácter de riesgo: en tanto que enunciado no delimita un estado de cosas ni produce un marco de realidad definido sino que, por el contrario, da lugar a consecuencias imprevisibles y elimina cualquier índice de garantía; “genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada”<sup>8</sup>. ii) semejante riesgo se deriva de un doble pacto que el sujeto hace con respecto de lo que dice y con respecto de su voluntad de obligarse a decirlo que Foucault describe como el “libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad”<sup>9</sup>, de ese modo la condición del enunciado parrhesiástico no denota ninguna relación de evidencia con su contenido, antes bien, exhibe un sentimiento de libertad por parte del hablante por el cual, sea cual fuere su reclamo, éste siempre experimenta la necesidad de que deba ser públicamente manifestado. En último lugar, iii) dado que abre una relación indefinida entre un hablante y un público, ésta siempre despliega una situación dentro de la cual aparecen cuestiones concernientes al control, el gobierno y en general remiten a un escenario político.

Pues bien, nos interesa señalar un momento preciso en el trazado de la genealogía de la *parrhesía*, una forma dramática concreta en la cual comienza a dejar de ser experimentada

singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” Foucault, M. *Historia de la sexualidad. Vol II. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 16-17.

<sup>4</sup> Foucault, M. “Tecnologías del yo”. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 48.

<sup>5</sup> Atendiendo a que Foucault propone la noción “vericidad” para desmarcarse de las connotaciones del concepto de “hablar franco”, ligado a la dirección de la conciencia y denotar así lo propio del hombre que practica el decir veraz, cf. Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. op. cit. p. 65.

<sup>6</sup> En concreto, la ontología de los discursos de veridicción pretendida por Foucault pregunta por el modo de ser de un discurso que introduce un juego de verdad, el modo de ser que ese discurso confiere a lo real del que habla y de qué manera su imposición permite al sujeto practicar un juego de verdad, cf. *Ibid.* p. 316.

<sup>7</sup> Foucault habla de una retroacción en el enunciado parrhesiástico, por ello una dramática del discurso ha consistir en: “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser enunciadore” *Ibid.* p. 84.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

como un ejercicio público. Foucault define este momento previo de la *parrhesía* como el derecho estatuario a hablar: “es el hecho de que, en función de la constitución de la ciudad (su *políteia*), cada uno tenga derecho a emitir su opinión, sea, una vez más para defenderse ante los tribunales, sea por el voto, sea eventualmente al tomar la palabra”<sup>10</sup>. En este contexto la *parrhesía* aglutina tanto significaciones éticas como políticas; por un lado alude a un temperamento individual y por otro es un derecho derivado de una estructura política isegórica. La garantía de la libertad de hablar que una constitución política otorga por igual a un grupo social es condición necesaria pero, sin embargo, no suficiente para que haya *parrhesía*; en efecto hace falta además que los beneficiarios de ese derecho demuestren la voluntad y el coraje para diferenciarse por el compromiso con su decir. Se presupone entonces que lo que se garantiza a todos por igual en esta estructura es justamente que todos puedan demostrar su diferencia con el resto y por consiguiente el hecho de que unos puedan ejercer cierto ascendente sobre otros. De ese modo Foucault descubre una doble paradoja inherente a la función política propia de la *parrhesía*: primero, que un sistema que otorga el derecho igualitario a hablar a sus miembros produzca distinciones fácticas entre ellos en la medida en que del derecho de decir la verdad no se deriva en modo alguno que todo individuo pueda decirlo y segundo, que la posibilidad de que unos individuos asciendan sobre otros pueda dar lugar a una situación en la cual uno o unos pocos traten de silenciar al resto, esto es, que la democracia, así como todos sus presupuestos éticos, sea sólo posible en un juego dentro del cual está también implícito el riesgo de su desaparición<sup>11</sup>. Fundamentalmente, esto se debe al tipo de ejercicio político que corresponde al decir parrhesiástico por cuanto consiste en una articulación entre elementos de carácter normativo y cuestiones de dominación fáctica. “Digamos además que la *parrhesía* es precisamente una noción que actúa como bisagra entre lo que corresponde a la *políteia* y lo que corresponde a la *dinastéia*, lo que toca al problema de la ley y la constitución y lo que toca al problema del juego político. La *políteia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política”<sup>12</sup>.

La *parrhesía* articula entonces una estructura política con una práctica de gobierno, ahora bien, sería erróneo afirmar que define un espacio político. Se trata más bien de una práctica por medio de la cual el sujeto abre posibilidades de definición en un espacio definido. De ahí que, como se observa en el ejemplo de la denuncia de Isócrates, en una “mala *parrhesía*”<sup>13</sup> el ascendente político de un individuo o un grupo pueda ser usurpado para silenciar a los oponentes o, por otra parte, la posibilidad de hablar libremente puede ser empleada tan sólo para adular y obtener el favor de quienes escuchan. La práctica parrhesiástica queda evidenciada de ese modo, no sólo como un riesgo personal, sino también como una actividad impotente en la medida en que nada prueba que vaya a obtener una escucha real.

Con ello alcanzamos el desplazamiento que nos interesaba señalar y que tiene lugar principalmente en la interpretación que Foucault lleva a cabo a propósito de algunos aspectos de la obra de Platón. De algún modo, al igual que los cínicos, aunque desde distintos supuestos, lo que estaría aconteciendo con la intervención platónica sería un búsqueda de un afuera para problematizar adecuadamente la *parrhesía* como forma de

<sup>10</sup> Ibid., pp. 169-170.

<sup>11</sup> Cf. Ibid. pp. 194-195

<sup>12</sup> Ibid. p. 172.

<sup>13</sup> Cf. Ibid. p. 192.

cuidado en el dominio de la práctica política. El escenario es el siguiente: se parte de la eventualidad de que un sólo individuo o grupo de individuos haga acopio de todo el poder político ya sea porque una *politeia* así lo establece, ya sea porque es capaz de hacer que el juego político se desenvuelva en su favor<sup>14</sup>. Ante tal situación la cuestión debe ser la de plantear la posibilidad de poner en práctica el decir veraz sin entrar directamente en el juego político aunque no, ciertamente, sin que se esté exento de relación con el mismo. Así pues, en el descubrimiento de que la verdad política se diluye en las relaciones de poder mismas, en este punto muerto en el que desemboca la relación entre *parrhesía* política y juego político sitúa Foucault el surgimiento de una filosofía que se interpreta a sí misma como práctica de la verdad en la política.

No se trata sólo de que esa parrhesía, ese decir veraz, se refiera a un discurso filosófico exterior, sino que el decir veraz en el campo de la política no puede ser realmente más que el decir veraz filosófico. Y éste y el decir veraz deben identificarse, en la medida en que ninguno de los mecanismos políticos de los que Platón ha sido testigo puede asegurar el justo juego de esa parrhesía. Ese juego peligroso y arriesgado del que les había hablado ya no es posible. Me parece que ese derecho absoluto de la filosofía sobre el discurso político es indudablemente central en la concepción de Platón<sup>15</sup>.

Vemos así cómo en la lectura de *las Cartas* Foucault advierte cómo el tipo de acción política que Platón está definiendo consiste en mostrar a los tiranos qué es la filosofía misma, en su conjunto y en todas sus actividades. Contrariamente a lo que se podría esperar, en este sentido, el filósofo no se sitúa en un plano ideal o normativo con respecto al político, es decir, su tarea no consiste en preparar planes de gobierno, ni siquiera en enjuiciarlos moral o pragmáticamente; al contrario el filósofo explica y demuestra en la política la realidad de la filosofía, cómo esta tiene lugar en prácticas del mundo vital de los hombres<sup>16</sup>. Y esto es así porque la actividad filosófica está siendo concebida además de como *lógos* (palabra), también como *áskesis* (trabajo sobre sí) y como *ergon* (obra). Decir veraz y filosofía se afectan mutuamente en la medida en que, ante la inseguridad de la permanencia de la verdad en las relaciones políticas, se ha hecho posible la configuración de una subjetividad capaz de reabrir dicho campo discursivo: Platón y el cinismo son interpretados en este punto por Foucault como estrategias distintas pero que muestran con nitidez la reunión entre filosofía y *parrhesía*. El primero lo plantea desde la interioridad de la educación del alma del príncipe, los segundos desde la exterioridad de la plaza pública, tratando de fracturar su normalidad: “Dos estéticas de la existencia, dos estilos muy diferentes de coraje de la verdad: el coraje de transformarse lentamente, de lograr mantener un estilo en una existencia inestable, de durar y persistir; el coraje, más puntual y más intenso, de la provocación, el que hace estallar por su acción las verdades que todo el mundo sabe pero nadie dice, o que todo el mundo repite pero que nadie se arriesga a vivir”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ibid. pp. 236-237.

<sup>15</sup> Ibid. 228.

<sup>16</sup> Foucault insiste en que para el Platón de lo relevante de la filosofía como decir veraz ya no es su relación con los objetos eternos, sino, como se observa en las *Cartas* la posibilidad de su manifestación con respecto a *tá prágmata* (los asuntos cotidianos) Cf. Ibid. p. 248. Éste es el momento en el que la filosofía aparece “como prueba de vida, del *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo” Foucault, M. *El coraje de la verdad*. op. cit. p. 141.

<sup>17</sup> Ibid. p. 139.

En cualquier caso, el elemento común en ambas tradiciones es la certeza de que la verdad requiere de algo más que una instancia enunciativa, a saber, ha de manifestarse en un modo específico de vida y ha de ser percibida por medio de acciones concretas. No de otro modo se plantea la figura del filósofo: “ser agente de la verdad, ser filósofo, y en cuanto filósofo reivindicar para sí la *parrhesía*, no querrá decir que uno se pretende ser capaz de enunciar la verdad de la enseñanza, en los consejos que da, en los que pronuncia, sino que es efectivamente, en su vida misma un agente de verdad”<sup>18</sup>. Tenemos aquí una primera modalidad en la articulación entre filosofía y política: veracidad como reapertura del campo de relaciones políticas y separación con respecto del mismo. La filosofía, al arrogarse el derecho exclusivo de vehicularla, no constituye entonces un ámbito axiológico ideal previo a la práctica política, ni ostenta la forma del momento de la teoría que pone en marcha un plan práctico. La afirmación de Foucault, según la cual “filosofía y política deben estar en una relación de correlación pero no de coincidencia”<sup>19</sup> impugna la representación de una filosofía como racionalidad política. La filosofía construye su forma específica de práctica diferenciada de las prácticas de dominación y de gobierno con las que se enfrenta. Se trata de “un cara a cara definido por su exterioridad y, asimismo, por su irreductibilidad. Una suerte de exterioridad reacia e insistente con respecto a la política”<sup>20</sup>. El filósofo se dirige al político, pero no para advertirle acerca de lo que debe hacer ni cómo lo debe de hacer, antes bien, su función consiste en mostrar que, haga lo que haga el político, éste nunca puede ni debe poder desterrar la verdad de las relaciones políticas, porque ésta se juega siempre en el nivel de las prácticas de vida de los individuos que toman parte en ellas.

## **2. El sujeto de la filosofía y el sujeto de la política.**

No hay duda de que el interés de Foucault en reconstruir la historia de la filosofía a partir de las prácticas relacionadas con el consejo y la educación constituyen una de las aportaciones principales del curso del 83 a las investigaciones acerca del cuidado en tanto que concepto crucial en la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad con las que se iniciaba *La hermenéutica del sujeto*. En efecto, la observación de las diversas estrategias de comunicación nos permite comprender en qué sentido la relativa autosuficiencia discursiva que la *parrhesía* encuentra en la práctica filosófica sigue estando ligada a un escenario político. A este respecto hay que hacer notar que éstas no se restringen a la transmisión del conocimiento de la esencia de la *politeia*. Foucault señala cómo lo propio del saber filosófico consiste en algo más que en el afianzamiento y la sistematización de contenidos verdaderos. El conocimiento de *tá mathémata*, esto es, la captación y retención de los objetos bajo la forma de las verdades eternas no es suficiente para alcanzar un conocimiento filosófico, hace falta, además, que haya una coexistencia con esas fórmulas del conocimiento para que se produzca el “encendido brusco y repentino de la luz dentro del alma”<sup>21</sup>. La adquisición de los *mathémata* resulta ser insuficiente para la formación del conocimiento filosófico en la medida en que por sí mismos son incapaces de posibilitar la aparición de la filosofía entendida como una relación laboriosa consigo mismo. Y esto se debe a que la forma de identidad que está a la base de la veracidad filosófica no ostenta la

<sup>18</sup> Ibid. p. 327.

<sup>19</sup> Ibid. p. 297.

<sup>20</sup> Ibid. p. 356.

<sup>21</sup> Ibid. pp. 256-257.

forma del descubrimiento de una constante y sí la de una interrogación acerca de la validez de los modos de conducción:

Entre el arte de la existencia y el arte de uno mismo se produce una identificación cada vez más acusada. ¿Qué saber es el que enseña cómo se debe de vivir? Esta cuestión se va a ver cada vez más absorbida por la pregunta siguiente: ¿cómo hacer para que uno mismo se convierta y siga siendo lo que debe ser?

La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo. ¿Cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?<sup>22</sup>

*Sinousía peri to prágmata* es el término que caracteriza la realidad del ejercicio filosófico. Así, *máthesis* se opone a *sinousía* en la misma medida en que el mero discurso (*lógos*) se opone a la práctica real (*ergon*). Esto es así no porque la filosofía como simple discurso pueda carecer de influjo material, sino más bien porque en su vida simplemente discursiva no puede todavía dar con una acción por la cual el individuo decide ligarse a la verdad. La producción de realidad atribuible a este decir veraz filosófico no debe consistir tanto en su efectividad directa sobre la vigencia de las relaciones de poder, cuanto en su potencia para despertar la curiosidad del individuo que se conduce en ellas.

Así pues, este componente ascético de la *parrhesía* no purifica de las incoherencias e injusticias del juego político, tan sólo las despoja de su apariencia de necesidad e irrevocabilidad ante el individuo que está inmerso en ellas. La importancia de la figura de Sócrates radica en dicha función: ciertamente la escisión entre *parrhesía* y política que acontece con el surgimiento de la filosofía como espacio de interrogación sobre el cuidado presupone en cierto modo la ya señalada impotencia de la misma *parrhesía* practicada a expensas del terreno político, ahora bien, con Sócrates la evanescencia del decir veraz se reexperimenta como una potencia del decir filosófico. Lo primero que Foucault resalta del escenario de la apología de Sócrates es la posición de hablante que éste se adjudica y que le hace quedar como un extranjero<sup>23</sup> en la medida en que desconoce las técnicas propias de la elocuencia judicial. Lo importante es que esa diferencia, lejos de hacerle sentir desautorizado es lo que le moviliza a hablar y a significar su propia diferencia frente a los que escuchan; lo corriente y sobrio de su lenguaje es algo que le iguala con el más vulgar de los individuos, pero que también le descubre a sí mismo en su relación unívoca con lo que dice. En ello ve Foucault una distinción clave entre la veracidad filosófica y el lenguaje retórico: la primera surge como voluntad de búsqueda de un principio de distinción entre la verdad y la falsedad ante la divergencia de los hablantes, mientras que la segunda consiste más bien en las técnicas del lenguaje que permiten acomodarse a cualesquiera situaciones discursivas.

El *logos* étymos, como punto de unión entre la *alétheia* que se dice en él y la *pistis* (la fe, la creencia) de quien lo enuncia, caracteriza el modo de ser filosófico del lenguaje. Mientras que el modo de ser del lenguaje retórico radica, por una parte, en el hecho de estar construido de acuerdo con una serie de reglas y técnicas (de acuerdo con una *tekhné*) y, por otra, el de dirigirse al alma del otro, el lenguaje filosófico carecerá de esos artificios, de esas *tekhnai*. Será étymos y, al serlo, dirá la verdad de lo real y revelará a la vez el alma de quien lo pronuncia, lo que piensa el alma de quien lo pronuncia<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid. Ediciones la Piqueta. 1994. p. 69.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.* 318.

<sup>24</sup> *Ibid.* 321.

La ausencia de ornamento y de definición técnica precisa del lenguaje no deja de ser, a su vez, una técnica propia del decir parrhesiástico debido a que constituye el medio por el cual la libre decisión interna de comprometerse con la verdad es expuesta y comunicada; en este caso, esa desnudez es la condición para que la verdad no se confunda por las reglas discursivas del contexto político. En segundo lugar, la intervención real de la filosofía en la política se aprecia cuando Sócrates es obligado a dar cuenta de por qué a pesar de su negativa a tomar parte en la política para protegerse a sí mismo de la opinión de la mayoría, cuando la ciudad le exigió participar se enfrentó a ella arriesgando su vida. En ese momento, para Foucault, la parrhesía filosófica irrumpe en la política;

Y entonces, a partir del momento en que, perteneciente a un campo social y político específico, se le pide que haga algo, cuando tiene, pues, que ejercer una actividad definida por el puesto al que se lo destina, la parrhesía es posible. Mucho más: es necesaria. Es necesaria en la medida en que, si no hiciera uso de ella, ¿qué pasaría? Él mismo cometería una injusticia. Pero la inquietud por sí mismo, la preocupación por sí mismo, el cuidado por lo que él mismo es, lo llevarán a negarse a cometerla. Y por eso provocará la irrupción de una verdad. En el primer caso, el filósofo como tal no tiene que impedir que la ciudad cometa tonterías o injusticias. En cambio, desde el momento en que, miembro de una ciudad —sea en concepto de ciudadano en una democracia, o de ciudadano o súbdito con respecto a un poder tiránico o despótico—, tiene que hacer algo, en ese momento, habida cuenta de que la injusticia cometida sería la injusticia que él mismo cometiera, o bien en su papel de ciudadano o en el de súbdito, el filósofo debe decir no. Debe decir no y poner en juego el principio de su negativa, que es al mismo tiempo una manifestación de la verdad<sup>25</sup>.

La filosofía planteada como trabajo del individuo sobre sí y en la misma medida como espacio de relación del sujeto con la verdad resguardada de la corrupción del campo político se hace patente justamente cuando más inmerso está el individuo en la realidad política. Efectivamente, la *parrhesía* no se ejerce como actividad política pero, sin embargo se manifiesta en el límite mismo de la política, es decir, cuando las eventualidades del juego político exigen por parte del sujeto una acción injusta y éste se muestra capaz de negarse y de poner con ello en juego su propia vida. Aunque la filosofía no ejemplifique ni sugiera planes de acción política, sí descubre e impone unos límites a la política “evitar ser agente de la injusticia”<sup>26</sup>. Por eso la escucha y el diálogo que reclama el filósofo como consejero no tiene la forma de un código moral aplicable, pero sí una ética entendida como una interrogación continua por parte del que escucha -ya sea soberano o súbdito- acerca de su modo individual de conducirse consigo mismo y con los otros.

La sutura del decir veraz en el tejido de las relaciones políticas se reabre toda vez que la práctica filosófica introduce la cuestión de la irreductibilidad del poder del sujeto sobre sí en las relaciones de poder. No de otra forma consideramos que hay que interpretar la aseveración de Foucault según la cual “la cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto en la política”<sup>27</sup>, puesto que lo que se quiere decir con ello es que el poder no es el único vector ontológico operativo en la constitución de la subjetividad, sino que además hay una serie de prácticas por medio de las cuales el flujo del juego político se ve interrumpido por la emergencia de otra fuerza que pregunta ¿qué es lo que yo hago de mí mismo?, y de la cual el juego político no puede prescindir.

<sup>25</sup> Ibid. p. 326-327.

<sup>26</sup> Ibid. p. 326.

<sup>27</sup> Ídem.

Así que esa exterioridad reacia que en un principio caracteriza el decir veraz como práctica específicamente filosófica y como unidad discursiva distinguible de las técnicas oratorias del político se ve ahora incluido en el mismo terreno de la política en la medida en que el espacio de problematización que abre está referido al sujeto mismo de las relaciones políticas y su eficacia real consiste en impedir que la decisión individual por medio de la cual el sujeto se constituye como pieza de las relaciones de poder no quede fagocitada por éstas últimas. La verdad que la práctica filosófica tal como la está entendiendo Foucault expresa en el espacio de la política consiste en poner en evidencia la implicación de la libre decisión en los procesos de gobierno<sup>28</sup>. Hallamos con ello una segunda modalidad en la articulación entre filosofía y política: el sujeto del decir veraz, al exponerse como límite del juego político a través de la ineffectividad de la filosofía practica una reapropiación de su situación en la *pólis* mostrando lo irreductible de su acción individual.

### 3. La actualidad como cuestión filosófica

A través de la lectura de los estudios foucaultianos sobre la *parrhesía* antigua hemos podido poner de manifiesto al menos dos aspectos relevantes de la relación filosofía y política. El primero de ellos mostraba una separación entre ambos a través de su cristalización en distintas técnicas comunicativas y expectativas pragmáticas. El segundo indicó, por el contrario la reunión de la filosofía y la política en la figura del individuo que interviene en los asuntos de la ciudad no sólo para denunciar una injusticia que puede ser comprendida por todos los hombres, sino también para mostrar cómo todo ello depende de la libre decisión de los mismos y cómo los modos correctos de gobierno sólo pueden ser hallados a condición de que haya un autocuestionamiento en los mismos agentes. Estas conclusiones nos habilitan para derivar de la historia del pensamiento en la que Foucault inscribe su estudio sobre la *parrhesía* una concepción muy precisa de la filosofía como forma de acción que se desenvuelve dentro del campo político, pero que no se confunde con él. Justamente la idea principal es que lo que permite abrir esta forma concreta de filosofía es la cuestión del sujeto frente al poder y a nuestro juicio, esta expresión debe ser asumida con toda la literalidad que permite la consideración del proyecto arqueológico de Foucault y con todas las consecuencias para el mismo: junto con la producción de verdad y la normalización del poder, también podemos localizar otros espacios de problematización de la subjetividad con eficacia sobre otras prácticas de vida. En su caso particular la filosofía sería la forma en la cual el sujeto por medio de la experiencia de la dominación en su propio cuerpo opone y se identifica con estrategias de contención del mismo: la experiencia de un pacto consigo y la manifestación de lo que nadie se atreve a decir a cualquier precio es una de ellas.

<sup>28</sup> Es por eso que Foucault apunta que la concepción del poder subyacente a su análisis de las formas de gubernamentalidad presupone siempre el hecho de la libertad justamente para impedir su reducción iuspositivista “Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética” Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 414.

En vista de esto último resulta difícil pasar por alto -siquiera por la obviedad de que constituye la temática inicial del curso del 83- cómo la aparición de la cuestión individuo ante el poder es para Foucault la cuestión medular de la ilustración kantiana y más difícil, sin duda, esclarecer en qué sentido la genealogía del decir veraz como forma de cuidado se sitúa en las raíces del surgimiento de una crítica del presente y una ontología de nosotros mismos.

...se le pueden atribuir un sentimiento a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la Aufklärung. Más aún, [...] ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos no hay considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que considerarla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión.<sup>29</sup>

La noción de *parrhesía* puede entenderse entonces como el denominador de una práctica consistente en que el sujeto se ponga a prueba a sí mismo por medio del cuestionamiento de la vigencia de las relaciones de poder. Asimismo, la relación entre filosofía y política en Foucault resulta visible en el proceso por medio del cual el individuo se ve a sí mismo en la necesidad de tomar parte en las relaciones de poder que le constituyen pero que de algún modo han pasado de ser experimentadas como algo evidente a tornarse enigmáticas. Es en este último sentido en el que hay que interpretar una función del sujeto filosófico como sujeto político independientemente de su facultad para transformar realmente los poderes sedimentados en las instituciones de su entorno social; la función filosófica, el sentido de la vida filosófica no ha de liberarle de ellas, pero si ha de dar las herramientas para pensar nuevas formas de subjetividad que puedan ser transformadoras.

No creo que pueda existir una sociedad sin relaciones de poder, si las entendemos como medios por los que los individuos tratan de conducir, determinar el comportamiento de los otros. El problema no es tratar de disolverlos en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino darle al propio yo as reglas de la ley, las técnicas administrativas, y también la ética, el ethos, la práctica del yo, que permitiría jugar a estos juegos de poder con un mínimo de dominación.<sup>30</sup>

Es entonces la relación del sujeto con su propia actualidad la generalidad presente en la indagación histórica de Foucault, que recibe a su vez en el estudio de la *parrhesía*, al igual que en los estudios sobre la ilustración un nuevo replanteamiento. Generalidad que en tanto curiosidad<sup>31</sup> e impaciencia es siempre dinámica y por lo tanto requiere siempre ser pensada.

<sup>29</sup> Foucault, M. "¿Qué es la ilustración?" *Sobre la ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006, p. 97.

<sup>30</sup> Ibid. p. 412.

<sup>31</sup> A propósito del término curiosidad: "evoca el «cuidado», evoca la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real para que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desentoladura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial" Foucault, M. "El filósofo enmascarado". *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. op. cit. p. 222. Acaso esta cita pueda aclarar por qué la cuestión de la relación del sujeto con la verdad y por ello como interrogación acerca del propio presente como constante en Foucault no supone la introducción subrepticia de un objeto transhistórico, sino que señala el momento en el que el pensamiento se sacude las convenciones y deviene él mismo histórico al cuestionarse lo que



Pero si evoco esta generalidad no es para decir que hay describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que en ella se ejercen y la experiencia que en ella hacemos de nosotros mismos no constituyen más que figuras históricas determinadas, mediante una cierta forma de problematización que define los objetos, reglas de acción, modos de relación consigo mismo. El estudio de los modos de problematización (es decir, de lo que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica) es pues la manera de analizar, en su forma históricamente singular, unas cuestiones de alcance general.<sup>32</sup>.

## Bibliografía

- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.
- . *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994.
- . *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 2001.
- . *Sobre la ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006.
- . *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Gross, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

puede hacer de sí mismo. En sintonía con esto está la conclusión de Gross acerca de la obra de Foucault: “mostrar que nada es fatal para nosotros; en definitiva, *cambiar nuestras vidas*. Foucault intentó cumplir esta tarea *contando historias*, historias que hablasen de lo que éramos y de lo que podríamos dejar de ser” Gross, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 162.

<sup>32</sup> Foucault, M. *Sobre la ilustración*. op. cit. p. 96.



# Dialéctica inconclusa: Bataille y la paradoja de “ser”

Unfinished Dialectics: Bataille and the Paradox of “To Be”

David MARTÍN HERNÁNDEZ

Universitat Autònoma de Barcelona

*dmartihe@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.003>

Recibido: 17/11/2015  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** En el presente texto, analizamos el sentido de “dialéctica” en los términos que Bataille la comprende, es decir, abordando el problema de la síntesis hegeliana y la crítica, reposada en el concepto de discontinuidad, que el francés lleva a cabo en su obra. Siguiendo la lectura de Kojève realizada por Bataille, discutiremos cuál es la función del deseo en el proceso de autoconciencia y cómo, tras la comparecencia del erotismo, nos abocamos a la imposibilidad de autodeterminación. A modo conclusivo, nuestro objetivo consistirá en mostrar la relación de la muerte con el desplazamiento ontológico del sujeto y su relevancia como límite a la esperanza de “continuidad”.

*Palabras clave:* Bataille, dialéctica, síntesis, profano, sagrado, erotismo, muerte, fiesta, discontinuidad.

**Abstract:** In this paper, we study the meaning of 'dialectics' in Bataille's philosophy. We explore the problem of Hegelian's synthesis across the Bataille's critic lecture in the context of 'discontinuity'. Following Kojève's lecture, we discuss the character of desire and autoconsciousness's process and how this leads to the impossibility of autodetermination with help of the concept 'eroticism'. Finally, we aim to show the relation between death and ontological displacement of subject and his relevance as a limit in the hope for 'continuity'.

*Keywords:* Bataille, dialectics, synthesis, profane, sacred, eroticism, death, festivity, discontinuity.

## 1- La intensión dialéctica entre lo sagrado y lo profano

Bataille distingue dos aspectos fundamentales en la vida del ser humano: lo sagrado y lo profano. Mientras que la primera región o dominio se diferencia por regular cuantitativamente la vida, racionalizando la excedencia para su inmediata reincorporación al flujo productivo; la segunda conjura en sí la fuerza o noción del gasto fastuoso, de la "improducción" de todo sobrante y la consiguiente energía asociado a ello. Por tanto, la idea del capital, su conciencia ponderada y la característica síntesis de su flujo monológico recae bajo el espectro del vivir "profano":

De este modo se abrió el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias. La escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas tuvo por efecto liberar a la producción de su fin arcaico (de la destrucción improductiva de su excedente) y de las reglas morales de la mediación. El excedente de la producción puede ser consagrado al crecimiento del equipo productivo, a la acumulación capitalista (o post-capitalista)<sup>1</sup>.

Bataille asocia el nacimiento del desarrollo industrial y la gestión de la producción con el acabamiento del viejo mundo, de la antigua estructuración de las sociedades en que las diferencias cualitativas entre castas venían marcadas por un profundo sentido religioso, a saber, el de poseer la capacidad de dilapidar toda la riqueza de una sociedad. Escribirá, pues, en *La noción del gasto* que la Potlatch representa el máximo exponente de esa exuberancia, en tanto el prestigio social dependía, por entero, del principio de desprendimiento improductivo del propio patrimonio. El "regente"<sup>2</sup> demostraba su poder claudicando todo vestigio de racionalidad a la veleidat del despojo, sacrificando cualquier posible conservación de su poblado en aras de un secular sentimiento de la pervivencia. *Secularización*, en consecuencia, significa renuncia al prestigio; prestigio que constituye el fin perseguido por cada Potlatch.

Es aquí, siguiendo el hilo de esta reflexión, donde Bataille acaricia la idea de gasto, desvinculándola de toda profesión finalista, para trocirla en un fin en sí mismo, confiriéndole un estatuto "religioso" frente al "profano" ligado al rendimiento capital: "[...] los llamados gastos improductivos:

<sup>1</sup> Bataille, G., *Teoría de la Religión*, Madrid, Taurus, 1975, p. 96.

<sup>2</sup> Hemos utilizado deliberadamente el término regente con el propósito de introducir la noción de soberanía más adelante.

el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Por ello es necesario reservar el nombre de gasto para estas formas improductivas, con exclusión de todos los modos de consumición que sirven como medio de producción. A pesar de que siempre resulte posible oponer unas a otras, las diversas formas enumeradas constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que, en cualquier caso, el énfasis se sitúa en la pérdida, la cual debe ser lo más grande posible para que adquiera su verdadero sentido. [...] principio de pérdida, es decir, de gasto incondicional.<sup>3</sup>

Observemos que, dada su naturaleza seglar, ese acto deviene religioso, en el sentido literal del término “*lo que une o establece lazos*”. Así pues, la humanidad tiende a “humanidad”<sup>4</sup> porque posee la capacidad de rechazar, sin razón alguna más que el de la liberación de la fuerza creadora, todo aquello que podría garantizarle seguridad futura. Hemos de prestar atención a la estrecha relación tendida entre esta formulación y la noción de sujeto autónomo kantiano<sup>5</sup>. Autónomo refiere a toda desvinculación de actividad orientada a fines, deteniéndose, su voluntad creadora, en el quicio de una técnica natural cuyo fin en sí mismo no es otro que el de un “interés desinteresado”. Lo que place con indiferencia se “revela”<sup>6</sup> como “arte magno” o, en otros términos, como un aparato técnico formidable desasociado de cualquier forma de producción o mimesis natural: lo artístico caracteriza, exclusivamente, la genuinidad del ser humano<sup>7</sup>.

Inferimos de lo anterior que el genio, para Kant, posee la habilidad de esquematizar sin conceptos -mediante un proceso excéntrico al esquema trascendental del entendimiento-, cristalizando en figura y trazo los impulsos vivos de un sustrato plenamente regulativo posibilitador de la razón convencional. En términos absolutos, el que perfila relaciones fugaces que orientan, como señales vagas, la inspiración técnica del entendimiento. En Bataille, la idea de genio es idéntica<sup>8</sup>. El hecho diferencial entre el hombre primitivo paleolítico y el hombre primitivo moderno<sup>9</sup> reposa en la necesidad de autoafirmación mediante el dominio y comprensión de lo circundante, actividad que orienta al cambio, a la “acción”. Esa acción, limitada al mismo genio, puede aproximarse al capricho, al gasto improductivo aun a la veleidad de la inmolación<sup>10</sup>.

Esta autonomía, pues, tilda la condición de SOBERANO a la que aspira todo individuo. El hombre soberano que, en una relación extática -de revelación divina-, es capaz de desprenderse de todo excedente sin finalidad alguna<sup>11</sup>. Listando, sus formas de “efusión”, como:

<sup>3</sup> Bataille, G., *La Noción de Gasto*, Barcelona, *Icaria*, 1933, p. 28.

<sup>4</sup> Deseo de vida inmanente o ruptura fugaz de la discontinuidad a la que se ve sometido el individuo

<sup>5</sup> El que se presenta, en contraposición al sujeto trascendental, en su *Crítica del Juicio*

<sup>6</sup> En el párrafo siguiente, retomaremos el sentido de la revelación en Kant y su relación con Bataille

<sup>7</sup> Bataille, en *Lascaux o el nacimiento del arte*, también coincide con Kant en que el ser humano se caracteriza como tal en la manifestación de lo artístico.

<sup>8</sup> Véase Bataille, G.: *Lascaux o el nacimiento del arte*, Barcelona, *Arena Libros*.

<sup>9</sup> El habido en las regiones meridionales del Outback australiano, por ejemplo.

<sup>10</sup> Encontrando perfectos ejemplos en las figuras condenadas al ostracismo de Pericles, Platón. O el destino trágico de Calígula, Julio César o Nerón.

<sup>11</sup> Ni siquiera se debe entender este desprendimiento como renuncia para la asunción del modelo de virtud (consideración realizada por Stuart Mill en su planteamiento liberal de la sociedad); Bataille asocia el gasto al placer hedonista desvinculado de todo condicionante moral.

La risa, las lágrimas, la poesía, la tragedia y la comedia —y más generalmente toda forma de arte que implique aspectos trágicos, cómicos o poéticos—, el juego, la cólera, la embriaguez, el éxtasis, la danza, la música, el combate, el horror fúnebre, el encanto de la infancia, lo sagrado —cuyo aspecto más ardiente es el sacrificio— lo divino y lo diabólico, el erotismo (individual o no, espiritual o sensual, vicioso, cerebral o violento, o delicado), la belleza, el crimen, la crueldad, el espanto, el asco<sup>12</sup>.

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre este ámbito de lo sagrado y el de lo profano? La forma pura de la religión se manifiesta en el hombre cuya soberanía es experimentada de manera radical, o lo que es lo mismo, cuya capacidad de “gastar” queda desvinculada de cualquier constrictión moral, persiguiendo, solamente, el placer del mismo gasto (la energía afirmativa desprendida de esa destrucción). No obstante, la gestión ponderada del excedente representa la condición profana, normativa del individuo. En Freud, estos extremos se denominan *ello* y *superyo*, singularizando los instintos animales frente a la extrema racionalización de la represión libidinal. De la tensión dialéctica entre éstos se deriva el YO, la personalidad o sujeto que, en muchas de las ocasiones, presenta una naturaleza patológica<sup>13</sup>. Para Bataille, ese yo es un incompareciente, una plena nulidad, de ahí que nos refiramos a la “intensión dialéctica”, pues si bien mantiene, el francés, el esquema hegeliano, suprime el proceso sintético por el cual, lo religioso y profano culminarían en la afirmación y determinación de un sujeto. No hay sujeto ni *yo* pues no se produce síntesis en ese diálogo inconcluso. La síntesis conduce irremisiblemente a la imposición del régimen de continuidad en la discontinuidad, atributo esencial, del individuo. Lo continuo es la muerte o el estado de inmanencia pura, la animalidad no perversa, la indistinción entre la naturaleza y ese algo que somos; afirmar nuestro estado de excepción pasa, en primer lugar, por una disposición profana -productiva- de nuestro entorno para derivar en una religiosa profano de cancelación “activa”: ese gesto del que abomina el capital, a saber, el gasto sin finalidad. Claro está, por esta suerte de precisión realizada, el individuo soberano no tiende, bajo ninguna consideración, a la muerte misma -continuidad-, dado que, ésta, lejos de ser deudora de ese aspecto radical de gasto, se define como la síntesis absoluta entre naturaleza y conciencia, o dicho de otro modo, posee una forma pura negativa: “su extrema exuberancia se expande en un movimiento siempre al borde de la explosión”<sup>14</sup>.

Concluimos, el “efecto” religioso se acaba convirtiendo en ese anhelo de continuidad cuya forma absoluta se da en el fenecimiento. Sabedores de que el óbito no es deseable<sup>15</sup>, sólo cabe descubrir la ruptura de la discontinuidad (separación de la realidad inmanente) en los impulsos establecidos por el deseo. Nacerá, entonces, el auténtico significado del erotismo.

Analizaremos a continuación qué entendemos por forma pura negativa, deseo y erotismo y qué importancia brinda el francés a este término.

<sup>12</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por Soberanía*, Barcelona, Tusquets, 1953, p. 91.92.

<sup>13</sup> Lacan radicaliza esta postura. Véase Lacan, J. El Seminario. Libro 16, *De un Otro al otro*, Paidós.

<sup>14</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 66.

<sup>15</sup> Existe, en el autor francés, una diferencia clara entre la muerte de uno mismo y el sacrificio ritual. Éste último conforma el momento fundacional o inaugural de toda sociedad; es, consiguientemente, un acto religioso en el que se establecen, valga la redundancia, los lazos fraternales entre cofrades.

## 2- Negatividad, deseo y erotismo

En Bataille, el “concepto” de deseo se vuelve fundamental por constituir, en su esencia, el momento inicial de formación de la autoconciencia, o dicho en otros términos, del “Yo soy” (a pesar de que ese “Yo” finalmente se extinga dada su fatuidad). Siguiendo la lectura de la Fenomenología del espíritu realizada por Kojève, el momento de captación de sí-mismo se realiza mediante la separación del Yo de aquello que no soy Yo. Nace, pues, este estado en función del deseo que me permite reconocerme frente a todas las cosas que no soy, justamente por desearlas. Hay que prestar atención a lo siguiente, el deseo fija la distancia, la separación entre el Yo y el No-Yo, y, sin embargo, en el proceso de autoreconocimiento adquiere forma cuasi “conceptual” (o de concepto ocasional<sup>16</sup>). La razón de ello reposa en el hecho de que la captación del Yo obliga a un proceso de ensimismamiento (reflexivo), por el cual todo aquello que no deseo define mi unidad (ese ser yo-mismo) sobre la que pienso y percibo al modo “cartesiano”. Ahora bien, en palabras de Hegel, a ese en-sí-mismo aún le resta el segundo estadio definitorio: el del para-sí (el proceso de autodeterminación), cuyo objeto es la negación radical de todo aquello cuanto no soy. El deseo, ahora, incorpora su estatuto meramente figurativo<sup>17</sup> advirtiendo de que, con el fin de transformar al sujeto en sujeto, no basta con la mera reflexión solipsista sino es necesaria la participación de la alteridad para, acción mediante, establecer cierta suerte de “autoafirmación”. Me determino en tanto soy un para-sí, o dicho de otro modo, en tanto deseo la eliminación de la otredad y su incorporación a mi unidad (síntesis, asimilación). Éste es el motivo por el que el deseo es “negativo”, porque mueve a una acción de cancelación, destrucción de lo otro (antítesis), una voluntad de negación de que haya algo diferente a mí. El proceso de tendencia a lo absoluto se establece en la resolución definitiva de toda tensión dialéctica y cancelación de la “otredad”. He aquí el movimiento de autodeterminación del espíritu en su tendencia a lo absoluto.

El deseo, pues, activa el movimiento de la captación de la conciencia - auto reconocimiento - y posibilita, resultando germen de la acción de negación, la autodeterminación de la misma. Al hilo de la sección anterior, resolvemos que el “sujeto” por esa “intensión” infinita a la que Bataille somete a la dialéctica sin encontrar síntesis, desaparece, quedando, meramente, los restos desgajados del individuo que representa la discontinuidad. En tanto se aspira a la continuidad, el individuo separa de su naturaleza profana todo anhelo de ser continuo (inmanente, meramente bestial), generando así una fuerza contenida que denominamos deseo de Dios. El francés, a esa expresión negativa desiderativa, la bautiza como erotismo sagrado: “deseo de sustituir el aislamiento del ser, es decir, su discontinuidad por un sentimiento de continuidad profunda”<sup>18</sup>.

Puesto que esa continuidad sólo se da en la muerte misma, el deseo de Dios queda aplacado por otra suerte de aspecto religioso: el del puro erotismo. Esta noción considera dos aspectos:

1. El deseo albergado -posee forma negativa- de ser continuo.
2. La fuerza vivificante contenida en esa acumulación -forma positiva- que aspira a ser liberada y postergar la vida misma<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Empleando los términos de Ortega y Gasset. Véase Ortega y Gasset. J: El estilo de una vida. Revista Occidente 132, Mayo 1992.

<sup>17</sup> Una forma exenta de contenido: concepto regulativo o cuasi-concepto

<sup>18</sup> Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 29.

<sup>19</sup> He aquí las huellas indelebles que la lectura de Schopenhauer dejó en Bataille.

Define, entonces, el erotismo como “la aprobación de la vida hasta en la muerte”<sup>20</sup>. Resultando, esa vida religiosa, la que se desencadena como producto de la eclosión de la fuerza habida en la forma negativa del deseo: el deseo es potencia, pero promueve a la acción y, así, afirma la vida misma: “Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la situación que nos clava en la individualidad del azar, en la individualidad caduca que somos. Al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración de este caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser”<sup>21</sup>.

Conviven, pues, las dos formas de erotismo, la sagrada y la pura, manteniendo viva la paradoja de querer seguir vivos -discontinuidad- anhelando a Dios -continuidad-, forma absoluta del ser (muerte). La liberación, en forma de gasto improductivo, de ese deseo (sexual no reproductivo, lujurioso, opulento, prevaricador, etc.) se convierte en una suerte de episodio mortal fugaz en el transcurso de nuestras vidas. Constituyendo, esto, el aspecto auténtico de la experiencia religiosa y del individuo soberano.

### **3- Conclusión del diálogo inconcluso: la muerte y el espejismo de la fiesta**

Como epílogo a nuestra reflexión, queremos realizar un sucinto esbozo sobre la idea de la muerte, la fascinación que ejerce en Bataille y el descontento hacia la clásica concepto de la fiesta como suspensión de categorías y entrada, por tanto, en el dominio de la continuidad.

Respecto a esto último, el francés afirma en la *Teoría de la religión*: “La fiesta no es un retorno verdadero a la inmanencia, sino una conciliación amistosa y llena de angustia entre necesidades incompatibles”<sup>22</sup>.

Ahora estamos en disposición de entender qué significa esta angustia inferida de la imposibilidad de conciliación de necesidades. Enumerando las mismas:

1. Aspiración a Dios (continuidad definitiva, muerte)
2. Afirmación de la vida (discontinuidad)

Este binomio antinómico mantiene de manera irresoluble la necesidad de liberar el deseo de continuidad en forma de afirmación de lo discontinuo (aproximándonos a la idea de muerte sin caer nunca en ella: “al borde de la explosión”). La fiesta, por tanto, es angustiosa en tanto que las necesidades contenidas por el individuo profano o no soberano de sí quedan emancipadas temporalmente al producirse, justamente, el fenecimiento del represor (amo o soberano), la acefalía y declararse un periplo anómico<sup>23</sup>. Esa fugacidad, ese abrazo a la muerte, a la continuidad, al establecimiento individual de la auténtica soberanía provoca un acceso agónico: admitir que la autonomía no será duradera y que el pleno libertinaje se esfumará con la deposición de esa soberanía personal al erigirse un nuevo monarca. Es, en conclusión, una ilusión efímera, un pequeño esbozo del auténtico motivo religioso.

La fiesta deviene, simplemente, la zahúrda de ese simulacro donde casi abrazamos la idea de continuidad: la mera conciencia de saberse en el limo provoca el abatimiento, descorazonamiento inmediato respecto de la necesidad de soberanía. Lo festivo es un

<sup>20</sup> Ibid., p.8.

<sup>21</sup> Ibid., p. 28.

<sup>22</sup> Bataille, G., *Teoría de la Religión*, op. cit., p. 59.

<sup>23</sup> Ese intervalo de suspensión de la ley dura, en ciertas comunidades indígenas de Oceanía, hasta la degradación del cadáver del soberano.



episodio en que las categorías, pasajeramente, se suspenden por mor de incorporar su significado de nuevo: es la elegíaca reverencia a la forma de producción más simplista (el gasto queda recuperado por el propio sistema como fuente de saneamiento, de liberación del individuo hasta la imposición del nuevo régimen).

La fiesta sólo cobra sentido en la disrupción de la discontinuidad cuando se extiende indefinidamente, asemejándose, pues, a la muerte. Encontramos, en una lírica sumeria antiquísima, las mismas intuiciones respecto a la vida:

Gilgamesh, ¿por qué vagas de un lado a otro?  
 No Alcanzarás la Vida que persigues.  
 Cuando los dioses crearon la humanidad,  
 decidieron que su destino fuese morir  
 y reservaron la Vida para sí mismos.  
 En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,  
 diviértete día y noche,  
 cada día y cada noche sean de fiesta,  
 el día y la noche gózalos.  
 Ponte vestidos bordados,  
 lava tu cabeza y báñate.  
 Cuando el niño te tome de la mano, atiéndelo y recogíjate  
 y deléitate cuando tu mujer te abrace,  
 porque ése es el destino de la humanidad<sup>24</sup>.

El problema de Gilgamesh radica en canalizar toda la fuerza creativa hacia la recuperación u optimización. El consejo del mensajero celestial consiste en que desista: no está muerto (fruto de la discontinuidad) y jamás será un dios (inmortal). Así pues, debe contentarse con la vida soberana caracterizada por el gasto (en la forma de la conminación: “llena el vientre sin fundamento, goza la fiesta sin fin, viste con opulencia”). La VIDA está reservada sólo a los dioses, a quienes no conocen la muerte y, por tanto, son parte immanente de lo natural -es decir, no hay ruptura en ellos-.

De esta reflexión, podemos argüir que el carácter absoluto de la muerte representa un límite para el hombre. En primer lugar, porque supone el acabamiento de la discontinuidad y, de alguna manera, dejar de “ser”. En segundo, la muerte se jacta de comparecer, macabramente, ante la vida demostrando su vanidad, la futilidad con que porfiamos por esquivarla: es la disolución de la barrera que separa lo muerto de lo vivo lo que permite entender cómo el ámbito de lo sagrado y profano casan en síntesis plena cuando el diálogo “mortal” ya no es posible. En otras palabras, sólo se realiza el espíritu absoluto en la consumición de sí mismo, quebrando, por esta vía, la propia línea dialéctica defendida por Hegel (y con ello, la posición privilegiada en la que éste sitúa al sujeto). Para reforzar esta tesis sobre la ausencia de esperanza metafísica, señalamos el acervo musical disidente en la España de la transición, con la célebre composición popular *Rascayú* de M.Bonet. En la canción, la misma muerte es ajena a la vida, constituyendo un mundo aparte, una dimensión monológica donde el “cadáver” rinde cuentas, únicamente, a los otros féretros: la cancelación del más allá, del qué divino, de la realización teleológica y la lógica compensación a los sufrimientos terrenales -derivados de la acumulación y represión- se evidencia en la afirmación: “Tú serás un cadáver nada más”<sup>25</sup>. En cierto modo, esta suerte

<sup>24</sup> Anónimo., *La búsqueda de la inmortalidad de Gilgamesh* en Peinado, F. L., editor, *Leyendas del Próximo Oriente antiguo*. Barcelona, *Círculo de Lectores*, 1999.

<sup>25</sup> Bonet, M.: *Rascayú* (cancionero popular).

de orfandad -a pesar de la naturaleza religiosa con que se despliega- no deja de resultar una variante de la muerte de Dios propuesta por Nietzsche. El individuo soberano es capaz de labrar su propio destino y hacer comparecer lo “continuo” en el régimen de la pura discontinuidad profana o productiva:

Tal como sugiere Bataille<sup>26</sup>, la muerte no es el principio de nada, simplemente la expiración de esa paradoja que es el individuo exento de “yoidad”, de sujeción, sometido a la intensión entre lo religioso y lo profano, la inmanencia y el deseo de trascendencia, la separación de la “vida eterna” y el deseo de la misma. El gasto improductivo, en los intersticios del entramado capital, se revela como la edénica profusión de animalidad donde el anhelo de perdurar restaba ausente. Cabría, a título conclusivo, hacerse nuevamente la pregunta que inicia la pregunta metafísica de Heidegger: ¿por qué es más bien el ser y no la nada? Esto, claro está, abriría las puertas de una larga discusión cuyo objeto y razón escapan a este redactado.

<sup>26</sup> Y en muchos aspectos, próximo a las intuiciones de Artaud sobre la peste, el cuerpo enfermo de la sociedad y el valor real del impoder.

# Religión en el joven Hegel

Religion in the Young Hegel

Rafael ARAGÜÉS ALIAGA

Universidad de Heidelberg

*rafael.aragues@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.004>

Recibido: 29/11/2013  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente trabajo es un intento de profundizar en la motivación y el significado que tiene el problema de la religión en el joven Hegel. El artículo está centrado en los escritos de Berna (1793-1796) y sobre todo en los Fragmenten über Volksreligion und Christentum (1793-1794) y en Die Positivität der christlichen Religion (1794-1796). Cuál es la motivación fundamental que lleva a Hegel a reflexionar sobre religión, qué cariz tienen estas reflexiones y cuáles son sus ideas fundamentales son los puntos a aclarar en estas páginas.

*Palabras clave: religión popular, positividad, el joven Hegel, Kant y Rousseau.*

**Abstract:** The purpose of this paper is to research the concept of religion by the young Hegel. The article is based on the writings of Hegel's Berne period (1793-1796), specially on the Fragmenten über Volksreligion und Christentum (1793-1794) and on Die Positivität der christlichen Religion (1794-1796). On these pages we will ask ourselves about the reasons which make the young Hegel think about religion and the significance of religion in its early thought.

*Keywords: folk religion, positivity, the young Hegel, Kant and Rousseau.*

La reflexión sobre la religión, sobre su sentido, relevancia y función dentro de una sociedad humana pensada a partir de principios racionales, es uno de los temas fundamentales del pensamiento de Hegel. Se trata, además, de un tema presente en todas las épocas de este autor, tanto en Berna, como en Frankfurt, Jena, Nürenberg y, finalmente, en Berlín. Y es, como se sabe, el tema central de los primeros escritos de Berna y del pensamiento del “joven” Hegel, escritos caracterizados en su día erróneamente como “teológicos”. El objetivo de este artículo es presentar una interpretación de los motivos y las cuestiones fundamentales que mueven a Hegel en estos primeros escritos, una interpretación que se aleja de planteamientos teológicos y que ve el sentido de la religión para el joven Hegel en íntima conexión con la Revolución Francesa y el republicanismo.

Quizás el problema fundamental desde el que enfocar y entender las reflexiones del joven Hegel sobre religión sea la siguiente pregunta: ¿cómo entender y crear una religión que no sea instrumento de dominación, que no sea una instancia de legitimación para la opresión de unos seres humanos sobre otros, sino un elemento cohesionador de la sociedad en pos de la democracia y la libertad? Esta pregunta tiene en la actualidad al igual que entonces mucha relevancia, tanto para responderla escépticamente como para aceptar el reto que plantea. Es característico del pensamiento de Hegel el intento de pensar la religión en su esencia como espíritu y, con ello, el intento de explicitar una conexión que se pretende fundamental entre religión, por un lado, y libertad y razón, por otro. Con su filosofía, Hegel pretende mostrarnos que se puede y se debe pensar una religión que sea garante y expresión de la razón y la libertad, a pesar del papel fáctico que la instituciones religiosas han jugado dentro las estructuras de poder a lo largo de la historia.

En estas páginas vamos a intentar desarrollar todas las implicaciones de esta cuestión en las primeras reflexiones sobre la religión que hace Hegel en Berna. Se trata de un Hegel recién salido del seminario de Tubinga donde estudió teología, muy influenciado por las lecturas de Kant y Rousseau, que plantea la religión desde un punto de vista muy alejado del de sus profesores teólogos. La idea kantiana de una Iglesia y el concepto de religión civil de Rousseau son los dos ejes en los que se encuadra su primer proyecto – eminentemente práctico – de una religión popular. Veremos, igualmente, cómo y por qué abandona Hegel este proyecto y se vuelca en el análisis del fenómeno de la positividad de la religión cristiana, y en qué sentido estos análisis son una continuación de sus preocupaciones sobre religión y republicanismo.

## 1. El proyecto de una religión popular

“Que el fin y la esencia de toda verdadera religión y también de la nuestra es la moralidad de los hombres”<sup>1</sup>

De esta manera caracteriza el joven Hegel en *Die Positivität der christlichen Religion* el sentido y fin de toda religión, el patrón filosófico, en el cual toda religión ha de medirse: si, en definitiva, contribuye a acrecentar la moralidad de los seres humanos. El fin último de toda religión verdadera no es para el joven Hegel otro que la construcción de una sociedad moral y virtuosa en la que los seres humanos vivan en común con el amor como elemento unificador fundamental. Tal es, sin embargo, en ningún caso un pensamiento original del

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo I, p. 105. Traducción mía, original alemán: “Daß der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion Moralität der Menschen sei”.

joven Hegel, sino más bien el sentido último que igualmente dio ya Kant a la religión en sus reflexiones, una caracterización puramente kantiana. En efecto, Kant había afirmado claramente que la victoria del bien sobre el mal en el mundo solamente es posible bajo la condición de un proyecto social, la construcción de una sociedad moral, en la que los seres humanos se relacionen entre sí no en términos legal-jurídicos, sino en tanto que seres morales:

“El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas”<sup>2</sup>.

El problema del mal, por tanto, requiere en términos kantianos una respuesta comunitaria y no puede reducirse a un asunto personal. Y la respuesta a tal problema es para Kant la religión en sentido racional: el proyecto de configuración de una sociedad moral.<sup>3</sup> Esta concepción de la religión está presente sin lugar a dudas en los primeros escritos hegelianos sobre religión popular. Más aun: se puede caracterizar el pensamiento de Hegel en Berna como la aplicación concreta de la filosofía práctica de Kant. Para Hegel, el concepto kantiano de religión constituye el punto de encuentro entre naturaleza y libertad, la clave para la realización de la ley moral en el mundo sensible. Y su primer pensamiento consiste, por ello, en la puesta en práctica de ese proyecto religioso de traer moralidad a los hombres.

Sin embargo, Hegel redefine desde el principio las ideas kantianas. Pues para él, el concepto filosófico de religión esbozado por Kant ha de verse realizado bajo la forma de una religión popular. El tema de la religión popular era un tema candente a finales del siglo XVIII entre los seguidores de la Revolución Francesa. Tal programa estaba entonces de plena actualidad debido a los intentos de Robespierre de encontrar nuevas formas de culto religioso y patriótico. La idea procede del final del *Contrato social* de Rousseau bajo el nombre de “religión civil”.<sup>4</sup> Se trataba, en definitiva, para Rousseau y para los revolucionarios franceses, de conseguir que la religión dejase de ser una instancia ideológica en pos de la opresión del pueblo y se convirtiese en la valedora de los principios republicanos: una religión de la libertad, la igualdad y la fraternidad, donde Dios no aparezca como Señor, sino como garante de la libertad de los ciudadanos. El hecho de que los primeros escritos de Hegel se ocupen de la religión no responde, por tanto, a una posición reaccionaria en contra de las nuevas tendencias revolucionarias de la época, sino al convencimiento de que también en una república libre, y no en menor medida en pos de ella, la religión puede y debe tener cabida como una de las ocupaciones más importantes de nuestras vidas.<sup>5</sup> La concepción de una religión libre del despotismo estaba, sin embargo, todavía por formular, y ésa es la tarea que Hegel se pone a sí mismo, con la esperanza de que las tendencias revolucionarias triunfen también en su tierra, Württemberg.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2006, p. 94.

<sup>3</sup> En este sentido no podemos estar de acuerdo con G. Lúkacs cuando éste sitúa la diferencia entre Kant y Hegel a este respecto en el hecho de que Hegel, supuestamente a diferencia de Kant, sitúa a la praxis de la sociedad desde el principio en el centro de su pensamiento. Muy al contrario, el mismo Kant había ya colocado a la colectividad en el centro de la cuestión. Cfr. Lúkacs, G., “Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie”, en: Lúkacs, G., *Werke*, Zürich y Berlin, Luchterhand, 1967, tomo VIII, p. 40.

<sup>4</sup> Rousseau, J. J., *El contrato social*, libro IV, cap. VIII.

<sup>5</sup> “Eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens”. Hegel, G.W.F., *Werke I*, op. cit., p. 9.

<sup>6</sup> Cfr. a este respecto también el artículo de Hans Friedrich Fulda, “Rousseausche Probleme in Hegels

El joven Hegel ve el concepto kantiano de religión y el programa de religión popular de Rousseau intrínsecamente conectados. La religión de la razón ha de ser igualmente religión del pueblo, y para ello, para que sea real, Hegel se ve obligado a discutir ciertos puntos de la idea kantiana de una Iglesia. Pues si la religión, en su proyecto moral, ha de tener efecto, entonces es necesario rebajar su concepto puro al plano de la fantasía, de la sensibilidad, en definitiva, al plano del pueblo. Precisamente porque Hegel se plantea en todas sus consecuencias la tarea de pensar una religión racional que sea real y conecte con la gente, es por lo que tiene las mayores discrepancias con las características de una religión racional dadas por Kant. Tanto, que de los cuatro principios de una Iglesia en sentido kantiano<sup>7</sup> sólo uno queda en pie. Recordemos esos cuatro principios fundamentales de una religión racional según Kant: universalidad, pureza, libertad-democracia e inmutabilidad. Por universalidad entiende Kant en este contexto la aspiración de una Iglesia racional de dotar a sus doctrinas de una validez universal y de unificar a toda la Humanidad bajo ella, pues tal Iglesia funda sus enseñanzas y prácticas meramente en la razón humana. Esta idea está como mínimo puesta en cuestión por Hegel en Berna, sobre todo en *die Positivität der christlichen Religion*, donde las tendencias universalistas y expansionistas de la Iglesia cristiana son juzgadas siempre de forma negativa. El objetivo kantiano de fundar una única religión universal no es compartido por el joven Hegel. Para él es aceptable e incluso deseable una pluralidad de religiones, siempre que estas se concentren en lo esencial: virtud, amor y pureza de corazón. Porque cómo ha de conseguirse esto, es un problema que no puede ser resuelto en abstracto, sino que requiere una consideración concreta del espíritu de cada pueblo y cada época. Esta convicción de Hegel está en conexión, bajo nuestro punto de vista, con el hecho de que en el programa de una religión popular tanto pureza como inmutabilidad se vean igualmente relativizadas. Ambos aspectos significan para Kant que, por un lado, la religión racional sólo debe admitir sentimientos y emociones moralmente puros, y por otro lado, que sólo puede contener principios que se deriven a priori de la moralidad. Esto significa que, para Kant, quedan excluidos de una religión racional toda superstición, todo símbolo arbitrario y toda fantasía. Para Hegel, al contrario, precisamente la mezcla adecuada entre una doctrina racional y la fantasía y sensibilidad juega un papel fundamental en la religión popular. Tanto las doctrinas religiosas basadas en la razón pura como los usos y rituales deben adecuarse al espíritu de cada pueblo y emanar de él. El joven Hegel anhela una religión que brote de la realidad de los hombres y mujeres, de su sufrimiento, sus preocupaciones, sus sentimientos y su vida, y que con libertad y autonomía construya un estado moral (*moralischer Zustand*) entre ellos. En el fondo de estos pensamientos se encuentra, sin duda, una cada vez más creciente crítica al dualismo kantiano en el ser humano.

Así, el proyecto del joven Hegel puede resumirse en una fórmula: reordenar el presente moralmente. En este punto, su posición se diferencia de las ideas ilustradas y de Kant, en la medida en que para Hegel no se trata de contraponer tendencias opuestas a la realidad cotidiana del pueblo, sino de apoyarse en las costumbres, fiestas y prácticas de la gente común y redirigirlas en sentido moral sin tener que eliminarlas o censurarlas por completo. Por ello, Hegel resume lo principal de una religión popular de la siguiente manera: combinar en una comunidad humana viva los principios de la razón pura práctica con la especificidad del corazón y la fantasía del pueblo, una comunidad, en la que realmente toda la

Entwicklung", en Fulda, H. F. y Horstmann, R-P. (ed.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 47.

<sup>7</sup> Cfr. Kant, I., *La religión*, op. cit., p. 102.

actividad de la vida pública encuentre su seno. Intenciones dogmáticas o paternalistas no tienen cabida en tal proyecto, pues buscan más la vanidad y la soberbia que la mejora real del corazón de los hombres.

Sigamos profundizando en el concepto de religión que maneja el joven Hegel. En sus *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* encontramos una distinción capital para entender la problemática que él intenta plantear, a saber, la distinción entre religión en sentido subjetivo y en sentido objetivo. Esta distinción no es original de Hegel, sino que proviene de la teología de la época.<sup>8</sup> Para los teólogos de entonces, la religión objetiva trataba de la doctrina y los dogmas de fe del cristianismo. La religión subjetiva, en cambio, se ocupaba de sentimientos, de educar moralmente, de hacer que la religión tenga en general efecto sobre la vida de los creyentes. Ya según esta teología de la época el principal objetivo de la religión subjetiva consistía en encauzar las tendencias e instintos más naturales de los seres humanos y enfocarlos hacia la moralidad y el bien. La clave a éste respecto para entender al joven Hegel es que para éste el verdadero concepto de religión se identifica exclusivamente con lo que los teólogos de la época denominaban religión subjetiva, mientras que para él la llamada religión objetiva no supone más que fórmulas muertas y vacías de todo espíritu y toda moralidad que han de memorizarse, pero que no tienen en el fondo nada que ver con la religión en sentido propio. El siguiente texto es meridianamente claro al respecto:

“Pues la religión es una cuestión del corazón, el cual a menudo actúa de manera inconsecuente con los dogmas que su entendimiento o su memoria adopta; los hombres más dignos de respeto no son seguro siempre aquellos que más han especulado sobre religión, aquellos que convierten su religión muy a menudo en teología, esto es, que cambian habitualmente la plenitud y cordialidad de la fe por fríos conocimientos y sentencias.

Al contrario, la religión gana muy poco con el entendimiento, sus operaciones y sus dudas pueden, al contrario, enfriar más el corazón que calentarlo.”<sup>9</sup>

Desde el punto de vista del joven Hegel, la religión objetiva es, como vemos, una masa de dogmas, de argumentos vacíos, de discursos e investigaciones sobre temas baladíes, un edificio teórico que la imaginación y la palabrería elevan al estatus de un palacio de la ciencia, pero que no aporta a las personas ni un átomo de religiosidad. Tales elucubraciones no tienen, en efecto, ninguna consecuencia en lo que a la moralidad o inmoralidad de los seres humanos se refiere, porque se basan en memoria y entendimiento, y sobre todo del entendimiento no cabe esperar nada respecto a la mejora real del alma humana. Si el entendimiento no puede ayudar a los hombres en la tarea de educar en valores, en sentimientos honestos y en autonomía y pureza de espíritu, tampoco lo hará un subproducto de él, la religión en sentido objetivo.

<sup>8</sup> Cfr. Schmidt, T. M.: „Religion und Sittlichkeit in Hegels Frühschriften“, en Bondeli, M. (ed), *Hegels Denkweltwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Munich, Fink, 1999, pp. 225-249.

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F., *Werke I*, op. cit., p. 19. Traducción mía, original alemán: “denn Religion ist Sache des Herzens, welches oft inkonsequent handelt gegen die Dogmen, die sein Verstand oder Gdächtnis annimmt; die verehrungswürdigsten Menschen sind gewiß nicht immer diejenigen, die am meisten über Religion spekuliert haben, die ihre Religion sehr oft in Theologie verwandeln, d. h. oft Fülle, Herzlichkeit des Glaubens gegen kalte Erkenntnisse und Wortparaden vertauschen. Religion gewinnt durch den Verstand aber sehr wenig, seine Operationen, seine Zweifel können mi Gegenteil das Herz mehr erkalten als wärmen.”

“Pero tal y como la facultad de este entendimiento no tiene un gran momento cuando se trata de conseguir la mejora de los hombres, de conseguir una educación en disposiciones morales mayores y más fuertes, en sentimientos nobles, en una autonomía decidida, tampoco tiene el producto del entendimiento, la religión objetiva, gran importancia en tal empresa”.<sup>10</sup>

Como vemos, la religión objetiva es para el joven Hegel una deriva ilusoria que no aporta nada al verdadero objeto de la religión. Sin embargo, lo que al principio de los fragmentos aparece como elucubraciones vacías que, si bien desvían a la religión de su verdadero fin, parecen a primera vista inofensivas, va paulatinamente tomando un cariz más negativo. Así, Hegel va subrayando cada vez más en sus textos el carácter perverso y despótico de esta religión objetiva, y la idea de la objetividad en la religión se va desarrollando poco a poco hasta acabar en la idea de la *positividad* de la religión, un concepto central en la etapa de Berna. La primacía de la religión objetiva entronca para Hegel con la creencia en la tradición y con una praxis artificialmente reglada que se centra en la repetición de rituales y dogmas en vez de en el punto central de la religión: la construcción de una comunidad fraternal unida por el amor y la moralidad como principios fundamentales. Toda esa estructura, en sus tres perfiles, el discursivo-doctrinario, el perfil práctico de ritos y ceremonias vacías y el lado político-social, con el poder institucional de la Iglesia, va a ser entendida por el joven Hegel paulatinamente bajo un nuevo concepto, el de positividad, para designar el factor común y fundamental a todo ello: la separación de la religión del corazón de los hombres y de la vida del pueblo y su posición como elemento externo a ellos, elemento que más que surgir de ellos, se les opone y les oprime.

## 2. Religión y república

En el tratamiento que hace el joven Hegel de la religión destacan principalmente dos problemas fundamentales que se plantean desde el principio. Solamente el carácter de ambas cuestiones pone de manifiesto hasta qué punto Hegel se toma en serio el proyecto de una religión racional. El primer problema, que podemos rastrear en los *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* (1793 – 1794), consiste en definir lo más claramente posible la forma concreta que la Iglesia ha de tomar desde un punto de vista racional. Como hemos visto, Hegel va más allá de las consideraciones generales de Kant sobre la idea de una Iglesia y concentra su interés en formular un programa exhaustivo dirigido ya no solamente a intelectuales y filósofos, sino al público en general. En este sentido discute sobre todo cuestiones puramente prácticas y muy concretas de una – futura – religión racional: qué tipo de ceremonias han de oficiarse, qué preceptos han de seguirse, qué pasiones y sentimientos han de fomentarse y alabarse, y cuáles han de ser censurados, o, por ejemplo, hasta qué punto es la superstición tolerable o inevitable.

Pero en sus consideraciones prácticas se plantea en el pensamiento del joven Hegel inevitablemente también una segunda cuestión, a saber, hasta qué punto se adecua el cristianismo, la religión existente, a la idea de una Iglesia en sentido racional. Si bien Hegel, por tanto, piensa dentro del marco de la filosofía de la religión de Kant, él es mucho más radical que éste, en la medida en que toma la idea de una religión racional como

<sup>10</sup> Ibid., p. 27. Traducción mía, original alemán: “Aber wie die Kraft [dieses Verstandes] kein großes Moment hat, wenn Besserung der Menschen, Auferziehung zu großen starken Gesinnungen, zu edlen Gefühlen, zu einer entschlossenen Selbständigkeit hervorgebracht werden soll, so hat auch das Produkt, die objektive Religion, kein großes Gewicht dabei.”



critero evaluador y examina a la religión cristiana y a la Iglesia de la época. Su pensamiento, no obstante, no llega a ser nunca anticristiano. Lo que a Hegel le interesa más bien es dilucidar, en qué medida la religión cristiana constituye una realización de la idea de una religión racional, y a causa de qué factores la Iglesia de Jesús no se corresponde del todo con el ideal a alcanzar. La idea de fondo es, sin duda, que sólo la comprensión de las carencias de la religión de su tiempo permitirá una reforma de ésta a mejor.

La primera de éstas dos cuestiones es tratada en los *Fragmenten über Volksreligion und Christentum*, la segunda, sobre todo, en *Die Positivität der christlichen Religion*. Si bien es cierto que, como ya hemos mencionado, Hegel se mueve continuamente dentro del marco de la filosofía kantiana, no es menos cierto que discute internamente con ella en algunas cuestiones. La causa de ello es, sobre todo, que la concreción hegeliana de la filosofía práctica de Kant trae consigo como consecuencia, debido a su radicalidad, que los pensamientos de Kant se vean en el proceso parcialmente modificados.

En el primer punto hemos visto ya las importantes modificaciones que Hegel lleva a cabo respecto a la concepción kantiana dentro de su programa de una religión popular. La influencia de Rousseau y de la Revolución Francesa son aquí determinantes. Pero queda otra diferencia fundamental por tratar, una diferencia que está en conexión precisamente con la radicalidad del planteamiento hegeliano. Se trata de la conexión que Hegel establece, al igual que Schiller y, después de éste, Hölderlin, entre la filosofía de la religión de Kant y la religión popular en la antigua Grecia. Hegel iguala la idea de una religión racional expuesta en el *Religionsschrift* de Kant con la imagen histórica y fuertemente idealizada de la religión en la antigua Grecia, de manera que compara la realidad de su tiempo, por un lado, con la idea de una sociedad moral que se rija según principios éticos, y por otro, con la antigua Grecia, que figura como un modelo a alcanzar, como el pasado originario y perdido. Desde nuestro punto de vista este hecho tiene mucho que ver con la intención y concepción de Hegel en estos escritos. A Hegel no le basta la doctrina kantiana de los postulados, pues aspira a vivir un verdadero triunfo de la moralidad en su realidad más actual y cercana, y por ello busca en la historia una época en la cual la anhelada comunidad de la virtud fuera real. Por este motivo se refiere tantas veces a la antigua Grecia, igual que a la vida de Jesús y su comunidad de discípulos. Hegel se interesa por las causas del hundimiento de estas comunidades ideales y mantiene siempre de fondo la pregunta acerca de cómo se puede recuperar nuevamente este ideal. Lúkacs ya planteó con mucha razón que la oposición entre moralidad y realidad, o entre el mundo inteligible de la libertad y el mundo sensible, posee en el joven Hegel, a diferencia de en Kant, un carácter histórico. Efectivamente, esta oposición es para Hegel la característica principal de su tiempo, un tiempo que tiene su ejemplo contrapuesto en la verdadera unificación de moralidad y realidad en el momento histórico de la antigua Grecia. Tal historización del dualismo kantiano explica, en efecto, la esperanza de Hegel de una nueva superación real del mismo.<sup>11</sup>

A partir de 1794 el programa de una religión popular no tiene continuidad en Hegel, lo cual coincide históricamente con la caída de Robespierre. Las esperanzas de que la Revolución se extendiera a Württemberg se desvanecen y el proyecto de la *religion civile* pierde con la caída de los jacobinos su actualidad. Además, las noticias que llegan desde Francia sobre el terror que rodea al proceso revolucionario traen consigo una decepción en muchos intelectuales sobre la Revolución Francesa, también en Hegel. Todo esto explica el abandono de la tarea de formular un programa para una religión popular. A partir de

<sup>11</sup> Cfr. Lúkacs, G., *Der junge Hegel*, op. cit., p. 57.

entonces, Hegel se va a concentrar en investigar las causas del surgimiento del despotismo y de lo que él llama “positividad” en la religión cristiana. Sus preocupaciones, sin embargo, siguen siendo muy prácticas y siguen estando alejadas de temas especulativos. *Die Positivität der christlichen Religion* no supone en este sentido ningún cambio en el pensamiento de Hegel, que sigue estando fuertemente conectado con la realidad social de su tiempo. El resultado principal de la crítica hegeliana a la positividad de la religión cristiana consistirá en que la corrupción de la religión y su deriva hacia la positividad ha de entenderse como una ruptura entre la subjetividad viva del pueblo y las formas doctrinales y materiales de la Iglesia. Es, para el joven Hegel, ésta ruptura entre la realidad viva del pueblo y la Iglesia, la causa fundamental de la positividad que caracteriza a la religión cristiana.

La investigación sobre los orígenes de la positividad de la religión y el consecuente despotismo en la Iglesia se enmarca dentro de una constatación para Hegel: la conexión manifiesta entre la Iglesia de su época y el absolutismo, como queda claro a raíz de una carta dirigida a Schelling el 16 de abril de 1795.<sup>12</sup> Ambas instituciones, escribe Hegel a Schelling, comparten intereses y se apoyan mutuamente. No sería una exageración afirmar que el joven Hegel caracteriza en esta carta a la Iglesia oficial como una institución ideológica. La religión oficial y sus instituciones tienen como objeto principal de sus enseñanzas la justificación del despotismo. Se trata, con ello, de un discurso legitimador del *status quo*: en la medida en que el discurso religioso insiste continuamente en cómo deberían ser los seres humanos y cuán pecaminosos en realidad son, remarca constantemente esta diferencia, proyecta cualquier esperanza de un mundo mejor fuera del terreno de lo posible y elimina con ello toda iniciativa de cambio político. La Iglesia persigue, por tanto, no la educación moral de las personas, sino el bloqueo de toda crítica al presente y de toda aspiración de mejora social. El punto central para ello es la postulación de un deber-ser irrealizable, el cual, precisamente porque se define en contraposición con la baja naturaleza humana, elimina toda esperanza realista de progreso en la sociedad. La Iglesia fomenta así la idea de que ante el mundo y las estructuras sociales de poder no cabe más que resignarse, pues por parte de los seres humanos no cabe esperar ninguna mejora.

Esta carta, entre otros fragmentos, nos muestra hasta qué punto la posición de Hegel está lejos de una consideración abstracta e ingenua de la religión. Cuando Hegel escribe su crítica a la religión cristiana, está ahí contenida no sólo la idea de otra religión sino, dada la alianza entre religión positiva y despotismo de la que Hegel es consciente, también la idea de otra sociedad. La concepción kantiana de una religión racional ya ponía como condición la existencia de una república de ciudadanos libres, que debía servir de base para una Iglesia en sentido racional. Esta idea es sin duda retomada y ampliada por el joven Hegel. En el fondo de sus reflexiones está el convencimiento de que verdadera religión y república están esencialmente conectadas, de manera que ni religión sin república, ni república sin religión son deseables. El proyecto religioso, de esta manera, no puede entenderse sin un respectivo proyecto político:

“Espíritu del pueblo, historia, religión, nivel de libertad política del mismo están entrelazados en un nudo, y no pueden ser tratados por separado ni en cuanto a su naturaleza ni en cuanto a su influencia entre sí [...]. Formar la moralidad de un hombre concreto es tarea de la religión privada, de los padres, del propio esfuerzo y de las circunstancias; formar el espíritu de un pueblo es en parte tarea de la religión popular, en parte de las condiciones políticas.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, tomo I, Hamburgo, Felix Meiner, 1969, p. 24.

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F., *Werke I*, op. cit., p. 42. Traducción mía, original alemán: „Geist des Volks, Geschichte,

Verdadera religión no puede surgir para Hegel de otro sitio que de la libertad del pueblo, por lo que el programa religioso en sentido racional, a saber, traer moralidad a los hombres, sólo puede llevarse a cabo dentro el marco de un proyecto republicano. A la crítica a la religión y su positividad ha de acompañar por tanto la crítica a la relación existente entre la Iglesia positivo-despótica y el Estado absolutista del Antiguo Régimen. Esta crítica política se encuentra sobre todo al final así como en los añadidos (*Zusätze*) del *Positivitätsschrift*. De igual manera que en la antigua polis libertad política y religión iban de la mano, también existe para Hegel una conexión entre despotismo político y religioso.

La vida del antiguo ciudadano griego o romano era para Hegel una vida pública, una vida que unificaba política y religión. Los ciudadanos libres sólo obedecían las leyes que ellos se daban a sí mismos; su religión era igualmente una religión de la virtud: ni aprendían ni imponían reglas a nadie, sino que practicaban sus máximas morales mediante sus acciones. Su república era su bien máspreciado, expresión de su libertad y del espíritu de su pueblo, y por ella estaban dispuestos a darlo todo, tanto sus posesiones como, si fuera necesario, su vida. En efecto, la disposición a dar su vida por el bien común es para Hegel una de las diferencias más fundamentales entre el ideal de las antiguas Grecia y Roma y la sociedad de su presente.

Con el surgimiento de la positividad tanto religiosa como política<sup>14</sup> desaparecen estos ideales. El hombre abandona la imagen del Estado como producto de su propia acción y su libertad; ya no se reconoce más a sí mismo en él. El Estado se convierte en una estructura ajena para él, en la que su voluntad no juega ningún papel. Su religión, el cristianismo positivo, ya no busca formar y fomentar una comunidad en el amor, sino que se vuelca cada vez más en el individuo: su doctrina consiste en aislar al ser humano y mostrarle su imperfección, su pecado y su distancia respecto al ideal santo. El único efecto buscado en el individuo por parte de la religión positiva es la culpa, que hace que éste se concentre cada vez más en sí mismo. A la positividad de la religión le corresponde, según el joven Hegel, un fenómeno paralelo en la vida política. Pues despotismo religioso y despotismo político tienen su raíz en la misma pérdida de libertad por parte del pueblo. La esclavitud del hombre tiene, por tanto, dos caras: por un lado, la positividad de la religión, por otro lado, el poder estatal ajeno, un poder en el que el pueblo ni se siente representado ni puede reconocerse. Y de igual manera, su liberación política, democrática, está irrenunciablemente unida con la recuperación y el cultivo de los ideales y virtudes éticas y políticas, una tarea que, para el joven Hegel, es esencialmente religiosa.

Religion, Grad der politischen Freiheit desselben lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten, sie sind in ein Band zusammenverflochten [...] Die Moralität einzelner Menschen zu bilden, ist Sache einer Privatreligion, der Eltern, eigener Anstrengung und der Umstände; den Geist des Volks zu bilden, ist zum Teil auch Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse.“

<sup>14</sup> Hegel no utiliza nunca la expresión “positividad política”. Sin embargo, dada la analogía entre el fenómeno de positividad religiosa, donde una institución religiosa se erige autoritariamente frente a la subjetividad del pueblo, sin que éste pueda reconocerse en ella, y el correspondiente fenómeno político, donde el mismo pueblo no se reconoce en sus leyes, sino que éstas tienen su origen en un aparato estatal extraño, creo que el uso de tal expresión está suficientemente fundado.

### **3. Reflexiones finales**

Hemos seguido la evolución de Hegel en torno al problema de la religión en Berna. Hemos visto como el joven Hegel está influenciado en su pensamiento fuertemente por Rousseau y, sobre todo, por la filosofía práctica kantiana. La concepción kantiana de la religión es retomada por él con entusiasmo como el punto clave con vistas a la realización de la ley moral en el mundo sensible. Sin embargo, hemos visto igualmente cómo en el desarrollo de éste kantiano radical está presente desde el principio la discusión con Kant. Éste desarrollo es sin duda característico de Hegel, es algo que se repite a lo largo de todo su pensamiento: la necesidad de criticar a Kant, de ir más allá de él, precisamente en la medida en que Hegel toma en serio y desarrolla el pensamiento kantiano hasta sus últimas consecuencias.

Si dejamos ahora a un lado el proyecto de una religión popular, abandonado por el propio Hegel, podemos decir que el concepto de positividad es sin duda el concepto central en las reflexiones sobre religión en Berna. La positividad en todas sus formas – religiosa y política – lleva al ser humano en última instancia al individualismo. Su libertad no encuentra ni en el estado ni en la religión seno alguno. En la Antigüedad, la libertad de los ciudadanos tenía su realización en la República, pero en la sociedad moderna toda actividad y todo fin del hombre se encuentra reducido a lo individual. La libertad sólo puede verse realizada en la propiedad, y toda ley y todo derecho tienen un objetivo: asegurar la propiedad privada.

Estas constataciones abren sin duda una encrucijada en el pensamiento del joven Hegel. Por un lado, Hegel es ya entonces un decidido republicano. Es un decidido defensor de una sociedad libre y democrática, en la que el antiguo siervo entre como ciudadano de pleno derecho. Por otro lado, también reconoce desde muy temprano la tendencia de la sociedad burguesa a girar entorno a la propiedad privada y hacer depender todo de ella. El gran avance en libertad que supone la derrota del absolutismo y el establecimiento de una república democrática puede perder pronto todo su sentido, si la libertad conquistada acaba reduciéndose a la propiedad privada. Y éste es un problema que, en referencia a la posterior filosofía del espíritu objetivo, no conviene perder de vista.

# La relación entre la Ciencia y el Ideal Ascético en *La Genealogía* de Nietzsche

The Relationship between Science and the Ascetic Ideal  
in Nietzsche's *Genealogy*

Gabriel ZAMOSC

University of Colorado Denver

*gabriel.zamosc@ucdenver.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.005>

Recibido: 20/08/2014  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** En este ensayo propongo una interpretación de la relación entre la ciencia y el Ideal Ascético en *La Genealogía de la Moral*, que busca explicar la enigmática alianza entre ambos que Nietzsche establece al final del tercer tratado de la mencionada obra. Según Nietzsche, contrario a lo que se cree, la ciencia moderna no es realmente un antagonista del Ideal Ascético sino más bien su forma más reciente y más noble. Argüiré que, para Nietzsche, el Ideal Ascético ha sido hasta el momento la única respuesta que el ser humano ha dado a su forma especial de existencia, que consiste en encontrarse en la situación de ser el único animal capacitado para la independencia y la soberanía. El Ideal Ascético expresa una huida de la responsabilidad y la carga (el sufrimiento) que esa capacidad para la soberanía comporta. Así pues, la ciencia, como expresión última de dicho ideal, representa al igual que éste una evasión de la independencia y una declaración de guerra contra la libertad de la voluntad, es decir, contra la autonomía.

*Palabras clave:* Nietzsche, ideal ascético, ciencia, soberanía, autonomía.

**Abstract:** In this essay I advance an interpretation of the relationship between science and the ascetic ideal in *The Genealogy of Morals*, that seeks to explain the enigmatic alliance Nietzsche establishes between both at the end of the third treatise of the aforementioned book. According to Nietzsche, contrary to what is believed, modern science is not really the antagonist of the ascetic ideal, but constitutes rather its latest and noblest form. In what follows, I argue that, for Nietzsche, the ascetic ideal has been the only response human beings have given to their special form of existence, which consists in being the only animals capable of independence and sovereignty. The ascetic ideal expresses a flight from the responsibility and the burden (the suffering) that is entailed by the exercise of that capacity for sovereignty. Thus, as the ultimate expression of that ideal, science too represents an evasion of independence and a declaration of war against freedom of will, that is, against autonomy.

*Keywords:* Nietzsche, ascetic ideal, science, sovereignty, autonomy.

Quizá uno de los postulados más enigmáticos con que pueda toparse un lector del tercer tratado de *La Genealogía de la Moral* sea aquel que sostiene que, al contrario de lo que normalmente se cree, la ciencia moderna no es realmente enemiga del ideal ascético, sino más bien su mejor aliada y su encarnación más reciente y más noble (GM III.23 y 25).<sup>1</sup> Parte del motivo por el cual esta alianza es enigmática es que la ciencia misma se presenta como una fuerza secular que ha prescindido del todo de las hipótesis metafísicas y trascendentalistas que buscan situarse por encima de la naturaleza y sus procesos físicos. Si, como de ordinario se cree, el ideal ascético está íntimamente ligado a la religión y a sus postulados teológicos y allendistas – y es el propio Nietzsche quien parece darnos a entender esto cuando dice que “el sacerdote ascético tienen en aquel ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés” (GM III.11) –, entonces resulta difícil y hasta paradójico acusar a la ciencia moderna de ser aliada de dicho ideal. En este ensayo intentaré descifrar este extraño vínculo que Nietzsche establece entre la ciencia y el ideal ascético. Por supuesto, la solución a este enigma coincide con la solución al problema principal del tratado que consiste en develar cuál es el significado del ideal ascético, pues es de esperar que en el momento en que entendamos su verdadero significado entenderemos también por qué la ciencia moderna, a pesar de combatir la forma externa de este ideal, no es en lo esencial su antagonista sino que representa la fuerza propulsora de su configuración interna (GM III.2). Es, pues, imperante establecer el verdadero significado del ideal ascético, y es en primera instancia a esta tarea a la que propongo dedicarme a continuación.

En la reflexión retrospectiva que Nietzsche brinda a *La Genealogía* en su libro autobiográfico, *Ecce Homo*, nos dice que en cada uno de los tratados el comienzo ha sido intencionalmente diseñado para inducir a error (EH, Genealogía). Sin embargo, estos comienzos engañosos no son mero intento de desorientar, pues, a mi juicio, cada uno de ellos posee en cierto modo la clave para desenmarañar el significado del tratado mismo a que da comienzo. Así pues, en el caso del tercer tratado, la discusión que ocupa las primeras secciones del mismo y que se enfoca en el significado de los ideales ascéticos

<sup>1</sup> Mis citas de los textos de Nietzsche usan las abreviaturas de sus títulos en traducción al castellano: SE para *Schopenhauer como Educador*, GM para *La Genealogía de la Moral*, MABM para *Más allá del Bien y del Mal*, CI para *El Crepúsculo de los Ídolos*, EH para *Ecce Homo*. El número que sigue a la abreviatura corresponde a la sección, el capítulo, y/o las partes. Para la reproducción textual de la cita he utilizado las traducciones de Andrés Sánchez Pascual en Alianza Editorial.

desde la perspectiva del artista, nos da la llave que abre la puerta a la solución del problema del ideal ascético. Ese problema consiste en entender por qué, según el parecer de Nietzsche, dicho ideal expresa el hecho fundamental de que la voluntad humana prefiere querer la nada a no querer (GM III.1).

La conclusión a la que llega Nietzsche en su discusión de la relación del artista con el ascetismo es que no debemos consultar a los artistas si queremos entender el significado del ideal ascético, pues en última instancia ese ideal no significa nada para ellos, o tantas cosas que es lo mismo que nada (GM III.5). Pero, a mi juicio, debemos prestar especial atención a la razón principal que aduce Nietzsche para eliminar a los artistas de su investigación. Esta razón es que los artistas “no tienen, ni de lejos, suficiente *independencia* en el mundo y *contra* el mundo como para que sus apreciaciones de valor y los cambios de éstas mereciesen interés en sí” (ibíd.; el primer énfasis en la cita es mío). Nótese que la razón que se nos da está íntimamente ligada a una característica que solemos considerar propia de la voluntad humana, a saber: su capacidad de regirse por sí misma y de guiarse por metas que ella misma se ha impuesto; o bien de no hacerlo, de prestarse para ser el instrumento de otras voluntades u otras fuerzas. La razón por la cual Nietzsche piensa que los artistas no pueden darnos el verdadero significado del ideal ascético es que él cree que, en general, ellos no son dueños de su propia voluntad, y son más bien casi siempre los ayudados de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión (ibíd.). La soberanía o la independencia es, pues, la clave para resolver el enigma del ideal ascético.

Esta es también la razón por la cual la investigación genealógica del tercer tratado prontamente se vuelve hacia la figura del filósofo verdadero, pues, como el propio Nietzsche sostiene, él es quien representa la auténtica independencia en la tierra (ibíd.). El vínculo que Nietzsche establece entre la filosofía y el ascetismo revela dos aspectos fundamentales de este último: un lado bueno y uno malo. El lado bueno tiene que ver, nuevamente, con este tema de la independencia que he dicho constituye la clave del tercer tratado en su conjunto. Los procedimientos ascéticos de auto-negación le permiten al filósofo conquistar su propia libertad de dos maneras básicas: la primera, es que el ascetismo, en cuanto sistema de acción que se opone a los instintos naturales del animal hombre en general, permite a quién lo emplea espiritualizar o “dar alas” a su mundo interior de afectos, inclinaciones, y deseos. Aquí Nietzsche anticipa uno de los temas fundamentales del psicoanálisis, pues sostiene que la represión psíquica actúa como un mecanismo de refinamiento del mundo interior del organismo animal, a través del cual el ser humano aprende a elevarse por encima de todos los aspectos de la sensualidad que gobiernan los procesos biológicos de la vida animal en su conjunto, y por sobre todo a sublimar aquel aspecto de la misma que tiene que ver con el instinto o deseo sexual.

Para ilustrar este punto Nietzsche se sirve del caso de Schopenhauer, a quien utiliza como modelo del filósofo auténtico. Según Nietzsche, la contemplación estética poseía para Schopenhauer principalmente un efecto contrarrestante del interés sexual, que acicateaba de manera apremiante al joven filósofo de veintiséis años, sujetándolo a su sensualidad animal (GM III.6). Gracias a los procedimientos ascéticos del arte, aquello que Schopenhauer veía como el ruin acoso de la voluntad animal era desplazado por otra voluntad con la cual el joven filósofo se identificaba de manera más íntima, a saber, la voluntad de la reflexión y de la mirada penetrante que él consideraba, quizás no del todo equivocadamente, como la esencia verdadera de su ser (GM III.8). Sin embargo, es importante recalcar que para Nietzsche este triunfo de la razón o de facultad reflexiva sobre la sensualidad no es un acto de sustracción de esta última, aunque así lo haya entendido el mismo Schopenhauer, sino que más bien se trata de una transfiguración de esa sensualidad, de su

canalización hacia otras formas de expresión y descarga; sobre todo hacia formas más reflexivas y conscientes. Para Nietzsche, en el caso antes mencionado de Schopenhauer, la sensualidad deja de penetrar en la conciencia como estímulo sexual y se transforma, a través de los medios ascéticos del arte, en estímulo intelectual y reflexivo. Es así como el ascetismo bueno ante todo sirve para la *espiritualización* de la sensualidad y no para su supresión que equivaldría a una mera castración; dicha espiritualización permite al filósofo, y al ser humano en general, elevarse por encima de la espiritualidad obtusa, de la ceguera, y de la estupidez característica de la naturaleza en sí misma y de todos sus procesos físicos, químicos, y biológicos.

De estas reflexiones se desprende también otra forma en que el ascetismo revela su lado bueno como *un puente hacia la independencia* (GM III.7). Pues en la medida en que los procedimientos ascéticos sirven para moldear todo el mundo de la sensualidad en formas de vida más reflexivas y auto-conscientes, su ejercicio prueba ser asimismo un medio eficaz para la autodisciplina espiritual. A través de la renuncia de sí, el filósofo aprende a controlar todos aquellos deseos y pasiones que de otra manera lo mantendrían supeditado a perseguir inconsciente e involuntariamente sus metas. Desde este punto de vista, el principal efecto de la renuncia de sí ascética consiste en dilatar el espacio y el tiempo en que se mueve la psique del organismo animal. En lugar de responder de manera inmediata a la presencia del estímulo sensual, bien proceda este del interior o del exterior del organismo, como sucede en el resto de la naturaleza, en el caso humano, gracias al empleo de los procedimientos ascéticos, el organismo aprende por primera vez realmente a ver y a pensar (también más tarde, a hablar y a escribir), es decir, aprende a mirar las cosas con calma y con paciencia, a posponer el juicio y la acción. Como bien lo dice el propio Nietzsche en *El Crepúsculo de los Ídolos*, “aprender a ver .. equivale prácticamente a lo que el lenguaje no filosófico llama voluntad firme, cuyo aspecto esencial es *poder negarse* a ‘querer’, poder aplazar la decisión. Todo lo no espiritual, todo lo vulgar radica en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo, en el *tener que* reacciona, en seguir todo impulso” (CI, lo que los alemanes están perdiendo, 6). Que este mecanismo ascético de dilación de la sensualidad es instrumental en el logro de la soberanía, se explica parcialmente por el hecho de que sin él se haría imposible la planeación consciente y la proyección de la acción humana hacia el futuro remoto.

En el ejercicio anímico de suspender la gratificación inmediata de la voluntad sensual el ser humano descubre la posibilidad de trascender el momento próximo en el que transcurre la vida con su aparente urgencia de solventar las necesidades básicas del organismo, y también las no-básicas, aquellas pseudo-necesidades artificiales que genera la cultura inauténtica y su politiquería del consumismo y el entretenimiento, todo eso que Nietzsche llama “la chismorrería del hoy” (GM III.8).<sup>2</sup> Al distanciarse del “hoy” el filósofo, abre la puerta a un mundo libre de perturbaciones que puedan interponerse en su camino hacia la acción auténtica, no aquella que la naturaleza o la sociedad le dicta de manera arbitraria, sino la que él mismo pudiese imponerse de forma deliberada, consciente de sí y de su auténtica fuerza; una acción que le permitiese proyectar sus energías hacia el futuro de acuerdo con sus juicios de valor acerca de *lo que es realmente necesario*, no solo para

<sup>2</sup> “Los filósofos”, nos dice Nietzsche, “[necesitan] sobre todo calma de una cosa: de todo ‘hoy’. [Veneran] lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello cuyo aspecto no obliga al alma a defenderse y a cerrarse, —algo con lo que se pueda hablar sin *elevar* la voz” (GM III.8). En las *Consideraciones Intempestivas*, Nietzsche habla de la vida animal como sumida en el presente, existiendo atemporalmente en el hoy, y sugiere que el ser humano es necesario para la redención de la naturaleza de la maldición de la vida animal (SE III.5).



este efímero instante sino para todo el porvenir, y sobre todo aquello que es necesario para promover la independencia tanto en sí mismo como en todos.<sup>3</sup> Pues para Nietzsche la filosofía verdadera no es mera búsqueda del conocimiento, sino *poder legislativo y normativo*: el poder que establece valores y metas para la humanidad en general, sobre todo con miras al ennoblecimiento del hombre, a su auto-superación y elevación (MABM 211). La soberanía verdadera que el filósofo encarna es así también poder político y no mera facultad de volición individual: la auto-legislación en el individuo auténtico se presenta también como legislación social o universal. Por ello, al quejarse en *Más allá del bien y del mal*, de que el mundo moderno está dominado por una moral de rebaño que busca la mediocretización del ser humano, y que pone su fe en el empequeñecimiento del hombre hasta hacerlo descender nuevamente al animal subyugado y falto de voluntad propia, Nietzsche insiste en que será necesario dirigirse hacia nuevos filósofos “para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado ‘historia’” (MABM, 203).

Hasta ahí algunas de las formas en que el ascetismo se presenta como una fuerza positiva en la vida del hombre y funciona como puente hacia su libertad. Sin embargo, el vínculo de la filosofía con el ideal ascético revela otro aspecto más sombrío del mismo, que fácilmente lo convierte en lo opuesto a aquello que prometía ser: es decir, en *un puente hacia la esclavitud* y no hacia la independencia. Este aspecto negativo del ascetismo se pone de manifiesto desde un punto de vista propiamente genealógico; quiero decir, desde la perspectiva de la relación *histórica* y, especialmente, *prehistórica* que Nietzsche establece entre la filosofía y el ideal ascético. En su especulación sobre los orígenes de la filosofía Nietzsche sostiene que ésta en un principio no poseía ni el valor ni las condiciones adecuadas para afirmarse a sí misma (GM III.9). Nietzsche basa esta línea de pensamiento en la psicología naturalista que caracteriza todas sus reflexiones en *La Genealogía*. Desde el marco conceptual de esa psicología, toda especulación sobre los orígenes de las capacidades morales y psicológicas propias del ser humano debe arrancar del supuesto de que el hombre ha llegado a su condición actual a través de un proceso evolutivo histórico que fue consumado por la acción, un tanto azarosa, de múltiples fuerzas naturales de las que él también hace parte. Desde este punto de vista, es de esperar que cuando la filosofía comenzó a hacer su aparición en el mundo, todas sus características principales se encontraba en contradicción con la vida animal del hombre prehistórico, quien, al igual que el resto de la naturaleza, no era más que un depredador poco reflexivo y espiritualmente chato.<sup>4</sup> Gracias a los procedimientos ascéticos antes mencionados, ese animal rapaz comienza a desarrollar y a ampliar su mundo interior, dando rienda suelta a su capacidad reflexiva, y de ese modo posibilitando por vez primera al tipo filosófico como tal.<sup>5</sup> Ahora

<sup>3</sup> Aquí toco un tema que nos remite nuevamente a las *Consideraciones Intempestivas*, en las que Nietzsche defiende la idea de una cultura genuina en la que el ser humano persigue el ideal de la libertad en sí mismo y en todos. En otro lugar he analizado estas cuestiones; ver: Zamosc, Gabriel. “Nietzsche’s Ideal of Wholeness”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol.53, No.137, 2014.

<sup>4</sup> Entre las capacidades filosóficas que Nietzsche menciona están: la pulsión dubitativa, la pulsión negadora, la pulsión expectativa, la pulsión analítica, la pulsión investigadora, y la voluntad de actuar sin parcialidad; ver: GM III.9.

<sup>5</sup> La descripción de este proceso ocupa buena parte del segundo tratado sobre el origen de la mala conciencia. En otro lugar he ofrecido un análisis de este proceso y su vínculo con la soberanía y la independencia; ver: Zamosc, Gabriel. “The Relation between Sovereignty and Guilt in Nietzsche’s *Genealogy*”. En: *European Journal of Philosophy*. 20 S1, 2012, e107-142.

bien, puesto que el florecimiento de esas capacidades auto-reflexivas implica el cultivo de una condición inactiva, no-guerrera, y contemplativa, que en cierto modo va en contra del funcionamiento normal y meramente instintivo del animal prehistórico, la aparición de dichas características tuvo que provocar desconfianza, no solamente entre los otros animales de presa que carecían de ellas sino también en aquel que comenzaba a poseerlas. Para sobrevivir el tipo filosófico debió aprender a inspirar miedo y respeto de sí mismo, para lo cual nada era más propicio que representar el papel de un nuevo tipo de fiera más formidable y temible de las que hasta ese momento andaban itinerantes por la tierra. Como se sabe, para Nietzsche, ese nuevo depredador no es otro que *el sacerdote ascético*, que, según él, ha sido hasta el presente la sombría forma larvaria bajo la cual la filosofía pudo vivir y desarrollarse sobre la tierra (GM III.10 y GM III.15). Y así, como él mismo nos dice, “*el ideal ascético* le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia—tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *crear* en él para poder representarlo” (GM III.10).

En el mero hecho de que para sobrevivir el filósofo tuvo que representar un papel que en cierto modo no era propiamente el suyo, de que desde un comienzo debió vivir de manera inauténtica y traficando con moneda falsa, se revela ya el aspecto negativo del vínculo histórico entre la filosofía y el ideal ascético. Al adoptar la máscara de dicho ideal, el filósofo “*se guardaba de ‘sentirse a sí mismo’ de cobrar conciencia de sí*” (GM III.9; el segundo énfasis es mío). En otras palabras, puesto que en sus comienzos el filósofo no era lo suficientemente soberano como para afirmarse a sí mismo; como además sentía ese impulso hacia la independencia como algo antinatural — pues, como ya se dijo, la naturaleza actúa de manera impulsiva y espontánea, mientras que en él comienza a germinar el propósito de actuar de manera reflexiva y consciente —; la única salida viable era, paradójicamente, la de evadir la carga y la responsabilidad de ser soberano, la de renunciar a la conciencia de sí, y volverse el portavoz y el ayuda de cámara de una voluntad ajena; sobretodo de una voluntad que él se imagina más asentada y más fuerte, una voluntad situada en un plano lo suficientemente poderoso como para ser capaz de subyugar, no solo a los otros animales rapaces, sino incluso a la naturaleza misma (GM III.15). El sacerdote ascético es, después de todo, el vocero de un más allá cuyo poder es ubicuo y puede, por tanto, no solo interrumpir y socavar esa seguridad que brinda el sortilegio de la sociedad y de la paz, sino también cernirse sobre el guerrero noble más allá de la selva y la naturaleza misma en la que, si bien él disfruta la libertad de toda constricción social, no estará exento de esa constricción sobrenatural que el sacerdote puede imponerle, una constricción y coacción que lo perseguirá —o, por lo menos, que él cree que lo perseguirá— incluso más allá de la muerte.

Demás está decir que todo esto no es el resultado de un proceso deliberado y consciente. El filósofo no se disfraza de sacerdote ascético para seguir un plan de supervivencia que él haya forjado racionalmente con antelación en la criba de su consciencia. Después de todo, como ya se dijo, estamos hablando de seres salvajes prehistóricos que no se diferencian mucho del animal rapaz. Ya en el segundo tratado, Nietzsche nos había dado su hipótesis sobre el mecanismo que la naturaleza utiliza para ampliar el alma del animal hombre y generar así las condiciones que hagan posible al individuo soberano, que como he venido arguyendo, equivale a hacer posible al tipo filosófico verdadero. Esa hipótesis sostiene que el alma del hombre adquirió “profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*” (GM II.16). Dicha inhibición llega por vía externa a través de una horda de conquistadores salvajes que esclaviza a una población informe y errabunda, fundando así por vez primera el “Estado”. Puesto que el obrar de

estas fieras nace de la naturaleza misma, Nietzsche sostiene que su acto creativo de fundar la sociedad consiste en “un instintivo crear-formas, imprimir-formas, [que ellos] son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen” (GM II.17). Gracias al efecto coercitivo de los bastiones de la organización estatal con que se protege a la sociedad contra los viejos instintos de la libertad animal, se inauguran los primeros procedimientos ascéticos a través de los cuales aquellos instintos se vuelven contra quienes los poseían y comienzan a descargarse espiritualmente en algunas de las formas ya antes mencionadas.

Contrario a lo que en primera instancia podría llegar a esperarse como resultado de estas especulaciones genealógicas sobre el origen del “Estado”, Nietzsche no arguye que el filósofo verdadero nace entre los estamentos esclavos, sino que nos sugiere que éste más bien se desarrolla y crece —si bien, como ya lo hemos dicho, en la forma larvaria del sacerdote ascético— a partir de las clases dominantes, como un nuevo retoño que se desprende del estamento superior de los amos y señores nobles. La nueva casta sacerdotal que así surge se convierte para Nietzsche en la casta suprema dentro de la cual “se vuelve más peligroso *todo*”, pero, como él mismo nos deja saber, es también en este peligroso terreno en donde “el hombre en general se ha convertido en un *animal interesante*” (GM I.6). Todo esto puede sonar un poco paradójico, más aún si recordamos que según el propio Nietzsche, esos mismos nobles salvajes forjadores de “Estados” que, dentro de la sociedad, son mantenidos a raya por la camisa de fuerza de la “ética de la costumbre” de la que ellos mismos son fundadores, siempre tienen una vía libre para desatar a sus viejos instintos de libertad animal, a saber: la de volverse hacia fuera, hacia otras sociedades y Estados que no sean el suyo propio. Como asevera el propio Nietzsche, “en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces” (GM I.11). Si la clase dominante no está sujeta al nivel de represión anímica al que están sometidos los estamentos más bajos de la sociedad, ¿cómo es posible entonces que dentro de la clase guerrera se desarrolle un modo de vida no-guerrero y un sistema de valoración opuesto a la manera caballero-aristocrática de valorar? (GM I.7).

Creo que, siempre y cuando se haya seguido el hilo conductor de estas reflexiones, la respuesta a este interrogante no es de tan difícil acceso como le ha parecido a algunos comentaristas.<sup>6</sup> Si bien es cierto que el modo de vida guerrero es contrario a los hábitos inactivos de la vida sacerdotal, también es de esperar que no será inmune a la mala fortuna, a las enfermedades, a los virajes y azares de la naturaleza misma. Así pues, debemos suponer que dentro de los estamentos nobles con frecuencia se darán casos de malformaciones genéticas, de enfermedades infecciosas que dejan secuelas para toda la vida, como puede ser la parálisis, la ceguera, el reumatismo, y similares, que evidentemente mermarán la fuerza del organismo animal y fomentarán la inactividad. En circunstancias normales, es decir, en aquellas que rigen la vida salvaje animal dentro de un marco puramente natural, un guerrero noble que callera en este tipo de desgracia no sobreviviría por mucho tiempo, pues es de esperar que sus propios allegados lo dejarían morir o directamente lo eliminarían ellos mismos, como hacen los animales de muchas especies con sus parientes débiles. Pero si imaginamos que la bestia humana empieza a vivir dentro de una sociedad estatal en la que se establecen y comienzan a desarrollarse normas sociales,

<sup>6</sup> Véase por ejemplo: Ridley, Aaron. *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*. Cornell University Press, Ithaca, 1998, p.45; Anderson, Lanier. “On the Nobility of Nietzsche's Priests”. En: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide*, ed. Simon May, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 47 n.25; Morrison, Iain. “Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*”. En: *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45 (3), 2014, pp.230-2.

usos, costumbres, y demás, que pueden desviarse de las prácticas puramente instintivas del mundo animal, entonces no es tan paradójico suponer que habrá nobles caídos en desgracia que, sin dejar de pertenecer al estamento superior de la clase caballero-aristocrática, tendrán que desarrollar un estilo de vida muy distinto al que la caracteriza. Por supuesto, a estos nobles más débiles las cosas no les irán del todo bien dentro del estamento caballero-aristocrático al cual pertenecen: su vida estará puntuada por abusos, maltratos, humillaciones, y demás vejámenes a que serán sometidos por los otros nobles, ellos sí de constitución más fuerte y agraciada. Este noble enfermo y más débil comenzará a desarrollar así nuevas vías para expresar su superioridad, y también en él crecerá el resentimiento, sobre todo contra sus hermanos guerreros que lo atormentan sin que él pueda realmente defenderse o vengarse por vía física. Como la debilidad de su constitución corporal también hace que le este vedada la salida externa, pues “las cosas le van muy mal cuando aparece la guerra” (ibíd.), es evidente que la represión anímica que acosa a todos los miembros de la sociedad crecerá y se acumulará en él vertiginosamente, y que deberá buscar *otra forma de guerra* con la que desquitarse de esa tensión acumulada, “una guerra más de la astucia (del ‘espíritu’) que de la violencia” (GM III.15).

Baste esto para explicar la aparentemente paradójica descripción del sacerdote como alguien emparentado de raíz con los débiles y enfermos, y, sin embargo, al mismo tiempo lo suficientemente fuerte como para ser más señor de sí que todos los demás, para mantener intacta, al igual que el guerrero noble, su voluntad de poder (GM III.15). He dicho que la aparición del sacerdote revela el lado negativo del ideal ascético en cuanto constituye una evasión inconsciente de la soberanía, pero, en la medida en que esta relación se desarrolla a partir de la enfermedad y el debilitamiento del ser noble, también revela otro aspecto negativo, este quizá un poco más consciente y deliberado, que tiene que ver con el sistema de valoración que surge de esas circunstancias. Este sistema de valoración se caracteriza por la idea de que esta vida no posee ningún valor cuando se la compara con la otra vida que nos espera después de la muerte, y de la que esta vida es antitética y excluyente. Sin embargo, esta vida junto con todo lo que a ella pertenece, puede adquirir cierto valor si se niega a sí misma, si se vuelve en contra de sí misma: “en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia” (GM III.11). Se comprende pues lo que ha sucedido en manos de ese falso filósofo que es el sacerdote ascético: mientras que en el filósofo verdadero los ideales ascéticos son tan solo un medio para alcanzar la soberanía en este mundo, en el sacerdote ascético se vuelven *el ideal* de vida en sí, es decir, se vuelven un fin en sí mismo.<sup>7</sup> Por supuesto, el sacerdote no presenta el ideal ascético como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar una supuesta existencia metafísica y sobrenatural. Pero, como según *La Genealogía*, dicha existencia sobrenatural es una mera invención nacida de los delirios de la fiebre y de la enfermedad, no puede realmente cumplir su promesa de redención, y así el sistema de valorar sacerdotal nos compromete a vivir una vida ascética que será vivida como fin en sí mismo; nos compromete, pues, a querer la nada, a una voluntad de la nada.

Pero el asunto es aun más sombrío, pues la promesa que encierra el sistema de la valoración sacerdotal, la promesa de redención en la otra vida, choca directamente y terminar por desplazar a *la gran promesa* que es el ser humano mismo; esa promesa que la naturaleza nos hace a través del hombre, la promesa de la soberanía, de una voluntad de poder hecha conciencia de sí misma y capaz de regirse por metas propias (GMI II.16). Y así, la discusión del tercer tratado nos remite al comienzo del segundo, en el cual se nos

<sup>7</sup> Creo que así también se explica en parte por qué Nietzsche comienza hablando de los ideales ascéticos pero termina hablando de un único ideal ascético.

había dado a entender que la paradójica tarea de criar un animal soberano estaba incompleta, que el problema se hallaba resuelto en *gran parte pero no del todo* (GM II.1). El ser humano no puede ser completamente autónomo porque la tierra esta dominada por un sistema de valoración que se opone a la autonomía verdadera y ha descarrilado el proceso. Ese sistema triunfa porque las condiciones que hacen posible la promesa de soberanía en el animal hombre, son las mismas que generan su cansancio y hastío existencial: a saber, la auto-crueldad consigo mismo, la represión psíquica a que nos somete la camisa de fuerza de la sociedad, que si bien nos volatiliza espiritualmente y nos hace animales indeterminados, también se vuelve un criadero de enfermos mentales que preferían renunciar a su derecho a la autonomía y perseguir la nada con tal de no sufrir más. Por supuesto, esta búsqueda de la nada se promueve bajo el auspicio del sacerdote ascético, que interpreta el sufrimiento humano bajo la óptica del *pecado*, es decir, como castigo que debemos pagar como resultado de nuestra forma especial de existencia (GM III.20). Pero esa forma especial de existencia, ya lo he dicho, consiste en ser encarnaciones conscientes y autónomas de la voluntad de poder que en el resto de la naturaleza opera de manera ciega. Para expiar esa culpa de querer actuar por autoridad propia y en contra de la autoridad divina que el sacerdote representa, debemos tornar la autonomía contra sí misma, debemos denegar nuestra independencia, y perseguir los valores que nos dicta el sacerdote desde su línea directa con el más allá: no desear, no desafiar, agachar la cabeza, bajo ningún motivo cuestionar esos valores o atrevernos a postular valores nuevos, a *reevaluar* nuestros valores y de ese modo *reencauzar* el futuro humano.

Como se ve hay mucho de voluntad de dominio en el sistema de valoración del sacerdote ascético. Pero, para Nietzsche, esta es una voluntad de dominio *irracional*, fruto de un malentendido histórico y prehistórico. El sacerdote mismo no sabe lo que hace; no se entiende a sí mismo; *no tiene verdadera conciencia de sí*. Cuando él crea valores lo hace desde su propia condición malsana, y no se da cuenta de que al hacerlo esta traicionando lo que, en el fondo, él realmente es o podría ser, es decir, un filósofo verdadero, un creador de valores más sanos y fuertes. Y con esto llegamos al meollo del asunto: el ideal ascético es un ideal contrario a la soberanía, es un querer la nada, una voluntad en la que se erige la negación de la voluntad misma como meta única de todo nuestro querer. El fruto más maduro del árbol de la historia de la civilización debería ser el individuo soberano (GM II.2). Nosotros, los que vivimos en la vanguardia de esa larga historia de la procedencia de la responsabilidad, deberíamos ser las primicias de ese futuro que estaba prometido en ella, deberíamos ser la generación humana en la que ese ideal de autonomía por fin se vuelve, en nosotros mismos, carne y sangre. Y así cuando Nietzsche pregunta si “¿existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de la responsabilidad, *libertad de la voluntad*, como para que en adelante ‘el filósofo’ sea realmente —posible en la tierra?” (GM III.10), es evidente que la respuesta es que esas condiciones deberían existir y que el filósofo sí debería ser en adelante realmente posible, pero que la promesa de soberanía no se ha realizado porque las mismas fuerzas que la posibilitaron han descarrilado el proceso. La soberanía tuvo que incubarse y desarrollarse dentro de la forma larvaria del sacerdote y de ésta ha salido la polilla mortecina del docto científico y no la mariposa alada del filósofo, quien continúa siendo, para Nietzsche, dondequiera que se encuentren filósofos verdaderos hoy en día, un simple golpe de suerte y de ningún modo algo que la humanidad misma haya planeado conscientemente o hecho surgir de forma necesaria.

Tras estas reflexiones, creo que estamos en posición de entender por qué la ciencia moderna no es la antagonista sino la más sublime aliada del ideal ascético. La razón que Nietzsche nos da en defensa de esta tesis es ampliamente conocida por todos sus lectores: esa razón es que los científicos “creen todavía en la verdad”, que ellos poseen “aquella incondicional voluntad de verdad, [que] es la fe en el ideal ascético mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente ... es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad” (GM III.24). Lo que ha sido más difícil de entender es el significado de esta aserción. No es infrecuente entenderla como una declaración sobre la forma epistémica y metafísica como el científico moderno concibe y define a la verdad y al conocimiento, a saber: como algo de naturaleza trascendente, desinteresada, inteligible, incondicional, o similares.<sup>8</sup> Bajo esta interpretación, de lo que Nietzsche acusa a los científicos al declararlos aliados del ideal ascético, es principalmente de postular versiones epistémicas y metafísicas de la verdad que son irracionales o incoherentes, y que van en contra de las verdades genuinas a las que realmente tenemos acceso y que podemos aspirar a descubrir. Si bien es posible que algo de este línea de pensamiento sea parte de la crítica de Nietzsche a la ciencia, a mi juicio, no es la principal parte.

He dicho que el ideal ascético en esencia constituye un continuo negarse a sí mismo la propia independencia por miedo y por cansancio. La naturaleza nos ha hecho seres de voluntad libre, pero esa libertad cuesta y nos pesa. La solución radical al problema sería dejar del todo de ser lo que somos, es decir, no ser, ser nada, entregarnos en paroxismos de muerte al suicidio nihilista. Según Nietzsche, la única otra solución —el mal menor que hemos puesto en práctica por falta de otro mejor—, es aquella que ofreció y continúa ofreciendo el ideal ascético, con el cual al menos la voluntad misma queda salvada, aunque para ello tenga que transformarse en una voluntad de la nada, es decir, en una voluntad opuesta a todo lo que ella en verdad es (GM III.28). Si la ciencia “devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético, negando lo exotérico en él” (GM III.25), si ella “no es tanto el resto de aquel ideal cuanto su núcleo” (GM III.27), entonces es de esperar que la ciencia moderna, con su búsqueda incondicional de la verdad, represente hoy en día para Nietzsche una declaración de guerra contra la libertad de la voluntad y un continuo negarse a sí mismo el derecho a ser libre por miedo y por cansancio existencial. Por ello debemos entender que la fe en el valor metafísico de la verdad que, según Nietzsche, mueve a la ciencia moderna equivale a una valoración de la verdad en sí misma y como meta final de la voluntad, en vez de ser un instrumento de ésta y un medio para su libertad. En ese sentido, se podría decir que la búsqueda incondicional de la verdad es una voluntad de la nada; una voluntad que refleja la convicción errónea de que la única vida que vale la pena es aquella que se vive en la claridad solar de la verdad, bajo su autoridad y en absoluta obediencia a ella. Por eso Nietzsche dice que “ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno ... a saber: sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados” (GM III.25). Para el científico la verdad constituye la auténtica redención, a través de ella resolveremos todos los problemas humanos: crearemos la sociedad justa, curaremos todas las enfermedades, prolongaremos la vida quizá indefinidamente, y así sucesivamente. En esta

<sup>8</sup> Por ejemplo: Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, Capítulo 6; Op. Cit. Ridley, Aaron. *Nietzsche's Conscience*, Capítulo 5; May, Simon. *Nietzsche's War on Morality*. Clarendon Press, Oxford, 1999, Capítulo 5; Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*. Routledge, New York, 2002, Capítulo 8; Owen, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. McGill-Queen's University Press, Ithaca, 2007, Capítulo 7; Hatab, Lawrence. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: an Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, Capítulo 5.

concepción científica del valor de la verdad para la vida, se ha remplazado simplemente a Dios por la verdad: en la versión sacerdotal del ideal ascético era Dios quien prometía todo eso que hoy promete la ciencia.<sup>9</sup>

¿Pero qué se busca realmente con este uso de la verdad? Nietzsche piensa que lo que se busca es escapar a la soberanía: volverse esclavo, rebajar al hombre hasta hacerlo descender nuevamente al animal, pero al animal domestico, dócil, y obediente. La ciencia nos lleva a esa meta por muchas veredas y conduce la guerra contra la soberanía humana en varios frentes. Y aquí cabe recordar que en alemán el vocablo “ciencia” (Wissenschaft) es de más amplia acepción que en nuestro idioma, e incluiría disciplinas que solemos asignar al área de humanidades como la historia y la filología. Si tomamos el caso de las ciencias humanas, para Nietzsche la pulsión de empequeñecimiento del hombre se manifiesta, por ejemplo, en la preocupación política y social de maximizar la felicidad del mayor número, de alcanzar la sociedad utópica en la que los problemas del hombre se han resuelto y por fin se logra la paz perpetua en todos los sentidos. Es una visión progresista y fundamentalmente optimista, que piensa que la búsqueda de las verdades sociales, económicas, políticas, así como también aquellas que competen a las ciencias naturales como la biología y demás, es valiosa porque nos permitirá eliminar completamente al sufrimiento de la vida humana. Lo que preocupa a Nietzsche, es que esta visión busca, como fin en sí mismo, satisfacer a la criatura sufriente en el hombre, y por lo tanto amenaza con desplazar y eliminar aquello en el hombre que en última instancia es más valioso y que podría dar sentido a ese sufrimiento de la criatura, a saber, al creador, al soberano, al escultor del alma y de la vida que utiliza a esa criatura que él mismo es como su material de trabajo, como algo para ser forjado, quebrado, configurado, y demás (MABM 225).<sup>10</sup> Si al menos la ciencia buscara maximizar

<sup>9</sup> Estoy pues en desacuerdo con Brian Leiter que piensa que Nietzsche se confunde y declara incorrectamente que tanto la ciencia como el ideal ascético descansan sobre la inestimabilidad de la verdad (Op. Cit. Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*, p.267, n25). No hay tal confusión: el fundamento del ideal ascético también es la creencia de que la verdad es la salvación y tiene un valor divino. Es solo que, en la forma común del ideal ascético, es decir, la religiosa, esa verdad se equipara con Dios o con la divinidad. El núcleo del ideal ascético es la creencia que la verdad y el bien son uno, que tienden hacia una misma meta, que no pueden divergir. Su imperativo inconsciente es por tanto: hágase la verdad a cualquier precio, pues solo así nos salvaremos (descansaremos, dejaremos de sufrir, etc.). Según Nietzsche, sobre esta misma creencia, pero más consciente de ella, descansa la ciencia moderna. Mi postura entonces se alinea con la de aquellos comentaristas como Babette Babich, que correctamente identifican en la crítica de Nietzsche a la ciencia un especial énfasis en la supuesta misión redentora de la verdad. Ver por ejemplo, Babich, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press, New York, 1994, pp. 138, 196-199.

<sup>10</sup> En su estudio sobre *La Genealogía*, Daniel Conway también identifica la incondicional voluntad de verdad con la fe en el poder salvífico de la verdad (véase, Conway, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: a Reader's Guide*. Continuum, New York, 2008, p.144). Aunque no me es del todo claro lo que Conway entiende por esto, pareciera que para él la crítica nietzscheana a la incondicional voluntad de verdad se reduce a abrogar la fe en el poder redentor de la verdad. Difiero de esta interpretación pues creo que el problema principal para Nietzsche no es que nuestra fe en la capacidad salvífica de la ciencia sea incorrecta o no esté confirmada. Al contrario, esa fe se acrecienta y se afina cada vez más con cada avance científico. Tenemos hoy en día de sobra motivos para creer que la ciencia moderna quizá pueda algún día cumplir su promesa de redención. El problema para Nietzsche es que esa redención es una *falsa redención*; no porque el sufrimiento sea incurable, sino porque la forma de curación que persigue la ciencia se hace a *expensas* de renunciar a la soberanía de la voluntad humana, y por tanto implica una voluntad de la nada, es decir, una voluntad opuesta a todo lo que el ser humano en el fondo realmente es. Como Nietzsche insiste a lo largo de *La Genealogía*, lo que nos hace valiosos e interesantes es nuestra forma especial de ejercer la voluntad de poder que es la esencia de toda vida. Esa forma especial consiste en ser encarnaciones conscientes y autónomas de dicha voluntad, con todo lo que ello *necesariamente* implica, a saber: ser susceptibles a formas de sufrimiento desconocidas para otras criaturas, como lo pueden ser el sentimiento de culpa, la conciencia de la muerte como punto límite de la vida y como extinción de la personalidad, el hastío y el cansancio con la voluntad misma, el fracaso y la derrota de nuestros ideales y metas, la conciencia y el sentimiento del absurdo, la pérdida de seres queridos que se mantiene viva en la memoria y nos acompañará

la felicidad del animal hombre *en aras de liberar* su fuerza volitiva, pero para Nietzsche esos son casos poco frecuentes. En general, la búsqueda de la verdad hoy en día, cuando no es un mero intento de satisfacer una curiosidad por el simple placer de satisfacerla — que para Nietzsche vendría siendo igualmente una voluntad de la nada, ¿pues qué sentido puede dar tal placer y tal satisfacción como fin en sí mismo a la vida humana? —esa búsqueda es un medio para el rebajamiento del hombre tras del cual se esconde el gran anhelo del reposo eterno, del cese de todo nuestro querer y desear, en el que la rueda de Ixión de la voluntad por fin se detiene y deja de atormentarnos. Por supuesto, tal cese es tan solo un aturdimiento, o un intento de relajar la tensión espiritual del ser humano, que es su principal fuente de sufrimiento, pero que es también —aunque no queramos aceptarlo— lo que realmente mantiene joven y libre a su voluntad. Para Nietzsche todo nuestro conocer esta encausado a producir grandes impresiones que nos embrutezcan, que nos hagan olvidarnos de nosotros mismos. Y así, amarillista se ha vuelto todo nuestro entretenimiento; sensacionalista es toda nuestra prensa; nuestro sistema educativo esta orientado hacia la formación de trabajadores tecnócratas que puedan ser fácilmente insertados en los engranajes del capitalismo salvaje, y que, más que pensar por sí mismos, sean pequeñas enciclopedias ambulantes prestas a recitar la información necesaria para hacer continuar la marcha de esa maquinaria productiva (hacia la nada, se entiende), incluida la maquinaria de ese sistema educativo mismo que hoy en día más y más se auto-define y entiende bajo el modelo de la “gran empresa” (y por lo tanto se ha vuelto un sistema de explotación de aquellos a los cuales supuestamente sirve).

En las ciencias naturales las cosas no proceden de otro modo. Todos los triunfos de la física y la astrofísica, los descubrimientos biológicos, neurológicos, y demás, cuando no son —para decirlo nuevamente— la expresión de esa voluntad de la nada que es el conocer por el puro placer de conocer (es decir, un encauzar la voluntad hacia metas que la hagan olvidarse de sí misma y de su tarea de ser creadora de valores para la vida), sirven con frecuencia, de manera secreta e involuntaria, pero también a veces de manera deliberada, para hacer inoperante e insignificante al hombre, para recordarle su falta de dignidad, su nimiedad cósmica, su completa sujeción a leyes y procesos que por siempre lo exceden y que lo reducen a ser un mero autómatas, es decir, un mero escenario de fuerzas que le roban la capacidad de ser timonel de su propia vida y la reducen a una pura vanidad ilusoria, fruto del orgullo y de la arrogancia. Aquí cabe recordar que, al comienzo de *La Genealogía*, Nietzsche ya había expresado, en la forma de una pregunta retórica, su sospecha de que, detrás del impulso naturalista de los genealogistas ingleses de la moral, se escondía un secreto deseo de humillación del hombre, un querer encontrar el origen de la fuerza operante en el hombre justo allí donde el orgullo menos desearía encontrarlo, “por ejemplo, en la fuerza inercial del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y causal concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz” (GM I.1). Ese deseo de humillación que secretamente mueve al docto científico no es otra cosa que una expresión de autodesprecio del hombre nacida del hastío de éste con su propia voluntad. Y así, según Nietzsche, los doctos científicos modernos persigue la verdad a toda costa porque en el fondo son “*seres que sufren* y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, [...] seres aturdidos e irreflexivos que no temen

hasta el fin de nuestra vida, y así sucesivamente. La salvación que persigue la ciencia es aquella de la criatura en el hombre, cuya redención significa para Nietzsche la condena y la muerte del creador en el hombre. Lo que persigue la ciencia es, pues, en esencia un embotamiento de la voluntad humana, y una huida de la responsabilidad de asumir plenamente nuestra libertad por miedo a tener que seguir asumiendo también la consecuencia ineludible de ello, que es la de *tener* que sufrir de ese modo especial en que podemos sufrir todos los seres humanos.



más que una sola cosa: *llegar a cobrar consciencia ...*” (GM III.23). El docto, al igual que el sacerdote ascético, no se conoce a sí mismo, no ha llegado a ser el que él realmente es; aquél que se esconde detrás de su forma larvaria, es decir, el genio, el filósofo y creador. En su forma actual, el científico es un mero esclavo, el instrumento de una voluntad ajena, que no es otra que una voluntad de la nada, una incondicional voluntad de verdad.

¿Que significaría, pues, para el docto científico llegar a cobrar consciencia? Significaría ver que la búsqueda de la verdad en sí misma no tiene ningún valor, que ésta es valiosa únicamente como instrumento para la vida. Pero no para una vida meramente animal; no para la animalización del hombre; sino para su *divinización*, entendida esta última de manera anti-metafísica y anti-trascendentalista, como un partir del devenir y de la historia mismos para elevarse espiritualmente por encima de ellos. Tal científico sería alguien menos serio, menos pedante y doctrinario; sobre todo, menos dado a acusar y a moralizar; más dispuesto a arriesgarse, a experimentar consigo mismo y con la vida, y, por tanto, más dado a sufrir; pero también, alguien del todo dispuesto “a *reírse*, por superioridad, de sí mismo” (GM III.3). Este tipo de persona coincidiría con la del tipo filosófico auténtico. La idea de su posible realización nos remite a aquella promesa que encierra el jovial ascetismo de un animal al que le han brotado alas y que, más que descansar sobre la naturaleza y la vida misma, es capaz de volar sobre ellas (GMI II.16; GM III.8). Más para que tal promesa se cumpla, se requiere una ciencia del todo distinta a la que se practica actualmente. Se requiere ... una *ciencia jovial*.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Anteriores versiones de este ensayo fueron presentadas como charlas: una, por invitación en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México (UNAM) en el otoño del 2013; y la otra, como una ponencia aceptada para la conferencia internacional “Primeras Jornadas NEA sobre el Pensamiento de Friedrich Nietzsche” que se realizó en la primavera del 2015 en la Universidad Nacional del Nordeste, ciudad de Resistencia, Argentina. Agradezco a los oyentes de ambos eventos por sus preguntas y comentarios.



# El soterrado cristianismo de Iván Illich

The underground Christianity of Ivan Illich

Marcos SANTOS GÓMEZ

Universidad de Granada

*masantos@ugr.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.006>

Recibido: 26/02/2015  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** Mostramos una clave cristiana subyacente en el pensamiento de Iván Illich. A partir del planteamiento del último Foucault de los cursos en el Collège de France, hemos entendido algunos elementos del primitivo cristianismo como artífices y educadores de la subjetividad. Desde esta perspectiva de un cristianismo como base que mueve a la configuración de sujeto y de las relaciones intersubjetivas, entendemos la “pedagogía” de Illich.

*Palabras clave:* Iván Illich, educación, desescolarización, filosofía de la educación, cristianismo, postmodernidad.

**Abstract:** We show an underlying Christian key in thinking of Ivan Illich. From the approach of the last Foucault courses at the Collège de France, we have understood some elements of early Christianity as makers and educators of subjectivity. From this view of a Christianity as basis that moves to the configuration of subject and of intersubjective relations, we understand the "pedagogy" of Illich.

*Keywords:* Ivan Illich, Education, Deschooling, Philosophy of education, Christianity, Post modernity.

## 1. Breve introducción

Ha habido tiempos en los que el pensamiento ha manifestado una naturaleza y vocación esencialmente pedagógica. Ha respondido a cuestiones prácticas y a problemas procedentes del vivir cotidiano, con una voluntad de “crear” mundo. Es decir, para muchos filósofos antiguos, pensar era, en primer lugar, una tarea que concernía a la polis y que necesariamente se desarrollaba en el diálogo y, por tanto, en la apertura al otro. Y además, el pensamiento tuvo en las “sectas” helenísticas y en la tradición estoica romana una vertiente práctica que ha insistido en pensar desde y para la vida. Se trata, por ejemplo en el Estoicismo romano, de ofrecer una suerte de ejercicios que responden a dinámicas prácticas, con el fin implícito de configurar el *ethos* humano. El *ethos*, en efecto, o el obrar, era creador de sujeto y de realidad. Esto es una línea que se dio también en la tradición cristiana, en la forma de meditación constituyente desde y para la subjetividad, así como un decir *parrhesiástico* (Foucault) que afirma y crea lo subjetivo. Esto se vincula, directa y obviamente, a la construcción práctica de sujeto que podemos denominar educación.

Estamos, pues, en el nivel del obrar como poética del sujeto. Esto es justamente lo que el postrer Foucault destacará que hallamos en gran parte del pensamiento antiguo aquí referido<sup>1</sup>. Sus excelentes escritos tardíos en los que aborda este asunto, se refieren a una suerte de ampliación de vida y mundo por medio de lo practicado; una ampliación que viene a hallar “más” mundo, a hacer más mundo al mundo, cambiándolo cualitativamente. Asistimos a la presencia de esta configuración de sujeto tan postmoderna, en el pensamiento, también hasta cierto punto deconstructivo, de un creativo intelectual contemporáneo. Se trata de Iván Illich.

## 2. El prurito de “llenar el mundo”

Venimos un tiempo albergando la sospecha de que Illich dijo en lo que silenció mucho más de lo que dijo cuando escribía o dictaba conferencias, y que la esencia de su pedagogía está precisamente en lo no explicitado. Aun más, nos da cada vez más la impresión de que en su fondo más personal se hallaba una imperceptible y silenciosa teología (en la concepción de una teología negativa), una teología como honda pulsión que inspira y desarrolla un *hacer* en el mundo. La presencia (en muchas ocasiones invisible) de la teología ha sido muy importante en la mayor parte de la tradición pedagógica. Illich es hijo directo de esta tradición cristiano-*católica* que él consume y eleva, contra muchas apariencias, retornando a una cierta pureza original frente a las instituciones y a un profetismo humanista<sup>2</sup>. Así, afirma Zúñiga: “A esos modelos [instituciones escolares], él va a oponer su tesis sobre la necesidad de volver a las fuentes de la educación (con unas altas dosis de concepciones teológicas) de enseñar y/o aprender en la vida”<sup>3</sup>.

En relación con esto tenemos su pugna casi constante con la Iglesia más institucional, cuenta Jon Igelmo en un interesantísimo artículo que aborda en algunos momentos la

<sup>1</sup> Concretamente, aludimos a sus obras postreras que son los textos de los últimos cursos impartidos en el Collège de France. Puede acudirse a estas versiones en castellano: Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005 (curso del Collège de France, 1982); Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid, Akal, 2011 (curso del Collège de France, 1982-1983); Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid, Akal, 2014 (curso del Collège de France, 1983-1984).

<sup>2</sup> Barberis, G. “Rivoluzionare le istituzioni. Appunti per una rilettura di Ivan Illich”, en *Humanitas: rivista bimestrale di cultura*, vol 69, n° 2 (2014), pp. 304-316.

<sup>3</sup> Zúñiga, J. F. “Ivan Illich: hacia una desescolarización”, en *Educare*, n° 4 (2003), pp. 49-60. P. 55.

cuestión de Illich y la religión. “(...) para Illich la creciente institucionalización operada en Occidente, en su intento por asegurar, garantizar y regular la palabra revelada por Dios en el Nuevo Testamento, había terminado por hacer que lo mejor se pervirtiera en lo peor”<sup>4</sup>. Más adelante, refiere Igelmo que “(...) mientras la mayoría se posicionaban en el debate y discutían sobre si la modernidad es la realización del ideal cristiano o su contrario, Illich cambió los términos del debate para estudiar la modernidad dentro del proceso de perversión del cristianismo”<sup>5</sup>. Estudia la degeneración del cristianismo y catolicismo frente a sus fuentes primigenias, como un subyacente nervio de la modernidad. La modernidad sería, según Illich, un producto de dicha degeneración en el seno del catolicismo.

Hay una constante alusión velada, implícita, a la institución eclesiástica, en sus críticas más conocidas a la modernidad degenerada, y al monopolio de los especialistas y las instituciones<sup>6</sup>. Aun más, dos buenos conocedores del pensamiento de Illich, expresan lo siguiente, de un modo que deseamos destacar en especial. Se trata de una cita larga, pero que, a nuestro juicio, resulta ineludible:

However, there is a dimension of Illich’s project that cannot be neglected. His complex search in the 1980s and 1990s can only be understood as part of his own spiritual-theological journey, a journey that Lee Hoinacki defined as an apophatic theological positioning. Indeed, Illich was a man of faith talking to a world where faith did not have a place. And, in this world, he talked from his faith without revealing that this was the source of his words. (...) When he talked of education, he was analogically talking of faith, and when he talked of schools, he was talking of the Church as an institution<sup>7</sup>.

Ha sido resaltada en ocasiones, también, como fuente ideológica de Illich, su conexión con el anarquismo<sup>8</sup>, del que comparte su humanismo optimista y rousseauiano. Esto es también muy obvio si uno toma su crítica a las instituciones de más peso en la modernidad. En definitiva, para él, las instituciones no sólo no nos ayudan a vivir una vida mejor, sino que, enfatiza, nos sustraen por completo la posibilidad de ella<sup>9</sup>. Tras la superación del modo institucional de relación entre las personas, vendrá que: “El hombre reencontrará la alegría

<sup>4</sup> Igelmo, J. “Las entrevistas de David Cayley a Iván Illich”, en *Encounters on education*, vol. 12, (2011), pp. 115-118. P. 117.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>6</sup> De todos modos, Illich no abandonó la Iglesia nunca del todo, a la que siguió perteneciendo espiritualmente, incluso tras el proceso sufrido y a pesar de sus duras críticas a las autoridades eclesiásticas. Esto nos parece muy digno de resaltar, pues refuerza nuestra teoría de que Illich, ideológicamente, fue sobre todo un cristiano (católico) siempre. En este sentido, podemos leer: “Briefly, Illich was an ordained priest who, in spite of many conflicts, never left the Catholic Church”. Bruno-Jofré, R. y Igelmo, J. “Ivan Illich’s late critique of *Deschooling Society* ‘I was largely barking up the wrong tree’”, en *Educational Theory*, 62: 5 (2012), pp. 573-592. P. 576.

<sup>7</sup> “Sin embargo, hay una dimensión del proyecto de Illich que no puede ser eludida. Su compleja pesquisa en los 80 y 90, puede únicamente ser comprendida como parte de su propia trayectoria espiritual y teológica. Una trayectoria que Lee Honacki definió como una ubicación en una [forma de] teología negativa. De hecho, Illich fue un hombre de fe, que hablaba a un mundo donde la fe no tenía lugar. Y en este mundo, él habló desde su fe sin revelar que ésta era la fuente de sus textos. (...) Cuando hablaba de educación estaba hablando sobre la fe, analógicamente, y cuando se refería a las escuelas estaba hablando de la Iglesia como institución”. Bruno-Jofré, R. y Igelmo, J. “Ivan Illich’s late critique of *Deschooling Society* ‘I was largely barking up the wrong tree’”, *op.cit.* p. 585. Dicen los autores de esta prolongada cita, que finalmente se puede hacer una lectura postmoderna de Illich tanto como la interpretación de su obra como criptocatolicismo: *Ibid.*, p. 590. Teológicamente, Illich fue ortodoxo e iconoclasta al mismo tiempo, cfr. *Ibid.*, p. 591.

<sup>8</sup> Cfr. Watt, A. J. “Illich and anarchism”, en *Educational Philosophy and theory*, n° 13 (1981), pp. 1-16; Hedman, C. G. “The ‘deschooling’ controversy revisited: a defense of Illich’s ‘participatory socialism’”, en *Educational Theory*, n° 29 (1979), pp. 109-116.

<sup>9</sup> Illich, I. *La convivencialidad*. Barcelona, Barral, 1978, pp. 32-33.

de la sobriedad y de la austeridad, reaprendiendo a depender del otro, en vez de convertirse en esclavo de la energía y de la burocracia todopoderosa”<sup>10</sup>.

Respecto a la institución pedagógica (occidental), hemos de esclarecer que es aun más vieja que la Edad Media. Es, obviamente, griega. Es helenística, estoica, y se halla incluso teorizada en conceptos como *phronesis*, o pensamiento práctico que se ejecuta, que se ejerce en la actividad, en la acción, como “prudencia” o “tacto”, que se remodela, que se retroalimenta en función de lo que el sujeto pensante y actuante va haciendo<sup>11</sup>. Educar requiere este tipo de actividad, de racionalidad actuante. Educar es un operar que hemos, además, entendido en recientes trabajos como producción no tanto técnica, sino poética, de un objeto nuevo, de un acontecer que es revelación de nuestra *personidad*, como estructura relacional, dual, creadora<sup>12</sup>.

Hay un sujeto que emerge en la acción que llamamos educación, un sujeto que lo es porque hay educación. La reflexión griega casi insinúa esto en el caso impresionantemente actual de Séneca<sup>13</sup>. Pero la pedagogía fue, sobre todo, la idea sencilla de que somos algo que se hace en la medida que actúa, que opera en el mundo, que se construye como suma de acciones que van redefiniendo o reestructurando al sujeto que es esas acciones. Se trata del sujeto como su *ethos*. Esto es uno de los postulados del pensamiento helenístico, la construcción de un *self*, costosa y esforzadamente, mediante opciones, decisiones y acción *meditada*. El filósofo añade a la acción la *meditatio*, la reflexión que hace sabia su acción, que trata de hacerla prudente. No se trata de desdoblarse lo pasional y lo racional, o lo racional y lo corporal, sino de integrar ambos aspectos en una conducta virtuosa, lo cual debe ser logrado mediante la *paideia* adecuada. Incluso mediante una contra-*paideia* que combata las inercias de la retórica más erudita del momento<sup>14</sup>.

En el Medioevo esto se convierte en una especie de tecnología del *self*, de escultura del propio Yo, que se realiza con un laborioso labrado, adecuándolo a un ritmo, según la pauta de la *regula* de San Benito<sup>15</sup>. La institución monacal marca, por tanto, el origen medieval

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>11</sup> Sobre *phronesis* y pedagogía, *cfr.* Manen, M. van, *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*. Barcelona, Paidós, 2010 (edición original 1991); y también *cfr.* Santos, M. “Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía”, en *Arbor*, 189 (763), 2013: a073. Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.763n5010>

<sup>12</sup> Santos, M., “Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía”, *op.cit.*

<sup>13</sup> *Cfr.* Santos, M. “La filosofía como pedagogía en el Estoicismo tardío romano”, en *Revista Española de Pedagogía*, vol. 65, nº 237, 2007, pp. 317-332.

<sup>14</sup> Reydams-Schils, G. “Philosophy and education in Stoicism of the Roman Imperial Era”, en *Oxford Review of Education*, 36 (5), 2010, pp. 561-574.

<sup>15</sup> Esto, desde un punto de vista crítico, es resaltado profusamente en el libro de Carlos Lerena *Reprimir y liberar*. *Vid.* Lerena, C. *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*. Madrid, Akal, 2005 (edición primera 1983). El sociólogo Carlos Lerena, en su libro, teoriza acerca de lo que ha sido sociológicamente y filosóficamente la educación, la forma contemporánea de educación pero con arraigo en épocas anteriores. La educación, según el sociólogo, hunde sus raíces en la crisis de finales de la Edad Media que inaugura un concepto y una institución (la universidad) que serán ampliados hasta el siglo XVIII cuando la nueva crisis producida por el mayor poderío del mundo burgués choque con el mundo del Antiguo Régimen (aristocracia e Iglesia). Lerena se apoya en el comentario de fuentes textuales de intención pedagógica pertenecientes a literatos, juristas, clérigos, ilustrados, en los que halla una cierta unidad en la medida en que todos son, según él, variaciones de la *regula* de San Benito que regulaba la institución del monacato, con su reparto horario y ritmo repetitivo. El punto de partida de Lerena es desde luego la educación como instrumento del poder para crear a los sujetos que requiere el mundo burgués.

Afirma, a partir de su investigación teórica, que aparece en la pedagogía históricamente un énfasis verticalista con la generalización del sacramento de la confesión en el que la “verdad” es dicha al tiempo que el sujeto hace penitencia y se purga de su error para encarnarla. Lerena llega incluso a ver aquí la huella del viejo socratismo griego, de la mayéutica. Es en ella y en el platonismo donde por primera vez aparece la pareja compuesta por estos

de la pedagogía como fábrica de sujetos, que son esculpidos, acompasándolos a un ritmo, a una sucesión determinada. Pero además, a esto subyace, creemos, una idea muy católica. En efecto, presupongamos que habría un ideal represivo, de dominación y angostura del propio cuerpo en esta pedagogía de monasterio; pero paralelamente, está en ella también casi todo lo contrario: la idea profundamente liberadora y reivindicativa de lo humano, de lo más terrenal, de que somos, a fin de cuentas, lo que somos en la tierra. Contra muchas apariencias y malentendidos, el catolicismo puede implicar eso mismo<sup>16</sup>. Esto es como una especie de contrapunto que, discordantemente, como un negativo, acompaña a la teología y a la pedagogía más restrictivas y descarnadas, como su reverso. En este caso, la esencia católica es humanista (forjadora y definidora de lo considerado “humano”).

Se trataría de que el hombre es, repetimos, lo que hace, o sea, su *ethos*, su comportamiento. El hombre son sus obras. Éste es el ideal católico que funda una pedagogía que, a nuestro entender, podría tener su culmen en Iván Illich. Sería el de una pedagogía como construcción en un sentido positivo, aunque precario y provisional, de un sujeto que *va siendo* en un proceso de construcción en común, con los demás, *en la relación con* otros. Usamos, en este caso, la palabra “pedagogía” como sinónimo de “educación”, para remarcar el sentido de una cierta conducción, de incluso una cierta *danza* en la que los sujetos se alzan como sujetos en la relación entre sí.

Así, igual que la modernidad ha llegado preñada de postmodernidad, el Medioevo llegó preñado de Renacimiento, y la teología de filosofía en esta suerte de metamorfosis de contrarios, el bueno de Illich tan supuestamente antipedagógico es pura pedagogía; porque hubo una construcción *católica* del sujeto que Illich, sin formularlo, recoge, en cuanto preeminencia del obrar ético (*ethos*). También, Illich, en su crítica a ciertos excesos de las instituciones, es paradójicamente católico, de un catolicismo que se enfrentó con el Vaticano. Illich, en su promoción de la liberación de los yugos es delicada y genuinamente humanista cristiano, así como en su crítica a la institución eclesiástica y a Roma. Es más, su polémica con Roma obedece a su pulcro y fino catolicismo. Nadie más lejos de Lutero que él. Fue un completo humanista católico que honró al hombre, a la tierra y a la carne, que creyó en la historia y que adoró la Creación. Su formación fue básicamente científica, era geólogo cristalógrafo, y *apostó por la tecnología*, pero poniendo al hombre por encima de ella, no al revés.

Illich creía que el ser del hombre era su actividad, una actividad que consistía, básicamente, en estar con los demás. No es tanto “producir” objetos o cosas, sino una praxis como fin en sí misma, como trabajo en cuanto actividad en sí, lo que hace hombre al hombre, lo que va diciendo quién es cada uno. El *self* se construye como un comportamiento, como una acción y como un *ethos*.

términos contrarios pero indisociables: “reprimir y liberar”. Desde esta tradición, perpetuada por la Iglesia, la educación va conformándose como un proceso e ideal que por un lado purga y filtra la “escoria” y por otro da rienda suelta a la esencia o la “verdad” (libera). El conocimiento tiene siempre algo de liberación (dar alas al espíritu) pero, paradójicamente, a través de la represión y el sometimiento.

<sup>16</sup> Actualmente tenemos el ejemplo de la Teología de la Liberación o, en Europa, de J. B. Metz, que suscriben y teorizan este aspecto a menudo olvidado del cristianismo. Vid. Metz, J. B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, Trotta, 2002; Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1990; Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.): *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 Vols.), San Salvador, UCA Editores, 1993.

### 3. Profundidades en la pedagogía

El catolicismo de Iván Illich es un *pathos* profundo, en el sentido de una pasión basamental, que marca su mundo, el mundo de donde parten sus motivaciones, el sentido de su acción, sus fines, su discurso, su *logos*. Me remito a ese pozo de lo poético donde arraiga el sujeto, o mundo de la vida, de donde se nutre también el *ethos* u obrar humano, El sujeto es el *self*, lo intermedio, sito entre esa carnalidad previa o mundo de la vida, y la actividad, fines y motivaciones que van constituyéndolo y haciéndolo presente desde un punto de vista *lógico* (*logos*).

Es decir, hay marcas inconscientes, subterráneas, sin las cuales no habría actividad *personal* tal como la conocemos, ni por tanto, construcción del sujeto ni, diríamos, educación. Con Joan-Carles Mèlich y Fernando Bárcena hemos comprobado que en gran parte ese océano previo que nos nutre es lo simbólico<sup>17</sup>. Se trata, también, de la historia. De hecho, todo lo que es el hombre, ha de realizarse de un modo histórico, ha de *historizarse* en la teoría, es decir, ha de considerarse temporal, epocal, en un terreno histórico, en un espacio, época y contexto. Pero si además vinculamos estas realidades previas, concretas, inefables, con su expresión simbólica, con lo que podríamos llamar grandes troncos simbólicos o míticos o tradiciones que ejercieran al modo de comprensiones globales o sistemas de orientación de la existencia, como lo entiende Gadamer<sup>18</sup>, como también lo aborda Ricoeur en sus trabajos sobre simbología del mal<sup>19</sup>, constataríamos que se da un papel crucial de factores como las religiones. Una religión o algo como una imagen divina o de lo que llamamos Dios, al margen de las elaboraciones intelectuales de la teología, es un nervio subterráneo que dota de sentido, da cierta coherencia a una civilización, y que vagamente unifica en una visión general, desde la cual se piensa, se avanza, o incluso se cuestiona “críticamente” lo dado y se lo impugna.

En este sentido, Illich bebe de uno de esos corazones “profundos” de lo que tan solo se puede mantener que está en papeles, notas musicales, pinturas, que vive encarnado en hombres y mujeres. Es una idea o tradición compleja y que, a partir de Lerena, sintetizamos, desde el punto de vista de la pedagogía, en dos elementos: uno represivo (pedagogía del sujeto como herida, marca y dura y dolorosa adaptación a un molde externo según la *Regula* monástica) y otro creativo, positivo, constructivo (el sujeto como acumulación poética, estética, como suma, como obras, como su *ethos*, como algo que se va constituyendo al ir actuando). Sendas pedagogías y/o religiones serían típicamente católicas, y frente a lo mucho que se ha hablado contra la primera, criticándola y denunciándola, hay que destacar el papel que en la historia ha cumplido ese más olvidado y silenciado humanismo cristiano o católico representado por la segunda y al que hemos aludido anteriormente. Frente al desesperado fideísmo luterano, desencarnado y gnostizante, el nervio más católico ensalza el valor de las obras y de lo terrenal (tenemos, hemos señalado ya en la nota 16, el ejemplo reciente de la Teología de la Liberación al que se aproximan también otros autores protestantes como Moltmann).

<sup>17</sup> Mèlich y Bárcena, que en educación parten de esta perspectiva, son ampliamente considerados y citados en Santos, M. “Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía”, *op. cit.* Se trata del planteamiento de estilo hermenéutico narrativo de estos autores, que exponen bellamente en sus trabajos, a partir de Manen, Gadamer, etc.

<sup>18</sup> Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2003 (edición original 1975).

<sup>19</sup> Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta, 2004 (edición original 1960 y 1988).



#### 4. Conclusión: ¿una “ontología” postmoderna de la educación?

Se ha podido percibir un cierto paralelismo de Illich con Foucault, en la medida, por ejemplo, que Illich propugna una aproximación histórico-genealógica a las instituciones, como practica sobre todo al referirse a la escuela<sup>20</sup>. Como señala Antoni Tort: “[Illich] Consideraba que la historia de la educación que se hace en el mundo sigue sin investigar cómo nace históricamente la necesidad de educación y sólo analiza modalidades educativas, sin cuestionarse la propia existencia de las instituciones y los sistemas. Creía que no hay suficientes estudios ‘sobre’ la educación, y que convendría analizar con más profundidad la historia de cómo emerge una realidad social en el seno de la cual la educación es percibida como una necesidad fundamental”.<sup>21</sup>

Además, en este trabajo pretendemos señalar que Illich parece realizar lo que Foucault, en sus cursos postreros<sup>22</sup> sugiere. En éstos, el autor francés se centra en la filosofía antigua hasta llegar a sugerir interpretaciones involucrando también al cristianismo. Recoge, en particular, al cristianismo y la teología de la Patrística. Los toma en su prurito por re-crear el mundo y conformarlo a una/su “verdad”. En el último Foucault aparece el asunto de las fuerzas productoras que hacen deshaciendo en una forma positiva porque es constructiva, en una continuidad diversa, en una construcción que sigue implicando destrucciones en una insoslayable diversidad. No hay verdad sino verdades, o mejor dicho, formas de veridicción, es decir, logos que captan, fabrican y marcan lo que es la verdad<sup>23</sup>.

Foucault trazará además una lectura del cinismo como movimiento *parrhesiástico*. El cinismo que pare verdades en una confrontación constante de saberes, del saber de la mayoría con la verdad proferida *parrhesiásticamente*, encarnada en hechos, en un filosofar que es combate e inversión de muchas bondades. Hoy, en la *secta* pedagógica, tendríamos al evidente “rey cínico” que es Iván Illich, al que atribuimos una combativa inocencia<sup>24</sup>.

Foucault nos hace pensar en la construcción de *verdades* y en el pensamiento como flujos, en el laberinto de la historia “profunda”, ontologizante. Quizás todo ello anida en alguna forma de “ontología” que movilice esta construcción-deconstrucción ética del sujeto y “lo humano” (*ethos*) o que sea ella misma. Es esto lo que puede obrar de hipótesis en el estudio de una nueva “teoría” de la educación. Es una tarea que nos demandan los tiempos, diría Ortega y Gasset, una tarea de re-conocimiento de las propias circunstancias y de la temporalidad (y diferencias) que nos constituye tal como fue esbozada en Nietzsche, Heidegger, el mismo Foucault y Deleuze. De estos postmodernismos parece beber, y la *explican*, la discusión des-pedagógica de Iván Illich, actuante como un nervio soterrado que es católico en cuanto acentúa el obrar y el impugnar como claves de lo que precaria pero gozosamente somos.

<sup>20</sup> Cfr. Urteaga, E. “Las instituciones disciplinares en la obra de Michel Foucault”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 56 (2012), pp. 101-120; Harvey, Ch. “The conservative limits of Liberal Education”, en *Philosophy in the contemporary world*, vol. 17, n° 2 (2010), pp. 30-36.

<sup>21</sup> Tort, A. “Los silencios y las palabras de Iván Illich”, en *Cuadernos de pedagogía*, n° 323 (2003), pp. 81-83, p. 81.

<sup>22</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, op. cit.; Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, II. op.cit.

<sup>23</sup> Este periodo postrero de Foucault al que me refiero lo hemos presentado con cierta extensión en Santos, M. “Educación y construcción del *Self* en la Filosofía Helenística según Michel Foucault”, en *Revista Española de Pedagogía*, vol. 71, n° 256 (2013), pp. 479-492

<sup>24</sup> Santos, M. “La combativa inocencia de Ivan Illich”, en *Revista de Ciencias de la Educación*, n° 209, 2007, pp. 57-74.

## Bibliografía

- Barberis, G. “Rivoluzionare le istituzioni. Appunti per una rilettura di Ivan Illich”, en *Humanitas: rivista bimestrale di cultura*, vol. 69, n° 2 (2014), pp. 304-316
- Bruno-Jofré, R. y Igelmo, J. “Ivan Illich’s late critique of *Deschooling Society* ‘I was largely barking up the wrong tree’”, en *Educational Theory*, 62: 5 (2012), pp. 573-592.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.): *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 Vols.). San Salvador, UCA Editores, 1993
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005 (curso del Collège de France, 1982)
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid, Akal, 2011 (curso del Collège de France, 1982-1983)
- Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid, Akal, 2014 (curso del Collège de France, 1983-1984)
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2003 (edición original 1975)
- Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1990.
- Harvey, Ch. “The conservative limits of Liberal Education”, en *Philosophy in the contemporary world*, vol. 17, n° 2 (2010), pp. 30-36.
- Hedman, C. G. “The ‘deschooling’ controversy revisited: a defense of Illich’s ‘participatory socialism’”, en *Educational Theory*, n° 29 (1979), pp. 109-116.
- Igelmo, J. “Las entrevistas de David Cayley a Iván Illich”, en *Encounters on education*, vol. 12, (2011), pp. 115-118.
- Illich, I. *La convivencialidad*. Barcelona, Barral, 1978.
- Lerena, C. *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*. Madrid, Akal, 2005 (edición primera 1983)
- Metz, J. B. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, Trotta, 2002.
- Reydams-Schils, G. (2010). Philosophy and education in Stoicism of the Roman Imperial Era. *Oxford Review of Education*, 36 (5), 561-574.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta, 2004 (edición original 1960 y 1988)
- Santos, M. “La filosofía como pedagogía en el Estoicismo tardío romano”, en *Revista Española de Pedagogía*, vol. 65, n° 237 (2007), pp. 317-332.
- Santos, M. “La combativa inocencia de Ivan Illich”, en *Revista de Ciencias de la Educación*, n° 209 (2007), pp. 57-74.
- Santos, M. “Educación y construcción del *Self* en la Filosofía Helenística según Michel Foucault”, en *Revista Española de Pedagogía*, vol. 71, n° 256 (2013), pp. 479-492.
- Santos, M. “Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía”, en *Arbor*, 189 (763), (2013): a073. Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.763n5010>
- Tort, A. “Los silencios y las palabras de Iván Illich”, en *Cuadernos de pedagogía*, n° 323 (2003), pp. 81-83.
- Urteaga, E. “Las instituciones disciplinares en la obra de Michel Foucault”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 56 (2012), pp. 101-120
- Watt, A. J. “Illich and anarchism”, en *Educational Philosophy and theory*, n° 13 (1981), pp. 1-16
- Zúñiga, J. F. “Ivan Illich: hacia una desescolarización”, en *Educare*, n° 4 (2003), pp. 49-60.

# El arte de la tercera repetición

## La cuestión de la efectividad en *Différence et répétition* de Gilles Deleuze

The Art of the Third Repetition. The Issue of Effectivity in Gilles Deleuze's *Différence et Répétition*

Jordi CARMONA HURTADO

Université de Paris 8 - Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.007>

Recibido: 30/11/2013  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** Este ensayo es una lectura del libro de Deleuze *Différence et répétition*, que se interroga acerca del lugar que ocupa en él la cuestión de la efectividad. Mostramos que, en el tejido conceptual de la obra, esta cuestión aparece en el curso de la exploración del tema de la repetición, en un tercer nivel. En este tercer nivel, mostramos igualmente que Deleuze piensa la efectividad según un paradigma que oscila entre lo divino y lo artístico. Tras esta breve incursión enunciamos consideraciones de más amplio alcance en cuanto al sentido de la trayectoria filosófica deleuziana.

*Palabras clave:* Deleuze, efectividad, tercera repetición, arte.

**Abstract:** This essay consists in a re-interpretation of Deleuze's book *Différence et répétition*. We read this book under the perspective of an interrogation in the question of effectiveness. We argue that, in the conceptual patchwork of this work, this question arises during the exploration of the repetition's thematic, on a third level. On this third level, we also show that Deleuze thinks effectiveness under a paradigm which oscillates between the divine and the artistic. After this brief incursion, we pronounce some considerations about the general sens of Deleuze's philosophical itinerary.

*Keywords:* Deleuze, effectiveness, third repetition, art.

## 1. El proyecto de *Différence et répétition*

Deleuze, bajo el signo del nietzscheanismo, habrá sido principalmente, en *Différence et répétition*, el explorador filosófico de la cuestión en torno a la cual Klossowski, en cierto momento, condensó ese proyecto: “Comment manifester sans condamner [...] Peut-il y avoir lumière qui ne soit condamnation des ténèbres?” (Klossowski, 1963: 192). La experiencia de un pensamiento que toma al pie de la letra esa exigencia es descrita por Deleuze en un texto emotivo, que repite y desplaza –según la inspiración de la Gioconda bigotuda de Duchamp– una escena célebre de Hegel:

lorsque, dans la lassitude et l'angoisse de notre pensée sans image, nous murmurons 'ah les vaches', 'ils exagèrent', etc., quel pressentiment de différences fourmillant dans notre dos, combien ce noir est différencié et différenciant, bien que non identifié, non individué ou à peine, combien de différences et de singularités se distribuent comme autant d'agressions, combien de simulacres se lèvent dans cette nuit devenue blanche pour composer le monde du 'on' et du 'ils'. (Deleuze, 1968; 355)

La experiencia de esa noche que se vuelve blanca –de una filosofía que no cesa de experimentarse en contacto con las potencias de la estupidez, de la crueldad, del cansancio, de la bajeza, de la maldad, del delirio, del sinsentido, de los automatismos..., y que no pretende sino seguir las lo más de cerca posible para engendrar en ellas el acto de pensamiento que las ilumina un instante– se ha elaborado a lo largo de su filosofía en la dirección de una crítica persistente de lo que Deleuze identifica como imagen moral o dogmática del pensamiento, que hace remontar, como en una nueva historia del error más duradero, de las mediaciones hegelianas hasta las reparticiones de lo empírico y de lo transcendental en Kant, de la lógica de la representación y de la analogía en Aristóteles hasta los procedimientos platónicos de autenticación de los iconos.

Este elemento crítico permanece más o menos accesible para nosotros hoy, y así, podríamos encontrar diversas correspondencias, por ejemplo, entre estas figuras del pensamiento y las diferentes lógicas de lo que Rancière llama el “reparto de lo sensible”<sup>1</sup>. Sin embargo, esta travesía crítica de separación o de disyunción, de destrucción, no podría alcanzar la efectividad que le es propia en esta filosofía o no valdría simplemente la pena si no se acompañara de una afirmación más profunda. Y esta afirmación debe hacerse

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, el libro de entrevistas que lleva ese nombre: *Le partage du sensible*. Ver bibliografía.

agresiva, ofensiva o selectiva, si no quiere dejar en pie los repartos establecidos que había denunciado. Ahora bien, la comprensión de una afirmación tal es lo que conlleva dificultades – la comprensión de la naturaleza de esa luz que posibilita que una noche se vuelva blanca. Pues la afirmación tendrá por forma la forma vacía del tiempo, el tiempo fuera de sus goznes del volver, del eterno retorno, y por contenido el sistema de los simulacros, de las falsificaciones. Y todo aquí se volverá coherencia secreta, línea informal, misterio, símbolo, doctrina esotérica, círculo tortuoso o descentrado, signo o incluso jeroglífico; desde el momento en el que la prueba de fuerza más alta del pensamiento entra en escena.

Esta orientación afirmativa del libro es la que, a nuestro juicio, resulta hoy más oscura, y reclama por tanto explicitación. Pues lo mínimo que se puede decir de *Différence et répétition* es que no se trata de una obra ambigua. Podemos ver que algo se realiza, que se produce con ella una especie de clausura de un programa. Pero al mismo tiempo ocurre como si ya no comprendiésemos el sentido de ese programa. ¿Por qué, en el fondo, afirmar el retorno? ¿Por qué celebrar los simulacros? Si el mundo se presenta más bien hoy ya como una organización industrial abrumadora de retornos de simulaciones frente a la cual la presunta inteligencia crítica no tiene a menudo otra cosa para oponer más que un cinismo incapaz de ocultar la lamentación por una desrealización a causa de la confusión posmoderna, o bien tentativas de rehabilitación de imágenes morales en las cuales ya no podremos creer.

Estas breves consideraciones apuntan a mostrar que lo que se enuncia en el fondo de este libro no encuentra cómodamente una actualidad. Pero tal vez esto sea una razón más para tratar de entender lo que se ha jugado en cierto momento en torno a esa afirmación, en Deleuze, pero no sólo en Deleuze. E incluso si en su trayecto filosófico posterior estas cuestiones perderán su carácter decisivo<sup>2</sup>. Pero no se puede concluir simplemente de ello que la culpa es del mundo, que ha cambiado. Pues hay varias constataciones en el libro que nos prohíben esa hipótesis, y que tienen la forma general de:

Notre monde est tel que nous trouvons devant les répétitions les plus mécaniques, les plus stéréotypées, hors de nous et en nous, nous ne cessons d'en extraire de petites différences, variantes et modifications. (Deleuze, 1965: 2)

En *Différence et répétition* se tratará de extraer, de ese simple enunciado descriptivo, el derecho de un pensamiento nuevo, y de ese pensamiento, una afirmación ofensiva capaz de subvertir los estados de cosas, pero sin condenar nada de antemano. En consecuencia, podemos preguntarnos: una afirmación del eterno retorno de los simulacros, ¿cómo podría sacudir alguna cosa del mundo tal y como es? Y: ¿qué permitirá a Deleuze anunciar que una afirmación tal es más agresiva o tiene un alcance mayor que una negación o que una contradicción?

<sup>2</sup> Especialmente perderá interés para Deleuze el concepto de “simulacro” (central en cierto momento en todo el nietzscheanismo del siglo XX: Bataille, Foucault, Klossowski...), que será retomado por cierta sociología, en primer lugar por Jean Baudrillard, hasta perder todo carácter conceptualmente diferenciado.

## 2. Efectividad y pensamiento patológico: los niveles de la repetición

Esas cuestiones remiten a la pregunta por la efectividad del pensamiento de Deleuze, su potencia de transformación del mundo. Se puede identificar un momento específico de efectividad en el libro, aunque esto pueda parecer paradójico, en la filosofía de la repetición. En ella se trata, como en otros lugares del dispositivo conceptual que el libro pone en juego, de comprender lo que puede la repetición por sí misma, como medio del pensamiento, como potencia que no precisa mediatizarse o representarse. La repetición, y así, por ejemplo, el primado analítico de la repetición con respecto a la represión, constituye una muestra general del privilegio, de la primacía que Deleuze concede al *pathos*, a la intensidad, al encuentro, al shock.

El shock, según Deleuze, está siempre en el principio, es la experiencia propia del pensamiento, no es posible pensar sin shock. Se trata del shock de la pura diferencia, del hiato, la disparidad, la intensidad y su repliegue profundo en la experiencia. Sólo el shock nos da las condiciones de una experiencia de pensamiento real, y no solamente posible, como es el caso del concepto. En el shock se produce un encuentro con el ser de lo sensible, que al mismo tiempo es el dios del azar o del acontecimiento: no sólo *aisthéton*, por tanto, sino más fundamentalmente *aisthétéon*. Este encuentro es lo único que evita que el ejercicio de la inteligencia en la constitución de la experiencia gire en el vacío abstracto de una imagen moral que establece de hecho un reparto desigualitario, arbitrario. El encuentro da también un médium al pensamiento, un medio de exposición. Todo pensamiento es inconsciente, dirá Deleuze, y la filosofía de la repetición equivale igualmente a la patología, en un sentido particular de la palabra: la filosofía del *pathos*, la potencia de pensamiento propia al *pathos* mismo. Para experimentar la radicalidad de esos enunciados es suficiente recordar el contexto en el cual el shock se constituyó como objeto de conocimiento en el psicoanálisis: el tratamiento de lo que se llamó “neurosis de guerra”. Según Freud:

Después de graves conmociones mecánicas, tales como choques de trenes y otros accidentes en los que existe peligro de muerte, suele aparecer una perturbación, ha largo tiempo conocida y descrita, a la que se ha dado el nombre de “neurosis traumática”. (Freud, 1920: 55)

Aquello que se repite es lo traumático, el sufrimiento. El trauma significa un encuentro con lo real, pero un encuentro fallido, que permanece inconsciente, reprimido. Benjamin tendrá razón en llamar a esto una pérdida o una destrucción de la experiencia, pues, en efecto, el shock no pertenece completamente al orden de lo vivido<sup>3</sup>. Se sufre o se experimenta algo que no se llega a vivir, en el sentido más unitario de la palabra, que no se llega por tanto a constituir en una experiencia, y que tiene por efecto las sucesivas repeticiones.

Sin embargo, la filosofía de la repetición no se parece en nada a un esquema de interpretación traumática. Pues el problema, según Deleuze, no es el de dejar de repetir, sino el de comprender por qué hay un deseo o un amor de la repetición; e incluso si ese amor es un amor que va finalmente más allá del principio de placer, y que se alía más bien con un instinto de muerto. A partir de esa inversión de perspectiva, Deleuze mostrará cómo la repetición puede, por sí misma, por su propia potencia, constituir una experiencia a lo largo de tres momentos. Podemos definir el sentido general de la repetición del siguiente

<sup>3</sup> Ver el artículo de Benjamin, “Experiencia y pobreza”, y el libro de Agamben que analiza esa cuestión: *Infancia e historia*. Referencias disponibles en la bibliografía.

modo: la repetición opera tanto una síntesis pasiva o contracción del tiempo como una síntesis constitutiva del inconsciente, de la cual dependen las síntesis activas derivadas y conscientes (de reconocimiento, de cálculo...)

El primer momento es el de la constitución del hábito, del hábito en el sentido humeano, en una diferencia que la contemplación *sustrae* a la repetición material. Se trata del momento de la fundación del tiempo, que permite decir por vez primera a Deleuze cómo hay almas contemplativas o yoes imaginarios que pueden aparecer por todas partes, también en las individuaciones más elementales, siempre que se encuentre en ellas la contracción de un hábito, de un ritmo; de una relación, por muy banal que sea, a una temporalidad. Esas almas contemplativas son yoes pasivos, larvarios, que comienzan a poblar las repeticiones exteriores. Este momento es el de las repeticiones más ordinarias, pero también el que asegura la continuidad de la experiencia. El tiempo del hábito es el presente, la síntesis de unión del tiempo en un presente vivo, del cual se deriva tanto el pasado como el futuro, en las retenciones y protenciones: el pasado como presente que fue, el futuro como presente que será. El personaje conceptual de esta repetición es tanto *Habitus* como Eros: el principio de placer como satisfacción de los vínculos en cada instante, según una experiencia bien ordenada, homoestática. La única elección posible, en este orden de la existencia, es la que se da entre un instante y otro. No hay por tanto destino posible en el mundo del hábito, sino sólo lo que Deleuze llama “carácter empírico”. El tono de esta repetición, finalmente, es cómico.

La segunda repetición es la repetición espiritual, repetición “vestida” como dice Deleuze, aquella que *comprende* la diferencia en un fundamento del tiempo, y que hace aparecer la repetición de fundación como ya fundada a su vez. Este fundamento es el de la Memoria, el Todo del pasado puro en sentido bergsonian: un pasado que no fue nunca presente pero que permite pasar al presente. La Memoria no es el presente vivo del tiempo sino el ser del tiempo entero, el “en sí” del tiempo, el *a priori* de todo presente. Desde el punto de vista de la Memoria, cualquier presente vivo no es más que una contracción de ese pasado puro. Pero el pasado puro permanece independiente de los presentes que se contractan en él, pues está compuesto de objetos virtuales, que sólo pueden encontrarse como perdidos, que no se actualizan en una contracción del presente sin cambiar de naturaleza. El Todo del tiempo coexiste en la Memoria, en varios niveles de formas y transformación, como en una continuidad plástica. Para vivir estos niveles, el “sujeto” de esta segunda repetición, es decir Mnemósine, deberá ser acompañado por Eros en su descenso al pasado puro, en la experiencia de la reminiscencia. Aquí sí es posible la irrupción de un destino, la expresión de un carácter ya no empírico sino nouménico, en la libertad de elegir el nivel, el papel o la metamorfosis, en una metempsychosis profunda de todos los seres a los cuales el yo se iguala, según los diferentes ideales que atraviesa. El tono de este orden de la experiencia es trágico, heroico. Se trata del momento en el que cada uno puede decir “Yo”, un Yo agente o actor, que funciona como sujeto de enunciación del yo ideal.

Pero la más importante desde el punto de vista de la comprensión de la afirmación efectiva es la última repetición, la tercera repetición o la repetición que *hace* la diferencia: la repetición de un sin-fondo que produce al mismo tiempo un hundimiento universal tanto de lo fundado como del fundamento. Se trata de la repetición de la forma pura del tiempo, donde el yo se identifica con lo desigual en sí, con el acontecimiento de una sola cesura que distribuye la diferencia en la experiencia presente y pasada. Esta forma pura del tiempo quiebra, gracias a la potencia de desexualización de Tánatos, tanto el círculo de la reminiscencia como la línea continua de sucesión del hábito, con el

descubrimiento de un futuro donde el azar aparente de la cesura, del shock por el cual se introduce lo desigual en la experiencia –lo dispar, que destruye tanto la unidad del yo larvario como la de los héroes de las metamorfosis–, mostrará por fin su coherencia. La tercera repetición es la del tiempo por venir de las bodas entre la repetición por sí misma y la diferencia en sí misma, el tiempo dramático de la producción de lo nuevo, de la repetición que esta vez tiene un carácter efectivo, ontológico.<sup>4</sup>

La tercera síntesis constituye el momento, por tanto, en el que en el seno de la filosofía de la repetición de Deleuze se anuncia aparentemente una apertura mesiánica de la experiencia, en un futuro sin condición y en una acción sin agente. De este modo, uno de los ejemplos ofrecidos para esta repetición será el del tercer testamento de Joaquín de Fiore: el reino del Espíritu que sucede a los del Padre y del Hijo, respectivamente. También, en Nietzsche, la doctrina del retorno no será escrita sino solamente anunciada, permaneciendo, por tanto, eternamente por venir, implicada al infinito en el enigma de la multiplicidad de simulacros y fantasmas, a la espera del encuentro afortunado de un tiempo en el que cantarán en coro el sentido colectivo del ser, la Repetición de la Diferencia, o el caos que, por fin, se volverá idéntico al mundo.

### 3. Misterio del tercer reino o Arte

Esta última repetición parece, así, depender de una creencia. Se trata de la creencia en el advenimiento de un tercer tiempo, en el que sólo permanecería aquello que fue afirmado hasta el final por el azar, en un retorno de los simulacros. Como señalábamos antes, este misterio del tercer reino nos parece en gran medida inaccesible. Ahora bien, hay en el libro de Deleuze otra manera de entender la efectividad de la tercera repetición. Es como si en ella se pensase el momento fundamental de la experiencia artística, el momento en el que *hay* obra, en el que una obra *se decide*. Deleuze mismo lo declara; varios aspectos de su obra nos muestran que el nombre accesible, el nombre accesible “aquí” del *hacer* de la diferencia –del hacer que desactiva en una afirmación los repartos de hecho y que al mismo tiempo produce algo nuevo –, es: *arte*. La filosofía de la repetición aparece, según esta perspectiva, como el camino recorrido desde el shock cómico, casi imperceptible, apenas adivinado, pero que nos permite alejarnos de los automatismos del hábito, para después envolverse en una u otra de las figuras de la Memoria, y llegar finalmente al shock efectuado, afirmado, dramatizado, simulado y olvidado en una obra de arte, que se lanzará al futuro. Hay dos lugares del libro que precipitan esta lectura. En la tercera repetición como creencia del futuro, se trata de entender también que una novedad un poco más profana es posible: “l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre” (Deleuze, 1968: 122). Y en cuanto al Juego divino, el niño que juega de Heráclito o las tiradas de dados de Mallarmé y de Nietzsche, en las cuales todo el azar es afirmado, Deleuze dirá que el juego humano que más se le aproxima es el del arte (Deleuze, 1968: 362). Y tal vez el eterno retorno sea la creencia propia al arte en estas condiciones, la creencia inmanente de la práctica artística, como una fe paródica en una coherencia por venir que permitirá así un compromiso sin reservas en la afirmación de un azar objetivo que se enfrente sin mediaciones al encuentro, al shock; o el simulacro de sistema que podrá acoger todas las simulaciones del arte. Así, todo se vuelve menos oscuro, si pensamos en el sentido del proyecto nietzscheano, según el cual el arte es un valor más alto que la verdad. En este punto, la práctica de la filosofía no sólo se mide por los conceptos que llega a construir,

<sup>4</sup> Ver sobre esto, especialmente, la descripción de las tres síntesis del tiempo en el segundo capítulo: “La repetición por sí misma” 96-158.



sino también por las escenas de bloqueo a las cuales somete a los conceptos. Nos encontramos, por tanto, con la filosofía de la repetición, muy cerca de la metafísica de artista.

Es importante ver en este contexto el lugar y la función del arte en el libro. Se puede comprender este papel a partir de lo que Deleuze llama “la malheureuse scission de l'esthétique” (Deleuze, 1968: 364). Esta escisión es definida varias veces como la escisión entre la teoría de las formas de la experiencia y la de la obra de arte como experimentación. Y es como si las obras de arte efectivas, por el solo hecho de ser realizadas, “acabadas e infinitas”, como pequeños *caosmos* ya, forzaran al pensamiento no solo a encontrar la forma de experiencia que les correspondería, sino también a exponerse él mismo por medios experimentales. Acabamos con algunos ejemplos o modelos. Así con la Gioconda bigotuda de Duchamp, que mostrará la necesidad de otra relación a la historia de la filosofía, más próxima a la simulación. O la pintura abstracta, que reclama una teoría del pensamiento sin imagen. O también el teatro de la crueldad de Artaud, que dará la experiencia de un movimiento más real que el del concepto, y que sugerirá una puesta en escena del pensamiento más poderosa que cualquier representación:

Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, et qui l'unissent directement à la nature et à l'histoire, un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages – tout l'appareil de la répétition comme “puissance terrible”. (Deleuze, 1968: 19)

O, finalmente, las diferentes series serigráficas de Warhol, en las cuales Deleuze parece detectar una resonancia profunda con su propio proyecto:

Plus notre vie quotidienne apparaît standardisée, stéréotypée, soumise à une reproduction accélérée d'objets de consommation, plus l'art doit s'y attacher, et lui arracher cette petite différence qui joue d'autre part et simultanément entre d'autres niveaux de répétition, et même faire résonner les deux extrêmes des séries habituelles de consommation avec les séries instinctuelles de destruction et de mort, joindre ainsi le tableau de la cruauté à celui de la bêtise, découvrir sous la consommation un claquement de mâchoire hébéphrénique, et sous les plus ignobles destructions de la guerre, encore des processus de consommation, reproduire esthétiquement les illusions et mystifications qui font l'essence réelle de cette civilisation, pour qu'enfin la Différence s'exprime, avec une force elle-même répétitive de colère, capable d'introduire la plus étrange sélection, ne serait-ce qu'une contraction ici ou là, c'est-à-dire une liberté pour la fin d'un monde. (Deleuze, 1968: 375)

De este modo, la cuestión de la efectividad, que parece constituir el motivo central de la tentativa de Deleuze en este libro –no tratándose exactamente ya, por tanto, de transformar el mundo, sino de producirlo, mediante la producción de la diferencia, entendiendo la efectividad como un acto performativo– no se vuelve inteligible sino a a partir del modelo de la obra de arte. Como siempre, la creación del mundo es pensada a partir de la creación de la obra de arte. Y tal vez sea esta metafísica de artista la razón de la impresión autorreferencial que a menudo producen los textos de Deleuze. Ahora bien, esta autorreferencialidad es al mismo tiempo un principio plenamente asumido: la temática de lo virtual o la tarea de crear conceptos son algunos índices de ello. Pero simplemente, que la efectividad sea comprendida por entero en términos de creación, y que esta creación sea pensada según el modelo de la obra de arte – incluso si en trabajos posteriores el dominio

de la creación incluirá igualmente a la ciencia y a la filosofía, lo esencial se mantendrá, pues los sabios y los filósofos son considerados fundamentalmente como artistas<sup>5</sup>-, hace de la filosofía no una práctica artística, sino una teoría generalizada del arte. Y más que pensar, como algunos investigadores han argumentado, que esta insistencia en la creación y lo virtual invalida al pensamiento de Deleuze a la hora de comprender cualquier tipo de actualidad<sup>6</sup>, tal vez sea más fundamental entender que la teoría de la performatividad todavía no es una performatividad, sino una mimesis conceptual. A veces se ha afirmado que Deleuze era un metafísico en un siglo que por todas partes quería pasarse de la metafísica<sup>7</sup>, una figura anticuada en los peores casos, intempestiva en los mejores. En cualquier caso, porque el momento de la performatividad en Deleuze se vuelve una teoría generalizada, o incluso una dramaturgia de la performatividad, como acto de creación siempre repetido, habría que reconocer este carácter anticinado o intempestivo por lo que es: el signo de una filosofía especulativa. Pues probablemente no se puede buscar en otra parte, más que en ese dominio especulativo, que es muy clásico en efecto, la efectividad de ese pensamiento, y no en el “mundo”. Así, Hegel permanece finalmente en este proyecto como una inspiración más importante que Nietzsche, a pesar del *collage* desviado. La filosofía patológica revela así su sentido: ella consiste en el proyecto, y aquí reside lo esencial de la modernidad de Deleuze, de interiorizar el *pathos*, de “salvarlo” en el acto de creación.

### Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1989). *Enfance et histoire*, trad. Yves Hersant. Paris: Payot, 2000.
- BENJAMIN, Walter (1933). “Expérience et pauvreté”, trad. Pierre Rusch, in *Œuvres II*. Paris: Gallimard, 2000.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris: P.U.F.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Seuil.
- FREUD, Sigmund (1920). “Au-delà du principe de plaisir”, in *Essais de psychanalyse*, trad. sous la responsabilité d'André Bourguignon. Paris: Payot, 1981.
- HALLWARD, Peter (2006). *Out of this world*. London: Verso.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1963). *Un si funeste désir*. Paris: Gallimard.
- MANIGLIER, Patrice (2002). “Deleuze: un métaphysicien dans le siècle”, in *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002, pp. 26-28.
- RANCIÈRE, Jacques (2000). *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique.

<sup>5</sup> Especialmente en el libro escrito junto a Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.

<sup>6</sup> Ver el estudio de Peter Hallward, *Out of this world*, London, Verso, 2006.

<sup>7</sup> Ver el artículo de P. Maniglier, “Deleuze: un métaphysicien dans le siècle”, *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002, pp. 26-28.

# II. FILOSOFÍA MORAL, POLÍTICA Y DEL DERECHO

Moral, Political and Legal Philosophy



**"La Libertad guiando al Pueblo", Eugene Delacroix  
(1830, Museo del Louvre)**



# En busca de la ética en la Filosofía del Derecho Hermenéutica

In search of ethics in the Hermeneutic Philosophy of Law

Miguel GRANDE YÁÑEZ

Universidad Pontificia de Comillas

*mgrande@icade.comillas.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.008>

Recibido: 25/05/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** La Filosofía Hermenéutica encuentra en la Filosofía del Derecho Hermenéutica un campo propicio para su desarrollo ético. El juez comprende interpretativamente la situación del otro, lo cual exige una respuesta de justicia a partir de su sentido espiritual. Esto supone explorar posibilidades del elemento base del pensamiento hermenéutico, el texto gadameriano, más allá del mismo en el caso conflictivo jurídico. A partir de aquí se muestra iluminadora la ética Hermenéutica de Ricoeur, si bien a partir de un análisis jurídico que muestra desarrollos propios que nutren el pensamiento hermenéutico.

*Palabras clave:* interpretación, sentido, Filosofía Hermenéutica, texto, alteridad, justicia, ética.

**Abstract:** Hermeneutic Philosophy finds a favourable field for its ethical development in the Philosophy of Law. The judge interpretatively understands the situation of the other, which demands a response of justice from its spiritual sense. This includes exploring possibilities of the base element of the hermeneutic thought – Gadamer’s text - beyond itself in the contentious legal case. From here, Ricoeur’s Hermeneutic Ethics is enlightening, although from a legal analysis which shows own developments that nourish the hermeneutic thought.

*Keywords:* Interpretation, meaning, Hermeneutic Philosophy, text, alterity, justice, ethics.

## I. Lo textual

La posibilidad de una Filosofía del Derecho Hermenéutica tiene que ofrecer una respuesta a uno de los sempiternos problemas de la iusfilosofía, la relación Ética y Derecho. Si la Filosofía del Derecho Hermenéutica aspira a su propio protagonismo no puede responder a esta problemática desde la fusión del iusnaturalismo ni desde la separación del iuspositivismo. La tarea no es sencilla pues tampoco la Filosofía Hermenéutica general suele plantear directamente y en desarrollo un discurso ético, si bien en el campo ético parece también desembocar, en ocasiones, la reflexión hermenéutica. No obstante la proyección de la Hermenéutica en el Derecho, como fluida, obedece más a otros conceptos, como interpretación y aplicación, los cuales deben reconocerse en su alcance para esta búsqueda ética. Pero tal vez sea la noción de sentido la que permite un primer acercamiento en tanto sentido espiritual de plenitud del intérprete, sin bien del propio intérprete. La Filosofía Hermenéutica aunque sí trabaja con extensión y profundidad el problema del sentido, en no demasiadas ocasiones acoge una noción de inmersión jurídica en su desarrollo como es la de sentido de justicia, la cual sí evoca la nueva eticidad del Derecho.

Aunque interpretación, aplicación y sentido como facetas hermenéuticas del sujeto delimitan el recorrido de esta filosofía, su apoyo inicial y fundamental más común para que las mismas operen es el texto, que se convierte en texto del intérprete (ya no tanto del autor), sea poético, religioso o jurídico. Por ello, inicialmente, en la Filosofía del Derecho Hermenéutica la ontología no está tanto en la ética sino en la interpretación textual jurídica del sujeto, y sus condiciones de posibilidad. Ahora bien ¿esta interpretación qué respuesta ofrece al problema de la ética? Está en juego repensar y variar resultados de corrientes pasadas que abocaban al dogmatismo o al relativismo. Pero el propósito primero es que el lector comprenda profundamente el texto que le es dado, a partir de su propia (subjetiva) interpretación. Para comenzar la comprensión hermenéutica del texto, esto es, obteniendo sentido, el intérprete no recurre filosóficamente a la ética, sino a la precomprensión o a la historicidad.

No obstante ya Gadamer en las incursiones aristotélicas que efectúa para comprender su hermenéutica, se sirve también de conceptos no sólo ontológicos sino éticos como *epieikeia* o *fronesis*<sup>1</sup>, los cuales conducen no sólo a la “mera” interpretación sino también a la decisión práctica, a la actuación. Esto es también la necesaria desenvoltura de la interpretación como aplicación. En estos casos el intérprete tiene también en consideración

<sup>1</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 394.

no sólo a sí mismo sino también al otro, a la situación de otro; ésta, jurídicamente, y como anticipo de la ética de Ricoeur, requiere respuesta. Este desarrollo hermenéutico es decisivo en nuestra indagación, pues la afirmación de Gadamer de que **lo escrito** es siempre objeto preferente de la hermenéutica<sup>2</sup> ofrecería bastante duda en el pensamiento de Ricoeur, en cuanto que la hermenéutica también es esencialmente acontecimiento o acción y con ello alteridad.

El camino hermenéutico que principia contemporáneamente con el texto es también el del replanteamiento del lenguaje como ontología, y en ello también ayuda la ética. La interpretación sólo es posible en el lenguaje, y el lenguaje alcanza al otro, bien por la posibilidad de habla, o bien por la misma escritura fijada que es de nuevo leída en una situación existencial diversa de aquella de la que surgió. La hermenéutica es en este sentido, como la ética: comunicación; sólo es posible si hay comunicación con otro, lo cual es también posible por la correspondencia en la intelección lingüística del idioma compartido. El intérprete hace hablar al texto que ya es así de otro. La palabra del lenguaje, sea del texto o de la conversación es fundamentalmente para otro, por eso el habla y el idioma es más propio de la esfera del nosotros que de la del yo. Así la Hermenéutica fructifica en un diálogo, aunque entiendo que desde esta filosofía el lenguaje ya como palabra compartida retorna como sentido al sujeto interpretativo. Sin lenguaje no hay vida humana ni sociedad, pero el lenguaje que no se adentra ontológicamente como sentido empobrece su verdadero destino.

Las ciencias del espíritu no pueden anclarse en la contemplación de la comprensión de la autoconciencia; precisamente su dimensión práctica existencial extiende sus posibilidades más allá del sujeto interpretativo, si bien éste es en todo caso motor del pensamiento. Es pues más allá de nosotros mismos donde la Hermenéutica encuentra su recorrido natural en el que el desciframiento del Mundo y el hallazgo del otro ofrecen sentidos existenciales necesariamente más profundos. El texto interpretativo tan pronto queda acogido en la conciencia del intérprete como se traslada a la alteridad, y no sólo de su autor, sino también al otro al que en situación le afecta, como sucede en el Derecho.

En la retórica clásica la ética se hacía fácilmente presente en el discurso persuasivo pronunciado, y buceando en la verdad del maestro de justicia; el oyente se sentía moralmente vinculado. Con la Hermenéutica al convertirse la palabra en escrito, el texto en el elemento que facilita la potenciación propia de un intérprete individual, resulta necesario desde la dimensión de existencia repensar y extender en un segundo momento la filosofía hacia la alteridad. Aunque Gadamer focaliza la Hermenéutica en los textos también reconoce que la misma no se puede limitar a ellos y que se extiende a la naturaleza, al arte y a la acción humana<sup>3</sup>. Y la acción humana es para Gadamer ante todo diálogo, el nosotros ya no el yo, hasta el punto de significar que la Filosofía Hermenéutica en cuanto camino de experiencia no puede consistir en una posición absoluta pues no otorga principio superior al de abrirse al diálogo<sup>4</sup>. No obstante pensamos que con el descubrimiento de la alteridad la ética de la Filosofía Hermenéutica se prolonga más allá del diálogo.

Esta búsqueda ética en la Filosofía del Derecho Hermenéutica en la cual la aplicación judicial como solución de justicia puede ser corolario, aun desde su carácter situacional y existencial, ofrece un comprensible encuentro con la teoría ética del Derecho Natural. Con carácter general ésta como metafísica y más propia de la ley que de la decisión judicial,

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, p. 474.

<sup>3</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 372.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 399.

dificulta que tenga que tratarse esta vía de solución que la Hermenéutica puede acoger. No obstante, no han sido pocos los autores desde Aristóteles hasta el propio Gadamer que han hablado o encontrando mutación en el Derecho Natural, un Derecho Natural histórico variable en su aplicación o incluso de contenido variable. La Hermenéutica podría argumentar que esta solución al anhelo ético es más estructura de sentido, de sentido de justicia, y tal vez no tanto Derecho Natural.

Con estas reflexiones el camino del pensamiento hermenéutico es más el del entendimiento intersubjetivo que el del subjetivismo, si bien éticamente sigue esto resultando insuficiente. El Derecho Natural inserto en la historicidad no como principios eternos es repuesta, por ejemplo, para el profesor Rodríguez Puerto, un Derecho Natural así captado en el caso concreto<sup>5</sup>; es más coherente este Derecho Natural judicial que no el Derecho Natural metafísicamente legislado. Riesgos y abismos se ciernen sobre las consecuencias de estas reflexiones en relación con la dogmática y la seguridad. Pero no menos nihilista es la desconfianza en un aplicador judicial ontológicamente neutro en la justicia. Entonces, de mantener la Filosofía del Derecho Hermenéutica su giro, ¿en quién sublimamos la confianza?, ¿en el legislador, en el dogmático, en el juez?, ¿quién de ellos se debe más a la justicia?

En el recorrido de Larenz, al absorber la metodología jurídica a la ética, la desustanciación no es menor. La metodología jurídica de corte lógico ha podido desviar la atención ética en el Derecho. Y aquí también el valor del texto como texto normativo era desmesurado frente a las humanas aristas del caso problemático conflictivo. La elección es también la mecánica de la subsunción o la comprensión equitativa, y no parece aquí que el Derecho Natural como metafísica, desde la ontología de la sustancia pueda renacer. Buscar por tanto un movimiento en el propio Derecho Natural hablando de su historicidad, o desarrollar el sentido como plenitud espiritual son alternativas no necesariamente condenadas al entendimiento.

La reflexión jurídica que desborda la norma positiva no está destinada necesariamente a la recuperación del planteamiento iusnaturalista. El profesor Rodríguez Puerto posiblemente dudaría este aserto, pero como bien reconoce aquí el planteamiento de los hermeneutas no es cuestión homogénea ni clara<sup>6</sup>. También nos recuerda Rodríguez Puerto que la aproximación valiosa a este respecto la ha trabajado el profesor Ollero en su interrelación entre la concepción hermenéutica y el reconocimiento de un cierto Derecho Natural, ahondando incluso para ello en disquisiciones del tomismo. Pero la reflexión hermenéutica no se estanca en la contemplación, sino más bien se desplaza a actitudes e incluso acciones vitales, que, como escribía ni siquiera son proyectables en la también discutida vertiente mudable del Derecho Natural. En cualquier caso el encuentro es más fluido que el que pueda prestarse con el iuspositivismo formalista, pues una postura hermenéutica no puede caer en el relativismo no ya de que el contenido jurídico esencial no existe, sino que cualquier solución puede ofrecerse al conflicto. Por ello comparto con el profesor Ollero<sup>7</sup> que la experiencia diaria de la injusticia nos sitúa más allá de todo relativismo, discrepando en que esta reflexión se convierta en un factor iusnaturalista pues lo concibo como ético-hermenéutico. El sentido no surge de un descubrimiento especulativo metafísico de la verdad, sino de la experiencia radical de la existencia

<sup>5</sup> Cf. Rodríguez Puerto, "Métodos de interpretación, Hermenéutica y Derecho Natural", *Dikaion* (Chia, Colombia), 19 (2010), p. 334.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 341.

<sup>7</sup> Cf. Ollero, *¿Tiene razón el Derecho? Entre método científico y voluntad política*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2006, p. 194.



convivencial, del ser-con (heideggeriano) que desde la reflexión hermenéutica aun desde su base textual descubre al otro que sufre. Por eso hablamos de sentido jurídico como una justicia existencial que desplaza la metafísica de la ley.

El carácter práctico de la Filosofía Hermenéutica es nítido, no así su vertiente metafísica. La ética se convierte en problema de historicidad y espiritual del intérprete en la Filosofía Hermenéutica. Incluso la Filosofía Hermenéutica queda decisivamente orientada como ética, precisamente en su determinante crítica a la metafísica tradicional<sup>8</sup>. Por ello la búsqueda y rehabilitación aristotélica, que en el caso jurídico implica la invocación a la *epieikeia* incluso contra *legem*, con reflexión crítica frente al relativismo y frente a la metafísica que no contemple esencialmente el caso en situación. Con carácter más general podemos tomar el camino no tanto de una ética de la comunicación o del consenso a la que parece que tendía la Hermenéutica, sino una ética de la propia interpretación en que lo textual encuentra su faceta más humana como vivencial, experiencial y convivencial. La ética de la interpretación no recurre al fundamento metafísico pero sí a la motivación del sentido de justicia.

## II. La alteridad

Las posibilidades de la Filosofía Hermenéutica alcanzan más allá de lo textual. Si bien este elemento puede convertirse como palabra del lenguaje escrita en un elemento fundamental para la profundización de la interpretación, resulta tanto posible que dicha interpretación pueda directamente acudir y alcanzar otras dimensiones o que el punto de partida de la interpretación textual precise a partir del mismo la búsqueda de sentido en otros espacios como el otro. Recordemos también las posibilidades hermenéuticas del arte (tal vez especialmente la música) o de la misma contemplación de la Naturaleza. En la Filosofía del Derecho Hermenéutica resulta de bastante claridad que el texto es insuficiente (sea el de la ley, la jurisprudencia o del relato de hechos), y que es preciso alcanzar a partir del mismo hechos, representaciones mentales de hechos y también un descubrimiento del sentido de eticidad a partir de la situación vulnerada, sufriente o injusta de otro que necesita y espera respuesta. La justicia, pues, como respuesta al otro a partir del sentido de justicia del intérprete judicial que trabaja con textos jurídicos pero también con realidades humanas afectivas y valorativas, éticas.

Para el intérprete judicial lo justo, la búsqueda de lo justo en la realidad conflictiva, resulta difícil o absurdo su evasión. Qué mayor sinsentido el del juez que reconoce que aplicando la legalidad comente una injusticia. Esta máxima de Ricoeur es el resultado de una reflexión hermenéutica aproximativa al sentido de justicia que modula el formalismo y el procedimentalismo jurídico. Como nos recuerda Marcelino Agís<sup>9</sup>, Ricoeur sitúa lo justo en una posición crítica entre lo legal y lo bueno. La plenitud jurídica se logra mediante la aplicación del Derecho con el ejercicio del juicio en situación. El espíritu de esta hermenéutica (jurídica) no queda en la semántica ni en las reglas mecánicas técnico-metodológicas, sino en el sentido del ser interpretativo de los textos que se prolonga en la ética. La Hermenéutica más, pues, como una ontología, como una ontología ética, y no como una metodología.

<sup>8</sup> Cf. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 205.

<sup>9</sup> Cf. AGIS, *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2011, pp. 190-191.

En el Derecho la hermenéutica brilla y se renueva pues la dialéctica del conflicto de interpretaciones que suscita el texto se desplaza fáctica pero también éticamente al propio conflicto, acontecimiento interhumano también con proyección social. Lo textual se convierte en el Derecho en una plasmación escrita de la ontología de un conflicto, respecto del cual no es suficiente aunque sí necesario la invocación de la paz social y la propia resolución, sino que es preciso descubrir la situación real del otro vulnerado, y reaccionar. Se trata de una concepción jurídica como problemática antes que como normativa, la cual puede desprenderse del Derecho Romano, de la tópica, y también del realismo jurídico, si bien los hechos en su profundización hermenéutica conducen a la ética, como ontología-ética del intérprete jurista. La reflexión hermenéutica con la también circularidad de las condiciones interpretativas (precomprensión y anticipación de sentido fundamentalmente) y su respuesta juiciosa de moderación o neutralización conducen a la Filosofía del Derecho Hermenéutica a mayores posibilidades intelectivas que otras concepciones jurídicas problemáticas. Además, los elementos hermenéuticos en la iusfilosofía encuentran su razón de ser en última instancia en la ética como ética interpretativa de la justicia y de la respuesta a la injusticia cometida por otro y sufrida por otro; este es el recorrido de la alteridad que no se obvia como en el iuspositivismo y no se determina sin problema fáctico experiencial como en el iusnaturalismo.

También así en la Filosofía del Derecho Hermenéutica se manifiesta vigorosa la máxima hermenéutica de que el sujeto se comprende mejor cuando comprende a otro, esto es, la comprensión e incluso la autocomprensión desde la alteridad. El sujeto que comprende la injusticia que otro ha sufrido y cómo tiene que atender, cuidar incluso, su situación entiende mejor cuál es y cómo puede evolucionar su sentido de justicia, que aunque potencia en la estructura humana sólo puede ser desarrollado en plenitud en la experiencia de la *lectura* de la coexistencia, y no tanto en la fijación de unos contenidos dogmáticos prefigurados textualmente. El itinerario intelectual hermenéutico de Paul Ricoeur es decisivo en este desarrollo de la Hermenéutica que sin perder la referencia a lo textual la desborda, la supera. Si bien en *Si mismo como otro* (1990) el camino ético es el esencial, como nos recuerda Marcelino Agís<sup>10</sup>, ya antes una época decisiva se plantea en los ensayos de los años setenta recogidos y publicados en 1986 en *Del texto a la acción*. Ricoeur conduce a una ética de la acción, que también es contemplación de la acción (como acontecimiento de Mundo), la propia Hermenéutica, en la que Gadamer había encontrado un campo nuevo pleno de posibilidades filosóficas en la interpretación textual. En cierto modo Ricoeur recupera una Hermenéutica que era más existencial en Heidegger y Dilthey, pero recorre las potencialidades gadamerianas, y en este camino vemos como la Filosofía del Derecho Hermenéutica se muestra abonada para que la meta de la filosofía ética hermenéutica (existencial) de la alteridad suponga corolario al punto de partida de la crítica a la profundización reflexiva textual. La vivencia de Dilthey puede sonar ahora como convivencia; la psicología hermenéutica como hermenéutica ético-jurídica. El retorno a Dilthey era obvio pues la situación ya no es sólo o tanto la del texto, sino más bien la del intérprete que ya ha descubierto que comprende mejor su propia situación si tiene en consideración de observación y respuesta la situación del otro, que en tantos casos es dramática.

<sup>10</sup> Cf. Agís, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 90.

El desarrollo ético-jurídico de la Hermenéutica viene posibilitado por el ansia de sentido del sujeto interpretador. El sentido es sentido pleno como sentido de justicia que tanto modula y modera las rigideces de la norma jurídica o también de la ley natural o de los derechos naturales en estado de naturaleza, pues este sentido de justicia hermenéutico es experiencial-existencial. Nuevamente la filosofía contemporánea, ahora jurídica, como ya hiciera Rousseau o como planteara Rawls<sup>11</sup> como requisito ineludible de su teoría política de los principios de justicia, recurre al sentido de justicia, pero, insisto, ahora desde la Hermenéutica es más jurídico que político y más experiencial que procedimental.

La ontología heideggeriana ya estableció que el ser-ahí en el Mundo es también ser-con los demás<sup>12</sup>. Tal vez ahora desde la Filosofía del Derecho Hermenéutica el ser intérprete es también ser para los demás (justiciables). En cualquier caso el sujeto jurídico como sujeto interpretador no es sólo ser para sí. Ya el propio Dilthey percibió la realidad de las posibilidades de la autocomprensión por la alteridad, si bien no explotó el desarrollo de la Filosofía del Derecho Hermenéutica que precisa de la respuesta al otro. Dilthey hablaba de la comparación del mí mismo con los otros para bucear la propia experiencia de lo individual en mí<sup>13</sup>. Es comprensible la protohermenéutica de la alteridad en el tiempo de Dilthey aun influido por Schleiermacher, que como hermenéutica romántica recurría como interpretación al autor del texto, si bien para comprenderlo mejor que él mismo se comprendía como creador, y por tanto ya como interpretación del otro (no aun como cuidado hacia el otro). En Dilthey es pues lo determinante la vivencia del propio sujeto, si bien éste no vive sólo y su psicología de vivencia viene influida por la relación con los demás. En este aspecto fue la dimensión experiencial coexistencial (pero aun no jurídica) la que deseábamos rescatar, pues la racionalidad lógica no es suficiente para controlar y explicar la vivencia, que es vivencia en situación.

La ética de la Filosofía del Derecho Hermenéutica no es una ética textual y del discurso sino una ética (con)vivencial del sentido de justicia y de la alteridad. Por eso no es fácil encajarla en una ética habermasiana del discurso como la trazada en *Teoría de la acción comunicativa* (1981), la cual tiende a diluir el sentido del sujeto. Siempre he pensado que la Filosofía Hermenéutica no puede dejar de ser una filosofía del sujeto. La ética sustantiva que no verbaliza subjetivamente y que marca contenidos de acción a los otros acaba por convertirse en ideología. El lenguaje se trasciende a sí mismo no sólo con el diálogo y el consenso sino con la argumentación que narra la injusticia del otro y da respuesta de sentido a la misma. Así reconduzco el pensamiento de Gadamer, desde la ética de la Filosofía del Derecho Hermenéutica, según el cual el lenguaje apunta al entendimiento con el otro y a dimensiones filosóficas que están más allá del propio lenguaje. Por ello el problema no es tanto consensuar argumentos por la falacia subjetiva del argumento mejor, sino el descubrimiento de la necesidad o incluso el sufrimiento del otro y con él la reacción del respeto, del cuidado respetuoso que no supone pasividad sino ayuda.

La palabra hacia el otro en la Filosofía del Derecho Hermenéutica no es el argumento consensuado sino la explicación subjetiva con sentido de alteridad al sufriente de la injusticia. Aquí la potencialidad hermenéutica toma un viraje creador respecto al postulado gadameriano que es definitivo: no estamos ante lo textual dado, sino ante la palabra de respuesta al acontecimiento que se dirige al sufriente. La hermenéutica explicativa jurídica

<sup>11</sup> Cf. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 40, p. 56.

<sup>12</sup> Puede consultarse mi reflexión jurídica a *El Ser y el Tiempo* en el artículo publicado en la *Revista portuguesa de Filosofía*: "La Filosofía hermenéutica como fundamento del Derecho", 70 (2014).

<sup>13</sup> Cf. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, p. 25.

ya es cada vez menos una hermenéutica subjetivista, individualista, sino que se convierte en una hermenéutica de la alteridad. En palabras de Grondin, esta hermenéutica abandona de una vez por todas la falsa ilusión de una plena posesión de sí por la reflexión<sup>14</sup>. El sí mismo escucha y escuchando explica la injusticia del Mundo, y como juez la del otro. Ya no nos instalamos sólo en una justificación de la comprensión por la tradición y la historicidad, sino en un desciframiento de la falta de comprensión que el Mundo ha tenido con otro, lejano de la plenitud. Por eso la ética de la Filosofía del Derecho Hermenéutica es más que conocimiento, reconocimiento. No cabe el reconocimiento de la injusticia si previamente no hay reconocimiento de la posibilidad universal de sentido espiritual.

La reducción de la ética de la Filosofía Hermenéutica al diálogo desvirtúa la capacidad de reacción que se exige y que convence al intérprete ante la situación del otro. El problema no es ceder y acordar, porque la ética de la Filosofía del Derecho Hermenéutica no es una ética política, sino ser capaz de instalarse en la posición del otro para comprender mejor, y cómo esto, por mor del sentido, implica una reacción, una respuesta. El buen hermeneuta jurista tiene antes que comprender al otro, lo cual es también forma de comprender el texto, el texto hacia el otro para comprenderse mejor a sí mismo, y con ello comprender y respetar otras interpretaciones y al mismo recorrido de tradición con el cual se enfrenta. Por ello el pensamiento hermenéutico tiende a un acrecentamiento ético del sujeto en la comprensión del otro, y es por ello un humanismo que guía el ojo a Aristóteles y a la tradición retórica. Pero ya no sólo es que el otro tenga razón, sino que el otro es el que no encuentra sentido.

La posibilidad hermenéutica de incluir una concepción sobre el Derecho como acontecimiento es fundamental para la Filosofía del Derecho, y además con ella la Hermenéutica desde su base textual se diferencia de otras aproximaciones, pues en la exégesis bíblica domina la palabra espiritual en la creencia, y en el escrito literario la estética y la ficción predominan sobre el acontecimiento. Al juez no sólo no le basta con el Derecho como texto, tampoco es suficiente su representación mental de lo acaecido, sino que tiene que interferir en el orden del mismo curso de los sucesos intrahistóricos. El Derecho es real pero no tanto como hecho desnudo, sino como experiencia hermenéutica de sentido. La *lectura* del Derecho como acontecimiento hermenéutico también propicia un perfil fenomenológico<sup>15</sup>. El intérprete iusfilosófico es sujeto responsable a partir de la percepción. Ahora ya en la Filosofía del Derecho Hermenéutica el sentido de la experiencia del intérprete individual no sólo puede sino que necesita remitir a la experiencia del otro.

La palabra escrita es acontecimiento pues su realización creativa o interpretativa se realiza en un tiempo y espacio de acción, en el curso de la cadena causal psicológica de los hechos jurídicos. Estamos ante la situación pero no sólo del intérprete sino del mismo curso de los acontecimientos en los que el otro queda más visible, y puede ser afectado de

<sup>14</sup> Cf. Grondin, *¿Qué es la Hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p. 125. Según Grondin *Si mismo como otro* desarrolla una pequeña ética que se esfuerza en delimitar la tensión ética fundamental al decir que se caracteriza por la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas [...] Ricoeur nos hace ver que una hermenéutica sin ética está vacía y una ética sin hermenéutica es ciega. (cf. p. 126). Reconducimos así en situación experiencial el reproche de los iusnaturalistas a los iuspositivistas ante la afirmación de que aquéllos eran ingenuos soñadores: la ceguera intelectual.

<sup>15</sup> Ricoeur trata de indagar el carácter complementario y el apoyo disciplinar mutuo entre hermenéutica y fenomenología. A este respecto desarrolla una meditación fenomenológica en cuanto que se convierte en experiencia primordial de trascendencia el respeto a la alteridad de otro. La experiencia del otro desarrolla mi propio ser el cual ya es entonces más que yo mismo (cf. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 69-70). Esta idea va a dominar en *Si mismo como otro*: el sí en su descubrimiento en el otro es ya más que el yo, si bien, como abordaremos, nunca es posible apagar el foco del sí por la llamada del otro incomprensiva, con lo que la diferencia con Levinas queda servida (cf. *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 194).

desprotección. Así en esta idea existencial el pensamiento jurídico analítico se torna más inerte. Hermenéuticamente el acontecimiento tiene además no sólo que ser *leído*, sino también atrapado como sentido.

Para Ricoeur<sup>16</sup> este desarrollo fáctico experiencial hermenéutico del texto del discurso, le conduce a una nueva creación de la palabra hermenéutica: la explicación, la cual entiendo que se torna especialmente valiosa en la verbalización retórica de sentido (jurídico) que es la sentencia. Ya no se trata tanto de comprender el sentido (de la norma, y hermenéuticamente también del caso), sino de explicitar el sentido para transmitir justicia. Aquí el intérprete vuelve a ser ser-en-el-Mundo, pero que es capaz de instruir sentido de justicia, con lo que la Filosofía del Derecho Hermenéutica se aproxima aquí a la retórica clásica. También por la Filosofía Hermenéutica hemos logrado que la acción no sea sólo de su agente, sino de quien es capaz de leerla hermenéuticamente, y que jurídicamente resulta llamado por el sentido de justicia. Las normas sin sentido hermenéutico son sólo lenguaje mudo. La palabra que no es leída no existe.

El sentido de justicia sólo se manifiesta en su plenitud en la comprensión del ser del otro; por eso el texto jurídico es insuficiente para comprender el alcance del sentido de justicia que sólo se descubre como auténtico en el otro como sufriente. Así la justicia jurídica no es una cuestión lógica contemplativa (que posiblemente dominó en el iusnaturalismo y en el iuspositivismo) sino una respuesta a la comprensión del sufrimiento. Ricoeur<sup>17</sup> nos dice que el sufriente tiene atacada la integridad de sí de modo que disminuye o se destruye su capacidad de poder hacer, su capacidad de obrar. Este sufrimiento del otro es captado en una hermenéutica libre y espontánea del intérprete, y así la justicia de este intérprete se revela en el otro. El encuentro hermenéutico con el otro es también encuentro del propio sí consigo mismo, se trata nuevamente de la autocomprensión por la alteridad, lo cual Ricoeur ubica también en la estima: no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo<sup>18</sup>.

En esta revelación de sentido por injusticia suelen ser claves la percepción de la agresión y también de la desigualdad causada directamente o fruto del contexto social. Muchos han sido los pensadores que se han aproximado a este descubrimiento en situación de la justicia por el sufrimiento de la injusticia, primero Heráclito y Aristóteles y actualmente hallamos a Rawls con su propuesta liberal sobre los más desfavorecidos. Pero en la lectura hermenéutica del caso judicial la visión suele ser más circunstancial y nítida y por ello también la llamada a la respuesta. Por eso no compartiríamos con Levinas que en todo caso la responsabilidad brota del rostro del otro. El intérprete es el que adquiere él también sentido propio en su exégesis del otro a partir del texto y del acontecimiento. El sentido de justicia se mostrará seguro en ocasiones en que el espíritu del intérprete entiende con claridad y prontitud la respuesta (muerte arbitraria y con sufrimiento de un ser humano indefenso); pero en otros casos el sentido de justicia puede titubear hasta el punto de precisar de las ideologías; así por ejemplo la repartición de la riqueza o de la autoridad, o la disminución (tributaria) por motivos sociales de la propiedad individual. En todo caso el sentido como sentido de justicia en situación tiene la palabra para el intérprete, por ello no podemos entender el Derecho al modo heterónimo kantiano, el cual puede convertirse en un Derecho sin justicia.

<sup>16</sup> Así sostiene Ricoeur que la explicación se convierte en el camino obligado de la comprensión (cf. *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 103).

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*, p. 198.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, p. 202.

Sin el descubrimiento de la alteridad el sujeto no es capaz de encontrar el sentido que es también sentido de ser-con-en-el-Mundo. Esta es la necesaria proyección de la Hermenéutica como ética, en la que el texto pierde la esencialidad fundamental ontológica gadameriana. El otro no es sólo un sujeto como yo, merecedor del mismo respeto, sino que es un sujeto que preciso para descubrirme como ser más pleno en interpretación, pues es el otro quien íntimamente constituye mi sentido. El otro no es que no sea un extraño, sino que no es solamente un igual pues forma parte de mi ser como ser-con y como hermenéutica ética de respuesta. Así una ética de la autonomía, como sucede en Kelsen, no puede ser el resultado de una ética de la Filosofía del Derecho Hermenéutica. Pero tampoco es que la justicia esté sólo en el otro<sup>19</sup> sino que parte del sujeto intérprete, que descubre son seguridad espiritual el sufrimiento del otro. El sentido de justicia además de asentarse en la alteridad se convierte también en esperanza de reciprocidad de la alteridad, pues el otro también se autocomprenderá mejor descubriendo y hasta respondiendo a la situación de mí mismo.

La justicia tiene que surgir del sujeto interpretador del acontecimiento, y suponer para él mismo tanto el ejercicio de una respuesta como un crecimiento en su autocomprensión. La comprensión del sí mismo queda constituida por la alteridad, por la comprensión de la necesidad en la circunstancia ajena, la cual se convierte en otro que me constituye a mí mismo. Pero el intérprete no es un sujeto subordinado sino un ser que se reafirma en la comprensión del otro. El otro no sustituye al sí, sino que el otro es libre y espontáneamente asumido por el intérprete anhelante también de deseo de justicia. El sujeto precisa interpretar el Mundo en el que es arrojado a partir de la comprensión armónica, justa, con los otros. En ello nuevamente tradición y narraciones son decisivas en la Hermenéutica, que se sustenta como ética y también como ontología.

Sin embargo la verdad metafísica del otro es el principio preponderante en Levinas<sup>20</sup>, para quien la alteridad no está mezclada con la identidad sino que viene de fuera; con este foco del pensamiento ético la heteronomía no es tanto del Derecho, sino de la Ética, pero de este modo descaece la base íntima de la idea de obligación. La ética de Ricoeur contiene ética comprensible en el ámbito jurídico bajo el principio de igualdad en la ordenación social, pero la mística ética de Levinas, a la que Ricoeur contesta, sobrepasa las posibilidades de una realista ética hermenéutica. En ésta, y aunque la interpretación del sentido domine, no se renuncia a la estima del sujeto, como Ricoeur<sup>21</sup> proclama. Primero el sentido espiritual asegura la interpretación, y después el sujeto interpretador responde con justicia a esa llamada libremente asumida y comprendida, ante la cual se siente responsable. Levinas invierte heterónomamente el problema de la verdad y este giro no puede ser asumido en la ética de la Filosofía Hermenéutica, que ya ha hecho suya la crítica al kantismo ético desde la sensibilidad experiencial. La subjetividad del sentido de la Filosofía Hermenéutica no responde a la verdad, que ya no es campo de la filosofía sino de las ciencias naturales, más bien responde desde la ética a la justicia que se mantiene ontológicamente inagotable. No hay respuesta sin comprensión. La filosofía no puede

<sup>19</sup> Ricoeur denuncia el exceso levinasiano de la obsesión por el otro, la persecución por el otro y en definitiva la sustitución del yo por el otro (cf. *Si mismo como otro*, op. cit., p. 376). Y es que el otro no puede anular el ser, que debería dejar de interpretar y adquirir sólo conciencia por la alteridad heterónoma, lo cual no sería posible pues ésta sólo reside en el sujeto interpretador.

<sup>20</sup> Véanse los estudios levinasianos de Francisco Xavier Sánchez Hernández: *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la Filosofía de Emmanuel Levinas*, Universidad Pontificia de México, 2006, pp. 326-327.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, p. 329.

principiar sin el atisbo reflexivo del Mundo, esto sería una ética sin sentido<sup>22</sup>. La sabiduría se mantiene en la palabra del intérprete, y su hermenéutica culmina en la justicia, respuesta edificada en su sentido de intérprete libre que descubre, pues no hay exigencia que se constituya al margen del sentido del ser.

## Bibliografía

- AGIS, M., *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, 301 pp.
- , *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2011, 281 pp.
- DILTNEY, W., *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, 247 pp., (tr: Gómez Ramos).
- GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, 11ª ed., Sígueme, Salamanca, 2005, 697 pp., (tr: Agud y de Agapito).
- , *Verdad y método II*, 6ª ed., Sígueme, Salamanca, 2004, 429 pp., (tr: Olasagasti).
- GRANDE, M., “La Filosofía Hermenéutica como fundamento del Derecho”, *Revista portuguesa de Filosofía*, 70 (2014), pp. 383-396.
- GRONDIN, J., *¿Qué es Hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, 173 pp., (tr: Martínez Riu).
- OLLERO, A., *¿Tiene razón el Derecho? Entre método científico y voluntad política*, 2ª ed., Congreso de los Diputados, Madrid, 2006, 389 pp.
- PEÑALVER, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Universidad de Sevilla, 1978, 301 pp.
- RAWLS, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, 217 pp., (tr: Rodilla).
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 380 pp., (tr: Corona).
- , *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, 415 pp., (tr: Neira).
- RODRÍGUEZ PUERTO, M.J., “Métodos de interpretación, Hermenéutica y Derecho Natural”, *Dikaion* (Chia, Colombia), 19 (2010), pp. 319-347.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, F.X., *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la Filosofía de Emmanuel Levinas*, Universidad Pontificia de México, 2006, 397 pp.
- VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, 224 pp., (tr: Oñate).

<sup>22</sup> Frente a ello, frente a la Hermenéutica, Levinas sostiene que la búsqueda del sentido comienza **después** de la respuesta de justicia al otro (cf. *ibidem*, p. 372).





# ¿Civilización o barbarie?

## *La peste de Atenas* o el retorno de la historia a la naturaleza (Ensayo sobre Tucídides)

Civilization or Barbarism?  
*The Plague of Athens* or the Return of History to Nature  
(An Essay on Thucydides)

Antonio HERMOSA ANDÚJAR

Universidad de Sevilla

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.009>

Recibido: 20/04/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo analiza la naturaleza y las consecuencias de la peste de Atenas tal y como aparece narrada en el relato de Tucídides. Y llega a la conclusión, respecto de la primera, que se trata de una enfermedad a la que, metafóricamente, cabe caracterizar de imperialista (recorre el entero cuerpo de la víctima si no le da muerte antes) y monoteísta (reconduce todas las demás enfermedades a ella); y también de subversiva (rompe con la vieja moral) y bárbara (se presenta a veces directamente como lo antihumano). Entre las consecuencias hay que destacar la creación de una doble nueva ética, cada una centrada en un personaje distinto: la ética de la desesperación, cuyo nuevo héroe es el enfermo, y la ética de la incertidumbre, basada en el que no lo es. Con máxima probabilidad, el primero morirá físicamente a causa de la peste; el segundo perecerá como ser social y cultural de peste, aunque no por ella. Las manifestaciones de todo este

mundo finalmente subvertido son la deshumanización del mundo humano y la desnaturalización del mundo natural, así como la desnaturalización del mundo social. En medio de esa tormenta moral, paradójicamente, la vida aparecerá en la primera nueva ética como un personaje recobrado y en la segunda como su protagonista principal. El mundo de deseos y de placer que ahora surgen, y que tienen al individuo desvinculado de su historia y su sociedad por centro, la tienen a ella como genuina protagonista. El nuevo (des)orden humano surgido al calor de estos fenómenos es el reino de la necesidad, cuya divisa antropológica y social reúne a la civilización y la barbarie en una misma y única moneda cultural.

*Palabras clave: Tucídides, peste, Atenas, civilización, barbarie, ética, enfermedad, mal.*

**Abstract:** This article analyzes both nature and the consequences of the Plague of Athens as recounted by Thucydides. It comes to conclude that nature treats itself as an infirmity that can be metaphorically characterised not only as both imperialist (invading the victim's entire body if it does not kill them first) and monotheist (making all other diseases become it), but also as subversive (breaking off from old morality) and barbaric (at times directly presenting itself as antihuman). Highlighted among the plague's effects is the creation of a new double ethics, each one distinctly characterized. The first is an ethics of desperation, in which the hero is the diseased person; next, an ethics of uncertainty, based on what it is not. The first will most likely die, physically, from the plague, and the second presents itself as the social and cultural being of -- though not out of -- the plague. The results of this finally subverted world are the dehumanisation and denaturalisation of the human and natural worlds, and the social world as well. Paradoxically, from this moral torment life presents itself in the first ethics as the recovered person, and in the second as its principal protagonist. A world of desire and pleasure now emerges, removing the individual from history and finding a central role for society as genuine protagonist. This new human (dis)order that rises up out of these phenomena is master of necessity, an anthropological and social rally reuniting civilisation and barbarism in a single cultural emblem.

*Keywords: Thucydides, plague, Athens, civilization, barbarism, ethics, disease, evil.*

## **I. Introducción. La peste: ¿la barbarie de la naturaleza contra la civilización?**

Civilización y barbarie aparentan ser los dos momentos extremos del devenir humano; tan simple como respirar, el transcurrir del tiempo parece aspirar a devenir la fosa en la que la historia, metódica e inmisericorde, sepulta los brutos vagidos culturales de la naturaleza. La conciencia de lo que somos, los planes de lo que seremos fingen no guardar memoria del ayer remoto que fuimos, al punto que el espejo de la evolución da la sensación de reflejar incluso una clara discontinuidad antropológica entre los *dos* vástagos de la especie humana. Tan *feliz* conjetura, propia del sentido común, mas también de sesudas cabezas filosóficas (para las que el progreso marca los tiempos del desarrollo histórico, enfatiza el abismo que media entre naturaleza y cultura y eriza de obstáculos insalvables la recaída de ésta en aquélla), será empero la que pase a dormir el sueño de los justos apenas pise suelo ateniense durante el reinado de la epidemia y sucumba al contagio.

En efecto, la lectura de los párrafos dedicados por Tucídides<sup>1</sup> a dar cuenta con “superp artistry” del “horrrifying picture”<sup>2</sup> de la peste en Atenas, en los que describe sus síntomas y detalla sus consecuencias morales, rompen ese idilio del hombre con su historia trazado por la creencia en el progreso, rescatan del olvido supuestos fantasmas de ultratumba que cobran vida en el presente y, en consecuencia, prohíben las ensoñaciones sobre el futuro de la condición humana forzando a descartar por veleidosa toda ilusión suprema sobre la misma. A revelar ese pasado que no vuelve porque nunca se fue dedicaremos las páginas siguientes.

Todavía parecen restallar las palabras del eximio orador desde la tribuna en homenaje a las víctimas de la guerra<sup>3</sup>; todavía el aire, convertido en su improvisado eco, parece haberlas recogido de boca de Pericles para transportarlas por las calles de la ciudad, por las que aún parecen resonar las pisadas de familiares y amigos, de conciudadanos y extranjeros tornando a sus habitaciones o quehaceres, cuando ya la peste está aquí. Las imágenes de una ciudad que se sabe, y la saben, la gloria de Grecia, esa tierra que se llena de orgullo al mirarse a sí misma y llama con cierto desdén bárbaros a los demás, relucen con prístina nitidez en el espíritu de los oyentes. Atenas no es la cuna de la libertad, pero la libertad la ha mecido desde la cuna; la ha hecho fuerte y poderosa, la ha dotado de un imperio, que a su vez la protege de la fuerza de los tiranos y de la sinrazón de quienes la ignoran. Y la ha acorazado con sus instituciones democráticas, donde la mayoría gobierna a todos, y con la igualdad de los ciudadanos en la vida privada, que le permite a cada uno gobernarse a sí mismo a nivel individual, al tiempo que la tolerancia en lugar del reproche regula las diferencias emanadas de la multitud de elecciones singulares. Por eso es un modelo para griegos y bárbaros, y por eso merece serlo.

Son aún más las imágenes áureas de la ciudad que tintinean en los corazones de quienes escucharon al orador decantar sus excelencias, tanto públicas como privadas; la libertad no corre peligro de degenerar en anarquía, como algún Platón o algún Pseudo Jenofonte parecerán creer y querer, porque los ciudadanos obedecen por igual a gobernantes y a leyes; el imperio les ha habituado a disfrutar de bienes lejanos que acentúan un sano hedonismo ya cultivado en casa estableciendo fiestas colectivas o construyendo moradas cómodas con las que combatir las penalidades de la vida; la riqueza les ha permitido sacar a los pobres del anonimato social y valorar sus potencialidades, al tiempo que les ha acentuado su sensibilidad hacia la belleza, sin haber perdido por ello su antigua austeridad ni su probado valor. Más aún, la democracia les ha convertido en el gran escaparate de la civilización, al lograr que los ciudadanos reúnan cualidades que en otros son antagónicas –el valor y la racionalidad, por ejemplo, cuando antes ésta invitaba a la pusilanimidad y aquél se desperdiciaba en temeridad–, acuñando con su sello único la acción del ateniense; o que prediquen con el ejemplo en la asamblea, en la que deciden tras debatir y debaten tras haberse informado: y todos, con independencia de lo que sean o de lo que fueron sus mayores. Por ello se saben modelo, y ser modelo les convence de que no necesitan de la violencia para disuadir: y si la admiración que causa la ciudad ante propios y extraños es de por sí un escudo se comprende de suyo que no requiera refugiarse puertas adentro de unas miradas ajenas a las que hechiza cuanto ven.

<sup>1</sup> Libro II, pars. 47-54. (Citamos por la edición de Gredos, traducción de Juan José Torres Esbarranch).

<sup>2</sup> M. I. Finley, *Intr. a Tucídides, History of the Peloponnesian War*, Middlesex, Penguin, 1954.

<sup>3</sup> La tan decantada *Oración Fúnebre* antecede de inmediato la narración de la peste (pars. 35-46). No citamos ninguno de ellos porque el resumen abarca la casi totalidad del mismo.

De todo ello y más cosas ha escuchado la *opinión pública* hablar al orador, quien, en realidad, simplemente les ha recordado lo que ya sabían. Una ciudad de excepción, dueña de un pasado heroico, un presente brillante y un futuro, cabe suponer, luminoso, y habitada por seres igualmente de excepción: a los cuales, ciudad y ciudadanos, la fama ha coronado con justicia como el momento supremo de la civilización<sup>4</sup>. Frente a un poder así, que congrega en su puño el tiempo y la potencia, la cultura y el prestigio, la ética y la ideología, la libertad y la gloria, ¿qué resistencia cabe?

## II. Describir la enfermedad. La Historia como terapia

La alusión a la epidemia aparece apenas unas líneas después, en el párrafo siguiente, de que Pericles terminase su alocución. Se diría que la peste llegó a la ciudad casi con tiempo de oír el “retiraos” final con el que el orador despidiera a los congregados; y que dejara sentir sus estragos nada más llegar: sin guardar siquiera la doble cortesía, para con los anfitriones y para con las circunstancias, de manifestarse tras un periodo de incubación y de haber irrumpido con tal furia en un año tan saludable, respectivamente.

Cuando algunos siglos después el historiador siciliano Diodoro Sículo haga balance de tales estragos<sup>5</sup>, no descuidará señalar que “los Atenienses atribuyeron la calamidad a una venganza divina”<sup>6</sup>, porque la fuerte presencia supersticiosa del fenómeno natural en la mentalidad popular, y que era a la vez su explicación causal, constituía en sí misma un testimonio de su magnitud. Y es que el recurso al prodigio como factor explicativo de fenómenos naturales o históricos particularmente nocivos para la población se encona en la psicología popular en los momentos, como las guerras o las epidemias, en los que más directamente está en juego la supervivencia. Mas frente a la superstición, la ciencia. La de filósofos y estadistas, como el propio Pericles<sup>7</sup>; y también, cierto, la del historiador Tucídides, cuyo racionalismo se traduce en un realismo expositivo que patentiza la influencia de la medicina contemporánea –la de Hipócrates<sup>8</sup> en concreto, sus intereses por el cuerpo humano y sus enfermedades– y le induce a prescindir en su explicación de los

<sup>4</sup> Hay quien, como De Sanctis, ha visto en el discurso de Pericles más el epitafio de Atenas que el de los atenienses a los que está dedicado, justamente porque ese dechado de perfección está próximo, en ese instante, a saltar en pedazos (véase al respecto la jugosa nota de Carlo Marcaccini en su *Atene sovietica –no se alarme el lector por el título–*, Della Porta Editori, Pisa – Cagliari, 2012, n. 15, p. 206).

<sup>5</sup> “Mató a más de cuatro mil infantes y cuatrocientos caballeros, sin contar los más de diez mil habitantes tanto libres como esclavos” (*Biblioteca Histórica*, XII, 2). Esas cifras nada tienen que ver con las que proporciona A. W. Gomme, que eleva hasta 70.000 u 80.000 el número de víctimas (citado por Denis Roussel en su introducción a *La Guerre du Péloponèse*, Folio classique, pág. 759, n. 4, 2000).

<sup>6</sup> XII, 5.

<sup>7</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Pericles*, 35.2. Añadamos que la talla de Pericles como estadista ha llevado a algunos autores -Mitchell, Canfora- a considerarlo o como un “monarca democrático”, en el primer caso, o como un “princips”, en el segundo. L. Sancho Rocher, de quien tomamos la información, añade que para Mitchell de ese modo “Tucídides introduciría por esa vía su crítica de la democracia”; por su parte, Canfora piensa que un “princeps” “podría ser la solución al dilema democracia *versus* oligarquía”. En absoluto compartimos dicha valoración, entre otros motivos por el aludido por la autora citada: “En vida, no obstante, el político real fue objeto de críticas acérrimas, y no solo desde posiciones oligárquicas” (véase L. Sancho Rocher, *Temor, silencio y deliberación: la inhibición de la opinión en Tucídides*, “Gerión”, 2015, Vol. 33, p.50, n. 9).

<sup>8</sup> Sobre eso, cf. Christian Meier, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Wolf Jobst Siedler Verlag GmbH, Berlin, p. 523 s.

prodigios que otros sí incluyeron en las suyas<sup>9</sup>. Todos ellos anticipan en época pagana la respuesta de Spinoza y sus aquí herederos ilustrados, como Voltaire o Diderot entre otros muchos, a la superstición cristiana.

Animado por ese espíritu científico Tucídides decide detallar los síntomas de la peste, así como exponer sus consecuencias morales, desarrollando una explicación que, ante la virulencia del mal, entiende casi como una cruzada contra aquella. Si la peste, en efecto, resultó tan devastadora se debió entre otras razones a su novedad y mortalidad: en Atenas era desconocida y en ningún lugar se había mostrado nunca tan deletérea. De ahí que el historiador centrara su atención en *narrar* las sucesivas metamorfosis del mal, a fin de, si *reincidía*, conjurar los estragos. La historia, así, enarbolando un pabellón humanista, se convertía en terapia. El historiador fijaría la naturaleza de la peste en la memoria colectiva al recontar los síntomas en que se desglosaba, facilitaría su tratamiento impidiendo que la previsible reemergencia comportara novedad y, con ello, se repitiera la devastación<sup>10</sup>. Una terapia de segundo orden al servicio de la medicina, sin duda, pero al fin y al cabo una contribución más al edificio de la racionalidad social frente a la superstición, sobre todo visto el nulo resultado obtenido por las súplicas o los “oráculos y otras prácticas semejantes” a la hora de refrenar la difusión del mal<sup>11</sup>.

Antes de comenzar a detallar sus síntomas Tucídides señala el carácter altanero de la nueva deidad, que se permite, consciente de su impunidad, irrumpir con su *hybris* mayestática en un contexto, según indicamos, muy saludable, ridiculizar el poder de los antiguos dioses y aniquilar cualquier intento de sus respectivos fieles por extirpar el nuevo culto de la comunidad. Eran pocos los aquejados de alguna enfermedad a su llegada, pero como un hada maligna a cada toque de su varita mágica toda dolencia antigua terminaba sus días engullida por el mal nuevo<sup>12</sup>. A los sanos, en cambio, con prepotencia absoluta, vale decir, “sin motivo aparente”, les incendiaba la cabeza y arrasaba los ojos, empezando así una ruta en el interior del cuerpo humano por la que el mal, desconocido por un lado y valiéndose de elementos personales en cada enfermo, iniciaba un itinerario funesto, con pocas excepciones, que iba de arriba abajo y en el que la única *piedad* demostrada consistía en ahorrar sufrimientos al enfermo forzándole a perecer antes de llegar ella a su meta.

Durante su proceso a lo largo del cuerpo de cada víctima el mal iba dejando huellas de su poder por la mayor parte de los órganos de aquél; la faringe, la lengua, el pecho, el estómago, los intestinos, los genitales, los miembros inferiores, etc.: todos renovaron gracias a él sus capacidades para el dolor, inventaron nuevas vías de sufrimiento que arrastraban al enfermo hasta el éxtasis antes de salvarlo mediante la muerte. Y en esa cadena inexorable el mal, gracias a su *contradicción*, revelaba un virtuosismo aún mayor para el dolor desde el momento en que contrapesaba su soberbia y su potencia con su *debilidad*. Es decir: con la incapacidad de consumir por completo el lugar por donde pasaba, el cuerpo en el que vivía, y de necesitar a veces hasta nueve días para acabar con él; o bien, fracasado en el intento, explorar nuevas vías de exterminio descendiendo por el

<sup>9</sup> Otro tanto hará Lucrecio al cerrar su libro *De rerum natura* imitando la descripción de la peste que aquí lleva a cabo Tucídides (vv. 1138-1286). El racionalismo, por lo demás, no será suficiente para desterrarla, pues se requerían medios terapéuticos y dispositivos hospitalarios y de aislamiento entonces inexistentes (cf. al respecto, M. A. Levi, *Pericle e la democrazia ateniese*, Rusconi, Milano, 1996, p. 334).

<sup>10</sup> Una esperanza no lograda, según afirma Torres Esbarranch citando a Gomme (n. 339).

<sup>11</sup> Par. 47.

<sup>12</sup> Pars. 49,1 y 51,1. Sobre la descripción y consecuencias de la peste, véase Herman F. J. Horstmanshoff, *Les répercussions de la peste d'Athènes, 430-426 av. J.-C.* (en “Maladies, Médecines, Sociétés”, ed. de F.-O. Touati, l'Harmattan et Histoire au Présent, Paris, 1993), pp. 124-135.

vientre hacia abajo<sup>13</sup>. Ni un dios-diablo habría sido tan chapucero para cumplir su misión de planificar y consumir el advenimiento del reino del sufrir en el cuerpo humano, ni tan afortunado en su manera de llevarla a cabo.

Recapitulemos la naturaleza de la peste descrita por Tucídides. Si la sociedad de males que aquejan al ser humano fuera una religión, la aparición turbulenta de la nueva deidad nos haría creer que estamos, aun sin saber por cuánto tiempo, ante una revolución *monoteísta* patológica. El historiador dice y repite con claridad tajante que el nuevo mal convertía en él todo mal que aparecía ante él; cualquier enfermo tenía un único destino ante sí en cuanto la peste se introducía en su cuerpo. La enfermedad anterior, simple dios menor, perecía ante el rayo de este nuevo *Zeus* morboso y truculento, con capacidad para metamorfosearse en sí mismo a partir de otra existencia ajena y diferenciada. Magia esa que expresaba su omnipotencia. La cual quedaba condensada definitivamente en su brusco aparecer en el interior de un cuerpo sano, al que en pocos días reducía a cenizas tras un sufrimiento general insoportable.

La peste se caracterizaba asimismo por su *imperialismo* somático. Entraba por la cabeza, mas una vez allí aferraba la ocasión iniciando un proceso de expansión incontrolable hasta los miembros inferiores, cuya sola limitación conocida era la muerte de la víctima antes de que la enfermedad tocara fondo. Poco a poco los diversos y sucesivos órganos iban cayendo víctimas de esa danza infernal de un morbo que desconocía la piedad y que se explicaba mediante una sinfonía de dolor para el que sólo había paliativos transitorios y desesperanzados. Más aún, que interesadamente aprovechaba en cada sujeto las ventajas que accidentalmente hallaba en su cuerpo para propagarse<sup>14</sup>, haciendo gala irónica de qué entiende la violencia por igualdad.

Con todo, aún cabe añadir otras dos características al mal cuya naturaleza acabamos de pergeñar. La primera es la dimensión *heroica* del citado morbo. Se trata de la venganza después de muerto que ejerce sobre algunos supervivientes. Los había que derrotaban al virus, en efecto, pero su victoria era una clara victoria pírrica. En realidad, parecía una victoria, pero se trataba más bien de una forma grosera de venganza de la enfermedad, pues los supervivientes serían a partir de entonces menesterosos, en cuanto amputados de algunos de sus miembros: manos, pies, ojos; un hecho ese que constituirá para el futuro la pesadilla que acompañará a la víctima del recuerdo de otra pesadilla quizá mayor. El segundo caso es aquél en el que la venganza se vuelve sublime y la crueldad un arte, puesto que es ignorada por quien la sufre a causa de la naturaleza de su sufrimiento. En las ocasiones en las que el superviviente se restablecía sin *aparentes* daños se descubría ser un don *Nadie* en el sentido literal del término, sin parangón con el uso burlesco que de él hace Odiseo frente a Polifemo<sup>15</sup>. La venganza consistía en este caso en el olvido: en “una amnesia total y no sabían quiénes eran ellos mismos ni reconocían a sus allegados”<sup>16</sup>. Mediante el olvido el mal les sustrae la memoria del mal, con lo cual se auto-absuelve a sí mismo y proclama su inocencia en la víctima frente a los desmanes cometidos con ella; pero eso es, al fin y al cabo, lo más insignificante de todo. Mediante el olvido suprime literalmente al sujeto: su memoria, sus sentimientos, su sufrimiento, la sociedad y esa parte *más* intermedia entre naturaleza y sociedad que es la familia. Es una situación informe y radicalmente antihumana, de la que ya huyera Ulises cuando llegó a la isla de los lotófagos, sabedor de que tenía una patria, una familia, unos amigos, unos recuerdos, etc., por los que

<sup>13</sup> Par. 49, 6.

<sup>14</sup> Par. 51, 2.

<sup>15</sup> Odisea, IX, 455 y 460.

<sup>16</sup> Par. 49, 8.

volver<sup>17</sup>; una mezcla rara de vida y de muerte en la que el sujeto ha perdido todos los referentes que lo constituyen y todos los datos que componen su personalidad; y su vivir es ahora la agonía indolora e incolora del estúpido que carece de ideas para entender lo que le pasa o de palabras para explicarlo.

La segunda cualidad de la peste es su ser *barbarie*. Posee muchos de los datos que la caracterizan: insoportable ante la vista, encarna lo monstruoso; colosal por su potencia, desborda no sólo lo conocido, sino a la fantasía misma: es lo inhumano. Está fuera del reino de los hombres en todos los sentidos, siendo algo a lo que ningún individuo se sabría acostumbrar. Pero es *barbarie* en otro sentido al menos igual de gráfico si no más. Su presencia, hace notar Tucídides, al sembrar de cadáveres el Ática suponía en principio un festín para aves y animales carroñeros, máxime cuando muchos de ellos quedaban insepultos. Empero, los predadores no se acercaban a sus víctimas o bien morían al probar sus restos, por lo que acabaron desapareciendo de la zona. Animales víctimas de su alimento natural; animales que huyen de donde encuentran fácil sustento: he ahí una violación flagrante de las leyes de la naturaleza. Así pues, la peste no sólo ha producido la deshumanización del mundo humano, sino también la desnaturalización del mundo natural<sup>18</sup>.

### III. El reino de la necesidad

Hasta el momento sólo hemos analizado la dimensión física de la peste. Toca ahora su dimensión ética. ¿Queda extenuada su potencia con la extenuación del cuerpo o atropella también al espíritu durante su alocado mas metódico recorrido corporal? ¿Y qué hay de la deshumanización –acompañada de desnaturalización antevista–, prosigue en el reino moral o se detiene la peste ante sus puertas, satisfecha su voracidad con las presas devoradas o agotada en sus esfuerzos por devorarlas?

Las preguntas podrían parecer retóricas y lo son en el sentido de que las respuestas se conocen de antemano: la peste es un monstruo insaciable, y su fanático *imperialismo* difícilmente quedará satisfecho con la conquista del cuerpo. No obstante, tiene sentido formularlas, por una razón fundamental: el sujeto físico y moral no son el mismo. El primero es el enfermo, un moribundo *in pectoris* en cuanto la enfermedad entra al abordaje en su interior (o un futuro lisiado, en el mejor de los casos, aunque no lo sabe), y los moribundos, *determinados* por el dolor, el sufrimiento y el miedo, perdieron por eso el carácter de sujetos en la ética. Pero junto a ellos merodean quienes *aún* están sanos, sin saber por cuánto tiempo o si permanecerán así, y ellos, que ven el mal, que viven junto a él, pero todavía ajenos a su ponzoña, sí lo son. Parcialmente, desde luego, porque donde no hay perspectiva de futuro la voluntad respira con suma dificultad; pero al menos son conscientes de que su capacidad de elegir no les ha sido arrebatada del todo: y de que, con ese poder en sus manos, continúan produciendo efectos en el mundo social que les rodea.

El primer gran efecto moral a escala general de la peste entre los ciudadanos atenienses consistirá en la instauración de *nuevos* valores. El segundo, tras su armonización en una nueva ética, en la volatilización de la sociedad. Vayamos por orden.

<sup>17</sup> Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres (El relato de los mitos griegos)*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 104 s.

<sup>18</sup> Cf. el entero par. 50.

### III-a) Desesperación e impotencia. Hacia una nueva ética

También en el escenario moral la peste irrumpe con su prepotencia ya conocida, con ese imperialismo que hace gala de un cínico igualitarismo aterrador: “unos morían por falta de cuidados y otros a pesar de estar perfectamente atendidos”<sup>19</sup>. No hay distinciones en los cuerpos, no hay víctimas potencialmente más aristocráticas que otras: todas valen la muerte (que, en efecto, a todas iguala). Pero eso no consuela al *pobre* ni a nadie, sino que más bien produce una *ἀθυμία* general, un “desánimo” colectivo que, por así decir, da lugar a una ética de la “desesperación” (*ἀνέλπιστον*). La desesperación, sustrayendo al sujeto el futuro, no sólo arrebató a su espíritu el sabor de la libertad o de la república, según pretendiera enseñarnos Tácito, sino, con frecuencia, el mero gusto de vivir. Al ateniense en concreto, la gema de la civilización, le priva de la confianza en sí mismo, nutrida de prestigio histórico, tradición de libertad, valor y valía subjetivas, amor a las leyes, respeto a las autoridades, madurez democrática, respeto a la vida privada ajena y personalización extrema de la propia, sensibilidad ante la belleza, austeridad de costumbres, éxitos sociales que para el desfavorecido suponían el prefacio a su posibilidad de lograrlos, etc., los materiales con los que el discurso de Pericles le diera puntualmente forma.

El desánimo constituye la reacción del ánimo al reconocimiento de haber caído presa de la enfermedad, lo que de manera inmediata le hunde en la desesperación, es decir, en la retirada de la batalla, dejando el campo libre al enemigo; pero también a la constatación de que no era sólo su destino el que ya quedaba escrito, sino también el de las personas que por solidaridad, compasión o pudor atendían a los enfermos, pues unos y otros “morían como ovejas”<sup>20</sup>. Con otras palabras, el desánimo y su visceral tumefacción, la desesperación, apuntan con su existencia al fracaso de la moral y la religión tradicionales, por cuanto no sólo es la inocencia, sino incluso la inocencia virtuosa, la que también paga con la pena de muerte por contagio el delito humanitario de ayudar a las víctimas.

En la *ética* de la desesperación, por tanto, la peste, en cuanto agente de acciones en los hombres, se complace en instaurar nuevos héroes: es el miedo y no la solidaridad lo que se premia ahora con la vida. Es el miedo a morir lo que, volviendo insolidario al temeroso, le permite seguir vivo (todavía). El solidario con el enfermo acaba siendo otro más, un compañero de muerte. De aquí derivan tres consecuencias, la primera, en cierto sentido, aludida en el párrafo anterior: la desesperación, que abroga la solidaridad de la ética, constituye así la encarnación de la impotencia de los dioses. Son ahora los dioses de Epicuro, que miran desde lo alto lo que ocurre en la tierra porque huyeron hasta allí a fin de ocultar su impotencia ante el mal; por ello ya no se les debe temer y por ello, como se verá, se dejará de temerlos. Dioses cuyos dictados son borrados por el demonio de la peste con un manotazo no son dioses: eran ilusiones que mentes enfermas forjaron en tiempos de bonanza, cuando los males eran muchos, algunos de ellos recuperables por la medicina, y los letales la mano del destino. La peste es un mal infinitamente más poderoso: cancela en un solo golpe el poder de los dioses y el deseo de crear las ilusiones que los crean.

La peste, en segundo lugar, ha procurado nuevo alimento para la desesperación al poner frente a los ojos del hombre que los esfuerzos *heroicos* del individuo común no sólo no abocan siempre a éxitos, sino que a veces ni siquiera producen resultados. La solidaridad culpable de solidaridad, culpable -y penada por ello con la muerte- de querer remediar la suerte de un enfermo es también ella sacrificada en el altar de la impotencia, como una divinidad más, porque su intento de remediar lo irremediable es considerado por el nuevo

<sup>19</sup> Par. 51, 2.

<sup>20</sup> Par. 52, 4.



*Señor* como un osado ejercicio de insolencia, y ya se conoce la tragedia que suele seguir a la *hybris*. En la ética de la desesperación ni siquiera le vale a la solidaridad presentar ante la peste ciertas credenciales de sumisión, es decir, de haber aceptado la alteración de los valores acarreada por ella, y mostrarle que quienes la ejercitan, quienes en ocasiones se muestran solidarios con las víctimas no son sus propios familiares, sino amigos o incluso desconocidos altruistas para los que el prójimo no es un ser ajeno. A estos los castigará por no haber advertido que los templos eran ahora residencia de una única deidad *monoteísta*, y la ignorancia, que apareja idolatría, requiere que se pague con la muerte. Y a ella, pese a reconocerle su mayor *servilismo*, la sumirá en el desconuelo de la impotencia por no haber comprendido que la peste, con el cambio aludido en los sujetos de la solidaridad, lo que conlleva es una *desnaturalización del mundo social*: un cambio de papeles entre allegados y amigos o desconocidos forzado por la necesidad, habida cuenta de que la “magnitud del mal” había secado el vínculo que la naturaleza, a través de la familia, establece entre diversas personas en una sociedad, al dejar a sus miembros sin “fuerzas ni para llorar a los que se iban”<sup>21</sup>.

En tercer lugar, en la ética de la desesperación forzada por la peste, ésta ha provocado la firme emergencia de un valor cuya génesis y primacía casi son todo uno. Decíamos más arriba que el premio para el temeroso frente al solidario (*antaño* el premio del cobarde frente al valiente) consistía en vivir. Aun cuando la desesperación provoca el voluntario abandono de las propias fuerzas ante la enfermedad, y consiguientemente la renuncia a vivir; y aun cuando la desesperación se deba asimismo a la constatación señalada de la impotencia de la virtud y de sus dioses, ella misma es un grito contra la muerte y no sólo de rabia frente a la ineficacia de los antiguos héroes morales, que también revela un claro apego a la vida. Además, cuando finalmente la desesperación condena al desesperado a morir renunciando a combatir la enfermedad, no está, en la nueva situación, sino dando pruebas de racionalidad, es decir, de haber comprendido “la magnitud del mal”: el ser invencible. Pero hasta llegar ahí, las reacciones de las víctimas contra la tortura con la que la enfermedad atormentaba sus cuerpos, su pérdida de pudor e insistencia en ir desnudos porque cualquier vestido resultaba insoportable, o su frenético deseo de beber o de bañarse en aguas frías a fin de contrapesar el fuego que les asolaba por dentro, cuentan como testigos de un ahora indeleble deseo de vida.

Por lo demás, nada revela mejor el culto al nuevo bien que las reacciones de quienes, se diría que por un milagro natural, se habían liberado de las garras del mal. *Reintegrados* a la sociedad, al tiempo anterior a la peste, y recuperada al menos una parte de los antiguos valores, su solidaridad con las víctimas fue inmediata e intensa, pero semejante sentimiento humanitario requiere en su explicación recordar que la enfermedad había inmunizado al ex paciente contra una posible recaída, por lo que el temor al contagio había sido definitivamente derrotado en su comportamiento. Y, aun con todo, esos mismos *héroes naturales* todavía mantenían algún vínculo con el mundo que acababan de dejar y sus valores, según pone de relieve la “extraordinaria alegría” que les proporcionaba el simple hecho de estar vivos, lo cual delata la presencia de una nueva forma de *felicidad* en sus espíritus. E igualmente, esa especie de ilusiones-fantasma que brotan ahora en dichos espíritus a causa de la suma alegría de vivir habla de la pasión por la vida que experimentan: las ilusiones de inmortalidad, esto es, de haber quedado inmunes para siempre, creían, a los ataques de cualquier enfermedad futura<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Par. 51, 5.

<sup>22</sup> Par. 51, 6.

### III-b) La volatilización de la sociedad

La desesperación en la que hunde al enfermo el inframundo de la peste es sólo el primer paso en la producción de una nueva ética. Paso que no puede llevar muy lejos porque el sujeto es primariamente la propia víctima. Pero hay sujetos a los que, por así decir, la peste rodea sin (todavía) tocar, y ellos también reaccionan ante su dantesco espectáculo con renovadas creencias morales y prácticas culturales, que delatan su férvido temor a una posible caída en manos del enemigo y a la consecuencia más segura de dicha caída.

Las circunstancias empeoran repentinamente con el aflujo de los moradores del campo a la ciudad, que, por otra parte, serían el perjudicado principal de la historia que ellos gestaban. Las condiciones de insalubridad aumentaron y fácilmente se pudo comprobar que en el mal no sólo hay grados, sino que es siempre posible estirar su escala en un peldaño más. El tiempo sofocante y la falta de casas convirtieron las barracas en las que los alojaron en un matadero, o peor, en un matadero donde hasta la muerte obedecía las reglas de la recién instaurada anarquía. En una cultura que había hecho de los muertos dioses y, por ende, de “las tumbas... los templos de estas divinidades”<sup>23</sup>; y en una ciudad que casi llegó a dar muerte al héroe de Maratón, que le había salvado la vida, por haber vuelto de la guerra sin haber dado sepultura a los muertos, el espectáculo de cadáveres amontonados en las calles y de moribundos arrastrándose hacia las fuentes difícilmente resistiría comparación en el alma de sus habitantes con un dolor mayor. Y en ese espectáculo se representaba sólo el primer acto del nuevo ceremonial del culto a los muertos.

La narración tucidídea adquiere aquí tintes de un dramatismo violento y desesperado que aún desgarran el alma de quien la lee, pues su realismo inventa el marco que permite entender lo que significa para una sociedad evolucionada el verse de repente encerrada en las mazmorras del reino de la necesidad, en el que los actos parecen desconectarse de las decisiones, los valores y las creencias que los preceden y, en condiciones normales, explican o justifican; y los símbolos del significado que representan. Los santuarios, por ejemplo, ya no son santuarios; ya no protegen a quienes en su espacio sagrado buscan refugio contra cualquier tipo de mal<sup>24</sup>, sino que ahora son improvisados nosocomios en los que, a falta de otro lugar mejor, se dejaba a los enfermos; los cuales, a falta de otro lugar mejor, “morían allí mismo”. Y la violación de las tradiciones implicada en un hecho así añadía nuevos capítulos que sonrojaban a la civilización anterior con el desprecio del ritual puesto en práctica en los enterramientos o con el abuso de las situaciones que se presentaban. Literalmente, la anarquía había reemplazado todas las reglas, “y cada uno enterraba como podía”: aprovechándose de piras dispuestas por terceros para sus propios muertos o lanzando el cadáver que llevaban sobre otros que ya ardían.

Era esta vez la incertidumbre el agente que hacía reaccionar así a los allegados del muerto, que no sólo generaba un dolor devastador de toda racionalidad, sino que *desesperaba* a muchos familiares al consumir sus recursos, pues ante la abundancia de muertos entre ellos no disponían de lo necesario para enterrarlos. Sólo que ahora el abandono de las prácticas antiguas y su sustitución por las antedichas entrañaba un abandono más: el del mismísimo cuerpo social. Ahora el enfermo era la sociedad, que moría también de peste aunque no a causa de la peste. La necesidad, es cierto, *forzaba* a los nuevos menesterosos a obrar de manera impía, a llevar a cabo acciones por las que antes de la peste habrían muerto antes que hacerlas o dado muerte antes que recibirlas. Con todo,

<sup>23</sup> Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1992 (véase el entero cap. 2 del libro I).

<sup>24</sup> Un refugio que no siempre se halla, porque la protección es tan local como los dioses del lugar, cuyos poderes no son tan mágicos frente al extranjero, como nos enseñó Esquilo en su *Suplicantes*.

¿les forzaba o les impelía? ¿Era una constrictión sin salida o cabía elegir? Quizá la primera opción sería la más válida en aquella tesitura. Quizá. Pero no cabe negar que desde hacía algún tiempo contaba con un poderoso aliado. En efecto, como antaño la desesperación, hogaño la incertidumbre ante el inmediato futuro se cobró su cuota de venganza ética sobre los dioses, y en represalia por tanto mal ni merecido ni conjurado logró que, “ante la extrema violencia del mal, los hombres... se dieran al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano”<sup>25</sup>.

Insistimos en que la opción más probable de la disyuntiva anterior fuera la primera. Mas el sujeto que se halla en una situación de agónica incertidumbre, en la que su deseo de vivir es fieramente contrarrestado por la codicia de la peste, al liberarse de las constricciones culturales que hasta el presente han encauzado –es decir, limitado– su acción tiene más fácil violar las reglas que seguirlas, con independencia del poder de la tradición y de la cultura. La necesidad lo deja sin apenas posibilidad de elegir, pero sin ni seguridad de futuro ni miedo a los dioses, incluso en una situación tal su voluntad se vuelve más poderosa: y su preferencia es sacrificar la sociedad antes que sacrificarse ella, es decir, establecer, dentro de una esfera tan limitada por la propia incertidumbre, el imperio del sujeto sobre las normas, esto es, sobre los demás sujetos. El descarte del temor a la divinidad ante su impotencia manifiesta, el desgarrar que instituye con su pasado –tradición, cultura, política–, la renuncia a las creencias y a las prácticas que las traducen en seres reales o el abandono de los prejuicios producidos por la devastación del dolor en el individuo o por la propia impotencia, configuran los primeros síntomas del imperio antedicho<sup>26</sup>.

La labor de zapa de la incertidumbre respecto del futuro, esto es, el valor efímero que pasan a adquirir “la vida y las riquezas”, no ha hecho sino iniciar su andadura social. La incertidumbre es atea por naturaleza; se establece como ley en el espíritu humano sobre las cenizas de los ayer poderes máximos entre los hombres: las leyes y, aún más, los dioses. Adquirida para siempre –vale decir, mientras dure la situación– esta *indiferencia* que mata a las antiguas potencias éticas, la incertidumbre reina a sus anchas en el pecho del hombre, por mucho que su esperanza de reinar sea angustiosamente breve. Cuando “ningún temor a los dioses ni a los hombres” les detiene, cuando se han volatilizado las antiguas restricciones que los sujetaban a un sinfín de obligaciones y hábitos, los individuos no son ya seres humanos, sino una suerte de remedos menores del cíclope que Homero o Eurípides escenifican en sus obras: sin su ferocidad ni salvajismo, sin su cruel insensibilidad, pero con una recién adquirida sociable insociabilidad que sepulta el recuerdo o la nostalgia de la pasada sociedad en la carrera, frenética y nihilista, por salvar cada instante –que puede ser el último y que por ello ningún Fausto querría detener– hundidos en el regazo del placer.

Desaparecidos por tanto dioses y leyes, las únicas potencias de la tierra son ahora los deseos y el poder de satisfacerlos; una nueva ética se configura así repentinamente entre los supervivientes, una imprevista Atenea moral surge de improviso y completa en cada Zeus subjetivo, una ética para cada cual pero que es la misma en todos, y que les ordena imperiosamente gozar del *máximo placer individual*: código en el que las tres palabras son sustantivos y que cada uno debe grabar en el frontispicio de su alma; y con el deber de

<sup>25</sup> Véase el entero par. 52.

<sup>26</sup> Queda un pequeño reducto que le opone cierta resistencia, y que si bien no refrena su ánimo ni coarta sus decisiones y preferencias, sí filtra todo por el cedazo de la preocupación o el temor, a los que se reconoce sujeto por algún cabo: se trata de la conciencia, que aún protesta interiormente contra un posible delito y que si finalmente no es oída se debe a que se esperaba antes la muerte que el castigo (“τῶν δὲ ἀμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων μέχρι τοῦ δίκην γενέσθαι βιοῦς ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι”, 53, 4). No obstante, aunque aún se hace oír de cuándo en cuándo, se pliega ante la voluntad, por lo que el sujeto buscará el placer a placer.

practicarlo sin las restricciones impuestas por el cómo o el cuándo. Así, la gente saca ahora a la superficie los vicios con los cuales en el pasado “se complacía ocultamente”, sin rubor ni cortapisas, porque los númenes de la censura cayeron atropellados por la peste. Violar en público las vetustas reglas es placer. Un placer tan deleitoso al menos como para Antifonte<sup>27</sup> el violarlas a escondidas, donde la admonición de Demócrito<sup>28</sup> no surtía efecto alguno.

El máximo placer individual ha devenido el nuevo ídolo moral ahora que los viejos ídolos han muerto, y que como herencia sólo han dejado esa forma de venganza contra su antaño supuestamente amable *tiranía*. Es el nuevo fin a lograr por individuos cuya única ley moral es la incertidumbre de su destino inmediato, la causa genuina del surgimiento y la configuración de la nueva ética. La cual preserva un grado suficiente de racionalidad individual como para dar una explicación plausible a la renuncia a seguir los dictados de leyes y dioses, que es además su justificación para hacerlo; a saber: la impotencia en la que la peste ha sumido a unas y otros; a éstos porque el piadoso y el impío seguían la misma suerte ante la enfermedad; y si la muerte los acogía maternalmente en su regazo, los dioses o eran indiferentes a la suerte de quienes los adoraban o impotentes sin más. A las leyes, porque en el remolino de las cosas nadie esperaba vivir lo suficiente como para dar cuenta de sus culpas, una situación anómica en la que solo las conciencias puras podrían hacer abstracción de los hechos, pero Kant, uno de sus valedores, estaba todavía por inventar. Los individuos sabían que la muerte andaba al acecho, y antes de convertirse en sus víctimas querían apurar hasta la última gota del cáliz del placer, antes semivacío merced al juego de prohibiciones con las que tan a menudo se regalan las normas.

La nueva ética no concede ningún espacio al heroísmo, al sacrificio o a la solidaridad (“nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble”), y no lo concede porque, en principio, nadie “tenía la seguridad de no perecer antes de lograrlo”. La incertidumbre, brotada y alimentada “en el rápido giro de los cambios de fortuna”, es por naturaleza tan impaciente como atea, y el mismo acto en el que renuncia a esperar a la virtud para saberse feliz establece su propio credo, adoptando como fieles a quienes “aspiraban al provecho pronto y placentero”, a los cuales santifica como los sujetos de la nueva moralidad, para la cual “lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello fue lo que pasó a ser noble y útil”. Es decir, ya no se trata sólo de que el creyente respete lo noble, y lo incierto, puesto que tiene que vivir, sólo le inste a satisfacerse con lo primero, y placentero, que encuentre. Es lo incierto, es la incertidumbre la que por sí misma se erige en nueva deidad estableciendo el culto al máximo placer individual, y el creyente le transfiere íntegra su fe porque –en sus circunstancias de necesidad– así lo ha decidido.

Lo que ahí resurge con fuerza, si se mira con atención, es el magnetismo de ese nuevo bien que es la vida, al que sólo lo incierto de su destino a causa de la peste ha otorgado su pleno valor. Es el placer de vivir el primer bien por gozar por quien aspira al máximo placer individual. Es el placer de vivir el que justifica tal fin. Vivir es no sólo el primer valor, sino el valor fundante de la nueva ética basada en el placer inmediato y máximo. Es el inédito rey de reyes de la moralidad. La vida, redescubierta como gran bien por el enfermo cuando ya era demasiado tarde, es retomada como sumo bien y adorada por el superviviente como objeto supremo del culto impulsado por la incertidumbre, gesta que el sujeto realiza

<sup>27</sup> “Fragmento I”, Col. I y Col. II.

<sup>28</sup> 68 B 174.

cuando, no siendo todavía un enfermo más, su destino rebaja un grado la muerte inminente convirtiéndola de segura o probable en posible. El ultimátum que a través de la peste la muerte da al sujeto supone la apoteosis de la vida y su consagración como supremo valor.

#### IV. Epílogo. El legado de la necesidad: el realismo

La nueva ética, emanada por vía de urgencia, ha suplantado de pronto a la anterior. La peste había azotado a sus víctimas infundiéndoles un desánimo rápidamente trocado en desesperación, por cuanto sus posibilidades de escapar del monstruo, aunque fuera sólo lisiados, eran escasas, y literalmente mínimas las de salir incólumes, con solo el rastro de un sufrimiento inaudito en la memoria. En su itinerario, la peste salta del sujeto, en cuanto verdugo, a la sociedad en cuanto peligro, del paciente real al enfermo potencial. Si bien el miedo que suscita sigue siendo aterrador, en este ámbito, lógicamente, su poder es menor, y los *ex ciudadanos* se escinden ahora en individuos presa de la desesperación e individuos presa de la incertidumbre. En su resignificación de la vida convergen sus respectivos destinos, que se bifurcan en el paso que va desde la consideración de la misma de nuevo bien a la de bien supremo. Es ese tormentoso y acelerado itinerario el que marca el nacimiento y desarrollo de la nueva ética, que inicia con la puesta en cuestión del poder de los dioses y de sus vestigios en el campo moral, pasa por el jaque mate a determinadas prácticas morales antaño sacralizadas por la tradición y el conjunto de creencias que la modelaron –las relativas a los entierros *in primis*–, y concluye en la construcción de esa ética improvisada que tiene al máximo placer individual por centro y que se justifica por el miedo a una muerte inminente, es decir, por un ferviente deseo personal servir al placer por el placer<sup>29</sup>, lo que de suyo constituye el mejor homenaje al simple hecho de vivir. Homenaje que no es sino el trasunto de otro mayor: el que se le rinde al sujeto del placer, es decir, al ser singular y aislado de los demás en tanto sujeto ético exclusivo: el individuo. Es él y su felicidad el centro del nuevo mundo ético creado por la peste vía incertidumbre, del que queda desalojada la sociedad de origen. Él, en ese papel, representa el símbolo de la disolución tanto de ésta como del conjunto de la civilización. El cordón umbilical que le unía a los demás formando una comunidad, y a las demás comunidades conformando el mundo, se ha roto y, en lo que respecta a los atenienses, Atenas se ha disuelto en un magma de separadas e irreconocibles criaturas.

La peste ha transformado de un plumazo a la sociedad ateniense, zénit de la civilización humana, en el reino de la necesidad. Le ha bastado tan sólo con diezmarla y amenazarla de extinción para sacar de su órbita a ese astro rey civilizatorio y devolverlo a las cavernas. El reino de la necesidad es el reino de la nuda supervivencia, en el que todos los elementos que preservan a los hombres de la urgencia y garantizan su seguridad en la medida de lo posible se han volatilizado y un estado de naturaleza más benigno de lo que será el hobbesiano mas tan anómico como él ha ocupado su lugar<sup>30</sup>. Su soberano protagonista, como allí, es un individuo aislado de los demás, a los que antes llamaba *conciudadanos*, desvinculado de cuantos lazos comunes los anudaban entre sí y a la patria, sus leyes, mitos, historia, tradiciones, cultura, símbolos, lealtades, éxitos y fracasos, futuro. No son sus

<sup>29</sup> Y que supone una intensificación, a causa de las circunstancias, de ese *carpe diem* de raigambre horaciana.

<sup>30</sup> En Hobbes, estado de naturaleza también sería el resultado de la disolución de una sociedad real, según nos muestra en el cap. XIII de su obra magna. Acerca de la influencia de Tucídides sobre Hobbes, véase D. Coli, *Tucidide, Hobbes e il realismo anglo-americano* [en *Il realismo político*, A. Campi e S. De Luca eds., Rubbettino Università, 2015], pp. 139-152).

enemigos, puesto que el miedo a la muerte es una violencia que proviene directamente de la naturaleza, pero tampoco son ya sus *amigos* (y nada excluye que si la situación se prolongase en el tiempo no acabaran siendo más lo primero que lo segundo, y que el placer de matar, por sí mismo o por otra razón mayor, acabara computando como un placer más, que la incertidumbre pronto justificaría como *derecho*).

El reino de la necesidad es tal porque, gobernado por el miedo a la muerte inminente, aunque no socialmente violenta, carece de futuro, y por lo tanto de cuantas ideas y prácticas humanas se refieren a él. La incertidumbre que gobierna el alma de los individuos, que la mantiene en permanente zozobra, es precisamente el reflejo de esa carencia en su interior. Con todo, no es tampoco un ámbito determinista en el que todo cuanto en él sucede escapa a las decisiones humanas. Los individuos han podido, pese a sus terribles constricciones, reaccionar de otro modo, preservar incluso la sociedad adoptando posturas más irracionales que se nutren directamente de la superstición (de hecho, los hay que harán eso<sup>31</sup>), o más racionales que la extremadamente individualista reforzando vínculos de solidaridad con los que defenderse de un enemigo sin rostro, pero cuyo aliento sienten siempre en derredor; mas prefirieron soltar amarras, dejar tras sí la sociedad y navegar en solitario seducidos por los cantos de sirena de los placeres prohibidos, a costa de la ley y de su conciencia, pues el goce de los mismos nunca dejó de estar acompañado del convencimiento de que nadie nunca les haría pagar por ellos, aun siendo *ilegales*, porque nadie contaba con vivir para contarlos, esto es, para *pagarlo*. La incertidumbre, por tanto, sirvió de coartada a su voluntad, mas parece que no por completo de chantaje a su conciencia.

Los atenienses de Pericles, por supuesto, en absoluto son reconocibles ahí. En el relato del orador surgen como el arco iris civilizador que domina un cielo al fin liberado de la tormenta de la historia. Sin embargo, son ellos, los mismos de antes, despojados ahora por la necesidad de su máscara de cultura y democracia; desnudos, el heroísmo, el valor, su sensibilidad a la belleza, la gracia y habilidad de su personalidad, etc., no dejan de emocionar; pero su consiguiente condición de modelos de la humanidad, aunque en cierto sentido vigente, ya no consigue ilusionar a todas las esperanzas, es decir, a la confianza de la humanidad en su futuro y en la idea de progreso con la que gustaría sujetar su destino. Aunque son el regalo que la civilización se ha hecho a sí misma, su propia historia demuestra que su poder y su cultura no les hace mejores que a los demás; o, que en todo caso, no les hace a ellos mismos mejores de lo que ya eran: que, en suma, hay algo escondido dentro de los seres humanos, incluso de los más desarrollados, presente siempre por mucho que se le disimule y que se avista apenas se da la vuelta a la medalla de su civilización: ese algo es la barbarie.

Con todo, entre los fragmentos del espejo despedazado es posible recomponer un mensaje de desgarradora esperanza que nos previene de sucumbir al hechizo de las ilusiones. Porque acabar con los sueños de perfección es al mismo tiempo liquidar dos deseos asesinos: el de búsqueda del arquetipo de hombre bueno y/o racional y el del sueño civilizador de los demás, utopías ambas por las que se mata. La civilización se halla siempre apareada a la barbarie: quizá sea ése el legado más importante dejado por la peste de Atenas a la humanidad.

<sup>31</sup> Cf. par. 54, 2-5.

# El mundo jurídico en la filosofía utópica de Robert Owen

Legal world in the utopian philosophy of Robert Owen

José María GARRÁN MARTÍNEZ

Universidad de Salamanca

*garran@usal.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.010>

Recibido: 31/03/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El objetivo de este estudio consiste en analizar las referencias al fenómeno jurídico que se encuentran presentes en las principales obras del empresario y pensador Robert Owen, (1771-1858), destacado integrante del llamado socialismo utópico. Si bien es cierto que lo jurídico no constituyó uno de los elementos esenciales de sus reflexiones, sin embargo, su visión acerca del Derecho y de la justicia nos permitirá comprender mejor el sentido de sus propuestas destinadas a reformar cualquier sociedad.

*Palabras clave:* Utopía, justicia, Derecho, castigo penal, derechos humanos.

**Abstract:** The aim of this study consists of analyzing the references to the legal phenomenon that are present in the principal works of the businessman and thinker Robert Owen, (1771-1858), outstanding member of the so-called Utopian socialism. Though it is true that the legal matter did not constitute one of the essential elements of his reflections, nevertheless, his view of law and justice, will allow us to learn more about the sense of his proposals to reform any society.

*Keywords:* Utopia, justice, law, criminal punishment, human rights.

## 1.- Introducción

Gracias a los múltiples estudios que existen sobre la vida y los escritos de Robert Owen, no resulta difícil concluir que las características más destacables de su pensamiento podrían ser las de reformista, filantrópico, paternalista y pacifista, notas que también son, en buena medida, los rasgos de familia de los socialistas utópicos de finales del siglo XVIII e inicios del XIX<sup>1</sup>. Lo que me interesa destacar ahora es que nuestro autor coincidió con ellos en prescindir, o minusvalorar, el análisis filosófico del fenómeno jurídico.<sup>2</sup> Siendo esto cierto, también lo es que, al menos en el caso de Owen, el orden jurídico de la sociedad británica estuvo igualmente presente en muchas de sus propuestas y reflexiones, en particular, en aquellas encaminadas a transformar la sociedad para encauzarla hacia un modelo social igualitario.

La teoría social de Owen y sus alusiones al ámbito jurídico se desarrollaron en un periodo histórico en el que el pujante capitalismo industrial se servía de una abundante mano de obra que, en su mayoría, había emigrado del campo a la ciudad. Esta fuerza de

<sup>1</sup> Nos referimos, sobre todo, a Henri de Saint-Simon, a Charles Fourier, y a Étienne Cabet, quienes, junto con Robert Owen, son los referentes inexcusables del utopismo socialista.

Entre la abundante bibliografía sobre esta corriente de pensamiento, pueden consultarse, entre otros muchos otros: Reybaud, L., *Études sur les réformateurs ou Socilistes modernes, Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, París, Guillaumin, 1849; Rama, C.M., *Las ideas socialistas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Iguazú, 1966; Cappeletti, A. J., *El socialismo utópico*, Rosario, Grupo Editor de Estudios Sociales, 1968; D. Desanti, D., *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Anagrama, D.L. 1973; Rama, C. M. *Utopismo socialista: (1830-1893)*, prólogo, selección, notas y cronología, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; Buber, M., *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978; Petitfils, J-C., *Los socialismos utópicos*, Madrid, EMEDESA, D.L. 1979; Manuel, F.E. comp., *Utopías y pensamiento utópico*, traducción de Magda Mora, Madrid, Espasa Calpe, 1982; Manuel F.E. y Manuel, F.P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)*, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1984; Vico Monteoliva, M. y Rubio Carracedo, J., "Estudio introductorio" en *Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Escritos sobre educación*, Málaga, Universidad de Málaga, 1985; De Cabo, I., *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Ariel, 1987; Fassó, G., *Historia de la Filosofía del Derecho, volumen 3. Siglos XIX y XX*, Traducción y apéndice final de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, 1988; AA.VV., *Socialismo premarxista*, introducción, selección y notas por Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1998; y Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 3. Idealismo y positivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

<sup>2</sup> En relación con las aportaciones que pudiéramos denominar de índole filosófico-jurídica realizada por los socialistas utópicos, recordamos las palabras del conocido historiador italiano Guido Fassó cuando afirmó que estos autores no abordaron "el problema del Derecho ni el de la justicia en términos jurídicos, a pesar de la inspiración generalmente racionalista e, incluso, iusnaturalista, de la mayoría de sus teorías". Cfr., Fassó, G., *Historia de la Filosofía del Derecho, volumen 3. Siglos XIX y XX*, op.cit., p. 107.

No obstante, en algunos de sus principales escritos, sí es posible encontrar algunas descripciones y críticas relativas, por ejemplo, a la explotación laboral ideas que contribuyeron, además de las procedentes de otros movimientos filosóficos y políticos, al paulatino y lento reconocimiento constitucional de los derechos laborales, hecho que se produciría, como es sabido, a lo largo del siglo XX. Los primeros derechos de esta categoría fueron recogidos en la Constitución mejicana de 1917, la de Querétaro, y posteriormente en la alemana, la de Weimar de 1919, según recordaban los profesores Fernández Galiano y Castro Cid. Cfr., Fernández Galiano, A. y De Castro Cid, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, Madrid, Editorial Universitat, 1993, p. 439. El proceso de convertir en jurídicos a esa categoría de reivindicaciones, o exigencias morales, cuenta con un importante antecedente histórico fruto de la llamada *Revolución de Febrero*: la Constitución de la Segunda República francesa, aprobada el 4 de noviembre de 1848. Sobre esta Constitución, puede consultarse, entre otros, García Manrique, R., "La constitución francesa de 1848" en Peces-Barba, G., Fernández, E., De Asís, R., y Ansuátegui, F. J., (eds), *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 2007, tomo III: siglo XIX, vol III, , pp 1-89.

Escribiré el término "Derecho" con mayúsculas para referirme al sentido objetivo del mismo, el que alude al mismo como conjunto de normas validadas por la autoridad; mientras que utilizaré el mismo término "derecho", en minúsculas, cuando me refiera al sentido subjetivo del mismo, el que alude a las facultades, potestades o títulos individuales que deben estar regulados por el ordenamiento jurídico.



trabajo solía malvivir amenazada por el riesgo de perder su empleo, padecer alguna enfermedad y acabar en la miseria más absoluta, y todo ello sin poder esperar más ayuda y protección social que la ofrecida de forma escasa por las instituciones benéficas y caritativas.

Las proposiciones de nuestro autor sobre un futuro ideal se fueron gestando a medida que ese convulso clima social se iba degradando. Sus planes de reforma social y moral se presentaron entonces, no sólo como las únicas alternativas para dignificar la vida de los sectores sociales más desfavorecidos, sino también como el itinerario racional y viable que conduciría a toda la humanidad hacia la consecución de un bienestar colmado de felicidad general, algo hasta entonces desconocido<sup>3</sup>.

## 2.- El mundo jurídico

De entre las diversas alusiones realizadas por Owen sobre el ámbito jurídico, voy a fijarme en tres en las que se percibe de una forma bastante diáfana su concepción del Derecho y de la justicia. En primer lugar, me referiré al uso que pretendió dar al Derecho como instrumento para la reordenación de las condiciones laborales entonces vigentes. En segundo lugar, expondré sus críticas al uso del Derecho como instrumento punitivo al servicio de un poder político ajeno a la realidad social. Y, en tercer y último lugar, me detendré, por una parte, en el análisis de los dos principales elementos de carácter económico que, a mi juicio, fueron utilizados por Owen para construir su modelo de sociedad justa y, por otra, haré un breve comentario de algunos fragmentos en los que dejó vislumbrar su idea sobre los derechos humanos, textos en los que realizó una particular enumeración de los mismos sin establecer ninguna distinción entre ellos.

### 2.1.- El intento de reforma social a través de la legislación

El punto de partida adoptado por Owen para proclamar su discurso reformista fue el análisis crítico de las condiciones en las que vivían los “trabajadores y los pobres”, expresión que utilizó con mucha frecuencia en sus escritos. Sin concretar demasiados datos, se remitió a una serie de estudios científicos realizados a partir de la llamada “Ley de Población”, en la que se concluía que el número de integrantes de las clases más desfavorecidas ascendía a “unos quince millones...cerca de las tres cuartas partes de la población de las Islas Británicas”<sup>4</sup>. Pero, más allá de detenerse en las cifras, Owen se centró en valorar las condiciones laborales existentes en las fábricas, y lo realizó desde el conocimiento personal que él había tenido de esa realidad, - inició su vida laboral como aprendiz y durante muchos años ejerció de empresario textil -. Se manifestó en contra del número de horas de trabajo, hasta dieciséis diarias; relató las lamentables instalaciones de las fábricas que impedían la buena ventilación y la higiene mínima, y recordó, entre otras circunstancias penosas, la violencia ejercida de forma sistemática por los encargados sobre

<sup>3</sup> Entre sus principales escritos se encuentran: *A New View of Society, or, Essays on the Principle of Formation of Human Character, 1813*; *Report to the County of Lanark, 1821*, y *The Book of the New Moral World, Containing the Rational System of Society, 1836*. Utilizaré los extractos de éstas y de otras obras de Owen tal y como han sido reproducidos por Morton, A. L., *Vida e ideas de Robert Owen*, traducción de E.G. Achawigne-San, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, quien se remite a la edición de Cole. G.D.H., Dent, Everyman Library, 1927, para referirse a muchas de las obras de Owen. También acudiré al libro AA.VV., *Socialismo premarxista*, op.cit., y al clásico *Los socialistas utópicos* de Dominique Desanti, D., op. cit., ya que ambos recogen breves pasajes de algunas de las obras más significativas de nuestro autor.

<sup>4</sup> Cfr. Owen, R., *A New View of Society, or, Essays on the Principle of Formation of Human Character, 1813*, pasaje recogido en AA.VV. *Socialismo premarxista*, op.cit., p. 105.

los trabajadores que no cumplían eficientemente sus tareas. Todas ellas eran situaciones padecidas también por los innumerables niños, muchos de ellos huérfanos, que trabajaban en las mismas condiciones. Lamentaba el brutal desgaste físico de los obreros, en muchas ocasiones irreparable, y el hecho de que “más de la cuarta o quinta parte de los niños eran cojos o tenían otros defectos o habían quedado dañados para el resto de sus vida por el exceso de trabajo”<sup>5</sup>. En este relato, en el que denunciaba el maltrato habitual hacia los empleados, también hacía mención de otra consecuencia negativa que, según él, se derivaba del modelo productivo existente: el deterioro moral de los trabajadores, un mal que se extendía de forma alarmante y en el que “poco a poco se inician, especialmente hombres, pero a menudo, también las mujeres, en los seductores placeres de la droga y la embriaguez”<sup>6</sup>.

¿Cómo era posible, se preguntaba nuestro autor, que esta manifiesta injusticia social se estuvieran produciendo? ¿cuál había sido el papel desempeñado por las autoridades políticas hasta entonces? La respuesta de Owen fue demoledora: la crisis social y el creciente malestar entre las clases más populares era responsabilidad del mal gobierno, de quienes, o no habían legislado, o lo habían hecho permitiendo un modelo de relaciones laborales inicuo. Por otra parte, el vacío normativo existente había posibilitado que muchos empresarios sometieran a sus empleados a condiciones de esclavitud que Owen califica de “mucho peor que la de los esclavos domésticos que luego conocí en las Indias Occidentales y en los Estados Unidos”<sup>7</sup>. Esta conclusión coincide con la línea argumentativa que nuestro autor había expuesto al referirse al deterioro creciente del mundo laboral. Si lo comparamos con la situación existente años atrás, apenas unas décadas, nos dice, advertimos que antes los jóvenes comenzaban a trabajar a los catorce años, había más descansos y festividades, más diversiones y más tiempo libre; de modo que las clases trabajadoras de entonces, “estaban muy encariñadas con aquellos de quienes dependían; hacían sus tareas con gusto...se consideraban amigos que estuviesen en distintas posiciones”<sup>8</sup>. Afirmaciones que no dejan de resultar un tanto sorprendentes a poco que se conozca la historia social de aquellas épocas.

La primera idea de Owen para revertir las condiciones laborales existentes fue la de utilizar los cauces políticos y jurídicos al objeto de elaborar una legislación que corrigiera los defectos antes mencionados. Para ello, preparó un proyecto de ley, presentado en 1815 con el apoyo de Sir Robert Peel, miembro del Parlamento británico, fabricante textil y autor de la conocida como *Health and Morals of Apprentices Act* de 1802. Animado por los consejos de su amigo Jeremy Bentham, la nueva regulación impulsada por nuestro autor estaba destinada a ordenar el trabajo infantil y a suavizar, por una parte y a completar, por otra, las disposiciones contenidas en la citada norma del Parlamento<sup>9</sup>. Sin embargo, los

<sup>5</sup> Owen, R. Dale., “Threading My Way”, 1874, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p. 99. Denuncias muy similares o idénticas se encuentran también recogidas en Engels, F., “La situación de la clase obrera en Inglaterra”, contenido en el vol. 6 de *Obras de Marx y Engels*, ed. M. Sacristán, traducción de León Mames, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 430 y ss. G.D.H. Cole se refiere también a los trabajos de “Edwin Chadwick sobre *La salud de las ciudades y Las condiciones sanitarias de la población trabajadora*”, y a los libros de “Hammond y su esposa *El trabajador y la ciudad* y sus demás obras”. Cfr. *Introducción a la Historia económica*, traducción de Carlos Villegas, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963, p.70

<sup>6</sup> Owen, R., “Observations on the Effect of the Manufacturing System”, 1815, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p. 83.

<sup>7</sup> Owen, R., “The Life of Robert Owen by Himself”, 1857, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p. 97.

<sup>8</sup> Cfr. Owen, R., “Observations on the Effect of the Manufacturing System”, 1815, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp.82-85.

<sup>9</sup> La importante influencia doctrinal de Bentham, quien colaboró con Owen en la fábrica de New Lanark, y la

sucesivos trámites cambiaron buena parte de las prescripciones que contenía el proyecto de 1815. Tras cuatro años de tramitación, Owen mostró su decepción ante la nueva ley, la *Cotton Mills and Factories Act* de 1819, de la que diría “se me quitó el interés por aquella ley, tan mutilada y tan distinta de la que yo había preparado...”<sup>10</sup>.

Aunque Owen concebía al Derecho como un instrumento idóneo para transformar la sociedad, sin embargo, pronto pudo comprobar que sus iniciativas reformistas se enfrentaban con los intereses de los grupos empresariales presentes en el Parlamento. Mientras que para él la regulación jurídica del ámbito laboral era un instrumento esencial para avanzar hacia su nuevo modelo social<sup>11</sup>, quienes se habían posicionado en contra de esta legislación la consideraban un ataque a la libertad empresarial. Además, negaban las bondades económicas que podrían derivarse de estas leyes y pronosticaban los efectos negativos que se derivarían de su aplicación, entre los que destacaban la reducción del trabajo productivo o el aumento del paro infantil. Como consecuencia asociada a esta errática política antiliberal, concluían que se “sobrecargaría a los gobiernos comarcales con gastos para mantener pobres”, lo cual supondría incrementar los impuestos para sufragar todas esas necesidades, detrayendo importantes sumas de capital que podrían haber sido utilizadas para aumentar el bienestar general a través de la libre inversión y del funcionamiento autónomo del mercado<sup>12</sup>.

## 2.2.- El Derecho como instrumento punitivo

Además de este uso del Derecho, Owen también aludió al fenómeno jurídico desde una perspectiva absolutamente crítica. Me refiero ahora a los comentarios en los que denunció la utilización que se hacía del Derecho para castigar de manera desproporcionada a quienes delinquían<sup>13</sup>. Según él, la respuesta penal dada por el poder político era desproporcionada e inútil y no servía para solucionar uno de los problemas básicos que afectaban al comportamiento social, éste era la ausencia de una correcta educación del carácter del

de William Godwin, “autor de la teoría de las circunstancias y su decisivo influjo sobre el carácter”, han sido puestas de manifiesto por Mercedes Vico Monteoliva y José Rubio Carracedo, “Estudio introductorio” en *Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Escritos sobre educación*, op.cit., p.33.

<sup>10</sup> Ibid., pp. 97 y 98. Las principales diferencias entre el proyecto de 1815 y la ley definitiva de 1819 son las relativas a la edad de los trabajadores, a las horas diarias de trabajo y la regulación de los descansos y a la posibilidad y forma de inspeccionar las fábricas para comprobar que se estaban cumpliendo las disposiciones establecidas en la ley.

<sup>11</sup> Entre los pensadores y economistas de la época que defienden la intervención estatal en esta y otras materias se encuentra J. Ch. L. Simonde de Sismondi, para quien “ la tarea del gobierno, como protector de la población, consiste en poner por doquier límites al sacrificio que puede ser impuesto a cada uno, impedir que el hombre, tras haber trabajado diez horas al día, consienta en trabajar, doce, catorce, dieciséis, dieciocho horas, impedir, igualmente que después de haber exigido una alimentación sustancial, animal y no sólo vegetal, se contente con pan duro, patatas o caldo, impedir , en fin, que enriqueciéndose siempre a costa del prójimo, sea reducido a la miseria más espantosa”. Cfr. “Nouveaux Principes d’Économie Politique”, 1819, en AA.VV., *Socialismo premarxista*, op.cit., pp. 68 y 69.

<sup>12</sup> Cfr. Owen, R., “A Supplementary Appendix to the First Volume of The Life of Robert Owen”, 1858, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p. 101.

<sup>13</sup> Al aludir a esta otra utilidad del ordenamiento jurídico, la exposición realizada por Owen nos permite recordar la doble función que el Derecho puede cumplir: la de servir, por una parte, como instrumento para promover y ordenar el cambio social, aunque en el caso concreto de las reformas legislativas propuestas por nuestro autor sabemos que apenas obtuvieron resultados y; por otra parte, el uso contrario del Derecho, es decir, el de servir para consolidar, o conservar, un orden jurídico y político existente a través de la aplicación de sanciones penales contra quienes ataquen los bienes jurídicos calificados de esenciales por la sociedad, como pudiera ser, por indicar un ejemplo cercano a nuestro análisis, el bien de la propiedad privada, a la que la mentalidad liberal de entonces no asignaba ninguna función de carácter social.

individuo<sup>14</sup>. Tal inconveniente estaba presente en todas las personas, pero las consecuencias que se derivaban de él eran especialmente graves para “los pobres e ignorantes libertinos pertenecientes a la clase trabajadora, a quienes se entrena para cometer crímenes por cuya comisión son después castigados”<sup>15</sup>. El carácter de esa clase, proseguía, “se forma generalmente, en la actualidad, sin guía o dirección adecuada y, en muchos casos, en circunstancias que les impulsan directamente al vicio y la miseria extrema; se convierten así en los súbditos peores y más peligrosos del Imperio”. Estos males sociales no eran nuevos y “están pidiendo a voces la aplicación de medidas correctivas eficaces”, porque los remedios jurídico-represivos empleados hasta ahora sólo habían servido para empeorar la situación social y política<sup>16</sup>.

Como sabemos, porque este es uno de los temas más estudiados sobre el legado de Owen, sus propuestas destinadas a educar el carácter de cada individuo de forma global procedían de las conclusiones alcanzadas tras haber realizado, durante más de veinte años, varios estudios científicos sobre los hábitos y las actitudes de los empleados de su fábrica textil ubicada en New Lanark, Escocia, de la que era copropietario. Además, los éxitos relatados por Owen sobre la calidad de vida de sus trabajadores tras practicar con ellos distintos experimentos, fueron validados por una comisión del grupo asistencial *Guardians of the Poor*, de Leeds, quienes tras visitar el lugar en 1819, elaboraron un informe destacando las mejoras en la alimentación, la salud, la vestimenta y en los hábitos morales de los trabajadores<sup>17</sup>.

Desde su praxis empresarial, que quería servir de ejemplo para mostrar cómo era posible cambiar el comportamiento humano alterando los factores que lo afectaban, Owen también insistió en la importancia que tenían otras iniciativas destinadas a los trabajadores con el fin de consolidar su plan de reforma, medidas tan variadas como la creación de economatos para los empleados, el mantenimiento de los puestos de trabajo y de los salarios, - incluso durante la grave crisis de 1806 -, o la creación de escuelas. Todas esas iniciativas sociales y laborales podían ser perfectamente desarrolladas por cualquier empresario porque, insistía Owen, favorecerían la buena educación y el incremento del bienestar general siempre que se ajustaran al modelo diseñado por él. También criticó a todos los políticos por sus reticencias a la hora de impulsar estos mimos planes, iniciativas que podrían implementarse en todas las fábricas sin dificultad alguna. Les censuraba por ignorar la realidad social de sus gobernados y por no saber que la naturaleza humana era moldeable por las circunstancias externas<sup>18</sup>, pues, según decía “cualquier carácter, desde el

<sup>14</sup> En relación con la importancia otorgada a la educación, véase, por ejemplo, lo expuesto por Pedro Bravo, en AA.VV. *Socialismo premarxista*, op. cit., p. 103, cuando afirma que “toda la filosofía oweniana se funda sobre la creencia de que el ser humano posee una naturaleza plástica, siendo el medio ambiente el que modela totalmente su carácter. De ello se deduce que para llevar a cabo una reforma de la sociedad es preciso un vasto proceso de educación racional dirigido a transformar radicalmente el medio social” (sic).

<sup>15</sup> Cfr. Owen, R., *A New View of Society, or, Essays on the Principle of Formation of Human Character, 1813*, en AA.VV. *Socialismo premarxista*, op.cit., pp. 105 y 106. En el mismo sentido afirmaba que “nuestra educación ha sido tal que no dudamos en dedicar años y gastar millones en la *investigación* y *castigo* de crímenes y en el logro de objetivos, cuyo resultado final es, en comparación con éste, insignificante; y por el contrario no avanzamos un paso por el verdadero camino de la *prevención* de los crímenes y de la *disminución* de los innumerables males que aquejan a la humanidad actualmente”, p. 114. Es interesante fijarse en las cursivas utilizadas por Owen para destacar determinados conceptos.

<sup>16</sup> Ídem.

<sup>17</sup> Cfr. Owen, R., “A Supplementary Appendix to the First Volume of The Life of Robert Owen”, 1858, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp 80 y 81.

<sup>18</sup> Una idea, como ya vimos, procedente de la filosofía de William Godwin, repetida en muchos de sus escritos y que Owen expresaba así: “El hombre es un *ser compuesto*, cuyo carácter está formado por su constitución, o por el organismo que aporta al nacer, y por los efectos de las circunstancias externas que le rodean u actúan sobre él

mejor al peor, desde el más ignorante al más ilustrado, puede comunicarse a cualquier comunidad...si se aplican medios adecuados que, en gran medida, están a la disposición y bajo el control de quienes tiene influencia en los asuntos humanos” (sic)<sup>19</sup>.

Owen estaba convencido de haber demostrado que todas estas medidas de reforma laboral habían servido, tanto para prevenir y disminuir la criminalidad, como para incrementar el bienestar y la felicidad de sus empleados, y por ello, lo razonable y justo sería extenderlas a todas las sociedades<sup>20</sup>. Influído por la ética utilitarista, nuestro autor proclamó que el único principio moral de acción que todos deberían seguir, se formularía así: “la felicidad de uno mismo claramente entendida y practicada uniformemente sólo puede alcanzarse mediante una conducta que promueva la felicidad de la comunidad” (sic)<sup>21</sup>. Frente a quienes desde posicionamientos individualistas y egoístas abogaron por la búsqueda de la felicidad de forma autónoma e independiente; él defendió que es en el ámbito social en el que se construye, y en el que redunda la felicidad de cada uno y la de todos, pues la felicidad individual sólo se disfruta si es compatible con la del grupo social<sup>22</sup>.

### 2.3.- *Hacia la consecución de una sociedad justa*

Las referencias al mundo jurídico de Owen analizadas hasta ahora deben completarse con las relativas al itinerario que, según él, debía seguirse para construir una sociedad justa. La preocupación por la realización de la justicia estuvo presente en muchos de sus escritos, en el fondo, toda reflexión sobre esta materia parecía girar en torno a una pregunta que hasta entonces, según él, no había obtenido una respuesta satisfactoria: ¿cómo era posible que, dado el desarrollo productivo que se había generado en las últimas décadas gracias a la revolución industrial, ésta no se hubiera traducido en un significativo incremento del bienestar general, y en especial, el de las clases trabajadoras? ¿por qué no se habían distribuido esos beneficios de manera equitativa a todos los miembros de la sociedad?

Ya indiqué al inicio de mi exposición que en las obras de Owen no se encuentran reflexiones filosóficas específicas que permitan afirmar que nuestro autor elaboró algo similar a una teoría de la justicia. No obstante, sí se pueden extraer de distintos fragmentos de sus obras algunas conclusiones respecto a cuáles eran los elementos que conformaron su concepción de la justicia. En ese sentido considero que, junto a la importancia otorgada a la

desde el nacimiento hasta la muerte” (sic). Cfr. Owen, R., *El libro del Nuevo Mundo Moral*, en Desanti, D., *Los socialistas utópicos*, op.cit., p. 330.

<sup>19</sup> Cfr. Owen, R., *A New View of Society, or, Essays on the Principle of Formation of Human Character, 1813*, en AA.VV. *Socialismo premarxista*, op.cit., pp. 107 y 108. Desde la misma posición doctrinal, puede consultarse también a Reybaud, M.R.L., *Études sur les réformateurs ou Socialistes modernes, Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, op.cit., p. 243. En esta obra, con la que el autor consiguió el *Prix Montyon* concedido por la Academia Francesa en 1841, Reybaud se refiere a la teoría de las circunstancias sociales y su influencia en la naturaleza humana e interpreta lo defendido por Owen al respecto sintetizándolo así: “el hombre no es ni bueno, ni malo al nacer, es el juguete de las circunstancias que le rodean, se vuelve malo si ellas son malas, bueno si ellas son buenas”.

<sup>20</sup> Según expone Krishan Kumar, “El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas”, traducción de Claudia Narocki, *Política y Sociedad*, vol. 11, 1992, p.134, refiriéndose a los seguidores de Owen: “El gran ejemplo para ellos, no era tal como para los marxistas, la Revolución Francesa, sino más las primeras comunidades cristianas que buscaron dar modelos ejemplares de modos alternativos de vida con la esperanza de convertir a sus vecinos paganos”.

<sup>21</sup> Cfr. Owen, R., *A New View of Society, or, Essays on the Principle of Formation of Human Character, 1813*, en AA.VV. *Socialismo premarxista*, op.cit., p.110.

<sup>22</sup> Según Bravo, en AA.VV., *Socialismo premarxista*, op. cit., p. 103: “En esto radica el socialismo de Owen: en la creencia de que la liberación del hombre – espiritual o económica – sólo puede producirse dentro del grupo” (sic).

implantación de un sistema educativo integral y a la reforma de las condiciones laborales, elementos que ya nos permiten intuir su idea de lo justo, deberíamos completar su pensamiento al respecto analizando dos cuestiones que estimo importantes: primera (2.3.1), las propuestas de contenido económico, concebidas como bases necesarias para la transformación del orden social existente en una sociedad justa y, segunda (2.3.2), las alusiones a su idea y enumeración de los derechos humanos, entendidos por nosotros como concreciones subjetivas de su idea de justicia<sup>23</sup>.

Los cambios sociales proyectados por Owen según su plan reformista resultaron ser absolutamente incompatibles con el modelo liberal capitalista y pronto provocaron un duro enfrentamiento con buena parte de la sociedad británica<sup>24</sup>. El inicio del desencuentro podría situarse en 1817, año en el que Owen pronunció dos conferencias en Londres en las que, entre otros temas, criticó las prácticas de todas las confesiones religiosas, lo cual, según Morton, “le dejó sin ninguna protección por lo que entonces se consideraba la acusación más destructiva”<sup>25</sup>. Pero, además de esa reprobación a las creencias más íntimas de cada individuo, nuestro autor se fue enfrentando a todos los poderes sociales a medida que publicaba y difundía su ideario utópico. Veamos sus planes de reforma.

### 2.3.1. - Propuestas económicas

2.3.1.1.- La primera de las medidas estaba ya presente en el *Report to the Committee for the Relief of the Manufacturing Poor*, escrito en el año 1817, y fue posteriormente recogida y desarrollada en el *Report to the County of Lanark* de 1821. Consistía, básicamente, en la creación de pequeñas aldeas de cooperación<sup>26</sup> gestionadas por los propios trabajadores, un modelo de asociación extensible a toda la humanidad que Owen defendía, no sólo como un proyecto científicamente viable, sino también como una alternativa al tradicional sistema económico capitalista asentado en la institución de la propiedad privada<sup>27</sup>. Según Owen, los dos principios esenciales que deberían informar este nuevo régimen de unidades ciudadanas cooperativas serían, además del principio de la autogestión política y económica, el de “la igualdad en las condiciones de vida, de acuerdo con la edad”, éste constituía una de las

<sup>23</sup> Para hacernos una idea aproximada del alcance de la utopía pensada por Owen, recuerdo ahora sólo algunas de las diecisiete “instituciones y disposiciones actuales, que están basadas en el error y que deberán ser abandonadas o modificadas” para alcanzar esa sociedad justa: “las llamadas religiones, toda clase de gobiernos, las profesiones civiles y militares, los sistemas monetarios, la práctica de comprar y vender,(...)el modo actual de producción y distribución de las riquezas,(...)la manera de educar a las mujeres como esclavas domésticas,(...)la práctica de imponer impuestos desiguales...”. Cfr. Owen, R., *El libro del Nuevo Mundo Moral*, en Desanti, D., *Los socialistas utópicos*, op.cit., pp. 342 y 343.

<sup>24</sup> M. Vico Monteoliva y J. Rubio Carracedo nos recuerdan, por ejemplo, que “cuando en 1821 publica *The Social System* Owen se muestra muy cercano del igualitarismo comunista. La obra es un ataque frontal al capitalismo liberal y su principio de la libre competencia, al que hacía responsable del individualismo empresarial... así como de la explotación de los trabajadores. La verdadera impiedad consistía en dejar de lado la distribución justa de los beneficios y la desigualdad económica y jurídica entre los hombres”. Cfr., “Estudio introductorio” en *Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Escritos sobre educación*, op.cit., p. 35

<sup>25</sup> Cfr. Morton, A.L., “Introducción” en *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p.29.

<sup>26</sup> Entre otros elementos de la propuesta para organizar el funcionamiento de estas aldeas, o pueblos industriales, podemos referirnos a la existencia de cocinas públicas, escuelas, viviendas familiares, talleres y granjas, terrenos de cultivo, campos de deportes, almacenes, molinos, etc; en definitiva, todo tipo de instalaciones que posibilitarían, según Owen, el desarrollo armónico de una vida comunitaria. Cfr. Owen, R., “Report to the Committee for the Relief of the Manufacturing Poor”, 1817, ed. de G. D. H. Cole, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp.132-134.

<sup>27</sup> Estas aldeas “se basarían en el principio de la unidad de trabajo, gasto y propiedad, y la igualdad de privilegios”. Cfr. Gordon, P., “Robert Owen (1771-1858)” *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, París, UNESCO, Oficina Internacional de Educación, vol. XXIV, nº 1-2, 1993, p.291.

claves que garantizaba la justicia, la unidad y la felicidad duradera de las aldeas, un principio que debería estar presente y “reflejarse en todas las normas prácticas” o “leyes objetivas de equidad”<sup>28</sup>.

El absoluto convencimiento del incremento del bienestar general que producirían sus propuestas condujo a Owen a declarar que “ningún gobierno resistiría o podría resistir a que se implantasen”, por lo que el proceso de transformación social hacia una nueva sociedad justa sería relativamente sencillo y, algo además muy importante, sería factible desarrollarlo sin necesidad de acudir a la violencia. Con el mismo ánimo se aventuró a explicar cómo se produciría la expansión y la asimilación de sus ideas en todas las sociedades. Una vez expuesto el proyecto a los Gobiernos actuales, decía, éstos procederán a escoger a un grupo selecto de ciudadanos encargados de elaborar las normas que ordenen todos los asuntos de un modo correcto. Este órgano nombraría, a su vez, a distintos oficiales para que ejecutasen todas las actuaciones necesarias en el ámbito educativo, técnico agrario, doméstico, etc. Se elaboraría una lista de trabajadores en paro, o empleados de forma ineficiente, y se les instruiría para que “puedan producir por sí mismos todos los artículos que necesiten”. Cuando este objetivo dirigido a educar a los nuevos trabajadores alcanzase a un número suficiente de ellos, se repetiría en otro lugar, y así sucesivamente “hasta que toda la Tierra esté cubierta por federaciones de estas ciudades”<sup>29</sup>.

Es muy importante destacar que la reforma de las sociedades diseñada por nuestro autor sólo se podría alcanzar a través de una explicación racional dirigida especialmente a los “ricos y poderosos”, pues sólo de ese modo, decía, se convencerían de la bondad y de la eficiencia de las medidas a adoptar. Ellos serán los primeros que comprobarán las ventajas del nuevo modelo, al igual que Owen lo hizo años atrás al frente de su fábrica. Según su análisis, el egoísmo había sido hasta ahora el único patrón de comportamiento seguido por los distintos miembros de las sociedades a lo largo de la historia, una actitud que había provocado una constante confrontación entre las clases sociales; pues bien, prosigue, para acabar con esa lucha fratricida, el remedio más plausible consistiría en instaurar asociaciones cooperativas que, bien ordenadas y dirigidas conforme a sus criterios, producirían una abundancia tal de bienes que supondría el fin de todos los enfrentamientos y de todas las tentaciones egoístas. Gracias a su nuevo sistema social “desaparecerá cualquier deseo de acumular privadamente”, de modo que quienes en la actualidad acumulan riquezas de forma privada, comprenderán que su actitud es tan absurda como la de quien pretende “embotellar agua en circunstancias en que el agua abundase en mayor cantidad de la que se pudiese consumir”<sup>30</sup>.

Para buena parte de la sociedad británica, Owen ya no era sólo un peculiar empresario filántropo, sino que sus planteamientos económicos y su idea de justicia comenzaban a resultar incómodos. Ante las innumerables controversias que estaban generando sus planes en Gran Bretaña, Owen decidió implantar su ideal de comunidad en los Estados Unidos, en concreto en New Harmony, Indiana. El objetivo era demostrar a todos los que ponían en duda sus bondades que la realización de la absoluta igualdad y del autogobierno resultaba factible. Sin embargo, el experimento derivó en un enorme fracaso y, tras volver a

<sup>28</sup> Cfr. Owen, R., “Report to the Committee for the Relief of the Manufacturing Poor”, 1817, ed. de G. D. H. Cole, en A. L. Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p.146.

<sup>29</sup> Cfr. Owen, R., “The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race”, 1849, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p.145.

<sup>30</sup> Cfr. Owen, R., “Report to the County of Lanark”, 1821, ed. de G. D. H. Cole, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p.92.

intentarlo en Méjico con similares resultados, regresó a Gran Bretaña en 1829<sup>31</sup>. Como es conocido, estas iniciativas aventureras consistente en trasladarse a tierras lejanas con los seguidores más fieles para desarrollar allí los ideales utópicos incomprensidos por las viejas sociedades europeas, fue compartida por varios de los socialistas utópicos de la época, y curiosamente, tuvo finales bastante parecidos<sup>32</sup>.

2.3.1.2.- La segunda de las medidas económicas propuesta por Owen, destinada también a ser un pilar esencial en la construcción de una sociedad guiada por su idea de justicia, consistía en reivindicar el papel esencial del trabajo humano como medida de valor, frente a la importancia dada hasta entonces al capital.

El escrito titulado *Report to the County of Lanark*, publicado en 1821, contiene una rotunda defensa del trabajo como medida del valor, el problema es que esta afirmación implicaba, según Owen, descartar para tal finalidad al patrón oro y al de la plata, y también el recurso al papel moneda, tal y como estaban haciendo la mayoría de los gobiernos de entonces. Su novedoso planteamiento fue objeto de críticas inmediatas. Respondió a las mismas centrándose en las que se referían a la imposibilidad de determinar el término medio del valor del trabajo humano, aquellas que, en definitiva, insistían en la dificultad de fijar de forma objetiva qué unidades, u horas de trabajo se habían empleado en la producción de un determinado bien, teniendo en cuenta la desigualdad natural de capacidades y fuerza que tienen distintos trabajadores. Sin embargo, según Owen, el término medio del poder físico humano había sido calculado de forma científica, lo que permitiría conocer el valor de cualquier artículo producido, además, ese valor, medido en horas de trabajo, sería intercambiable con el de los otros bienes. Al defender esta objetividad en la medida del trabajo, Owen estaba abogando por un nuevo sistema para determinar los salarios de los trabajadores, un modelo contrario al existente basado en la cambiante ley de la oferta y la demanda. Con su propuesta, decía, se evitaba que las clases obreras fueran esclavizadas por un “sistema artificial” que determinaba su estipendio como si se tratase de una mercancía más<sup>33</sup>.

Concretando algo más esta idea del trabajo como medida del valor, ya sea el trabajo “manual, mental o científico”, Owen se refirió a la nueva utilización de “billetes de banco de papel que representen el valor del trabajo” y propuso que fueran utilizados sustituyendo a los billetes tradicionales cuando se realizasen los intercambios de bienes y de servicios en esas aldeas idílicas de cooperación que Owen había proyectado<sup>34</sup>. Pero más allá de los intercambios realizados en la pequeña comunidad owenita de New Harmony, en los Estados Unidos, a modo de experimento económico, sabemos cuáles fueron las consecuencias de esta idea cuando Owen intentó implantarla en Londres, a partir del año 1832, en el llamado *National Equitable Labour Exchange*. Se trataba de un establecimiento, conocido también como *Co-operative Bazar*, al que los cooperativistas acudían con sus productos. Allí recibían créditos por medio de los *Labour Notes*, - bonos o comprobantes del trabajo -, de acuerdo con el coste estimado de materiales y del tiempo empleado en la fabricación del objeto. Este sistema permitía intercambiar esos bonos por otros productos,

<sup>31</sup> Cfr. Morton, A.L., “Introducción” en *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp. 32 - 34.

<sup>32</sup> Entre otros podríamos recordar las expediciones a América, en buena medida, a los Estados Unidos, alentadas por el pensamiento socialista utópico de autores como Saint-Simon, Fourier o Cabet, con el objetivo de asentar en aquellas tierras colonias o comunidades ideales para empezar una nueva vida plena de progreso, igualdad y felicidad.

<sup>33</sup> Cfr. Owen, R., “Report to the County of Lanark”, 1821, ed. de G. D. H. Cole, en A. L. Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp.90 y 91.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.93.



de tal modo que el bono de trabajo se utilizaba como si fuera papel moneda. Sin embargo, uno de los principales problemas detectados en este nuevo sistema de intercambio procedía del hecho de que la tasación de las horas de trabajo y del coste de los materiales era realizada por el propio fabricante del producto, de modo que “algunos artículos fueron tasados muy por encima y otros muy por debajo de su precio normal en el mercado”. La consecuencia fue que los artículos “desvalorizados se vendieron inmediatamente”, mientras que “los sobrevalorados se acumularon en la tienda”. Estos errores derivados de lo que se podría denominar doctrina económica de Owen, unidos a la crisis económica de 1834, supusieron un fracaso más en la defensa de la bondad y de la racionalidad de las nuevas propuestas económicas pensadas para construir una sociedad justa, tal y como había sido concebida por nuestro autor<sup>35</sup>.

La influencia social de los planes propuestos por Owen se iba diluyendo, en buena medida porque sus ideas ya no encajaban perfectamente con los principios de acción que guiaban al movimiento sindical, en aquel momento en auge tras la creación, en el año 1834, del *Grand National Consolidated Trades' Union of Great Britain and Ireland*. Se alcanzaba así la unión de las distintas agrupaciones sindicales en un único organismo del que Owen se hizo miembro al considerar que esta institución sería el escenario idóneo a través de la cual podría divulgar sus propuestas. Pero las profundas desavenencias respecto al uso de la violencia y los consiguientes enfrentamientos con el Gobierno y con los empresarios, provocaron que a partir de esos acontecimientos “el owenismo habría de continuar como una secta, activa y llena de vida, pero desgajada del tronco de la vida de los obreros”<sup>36</sup>.

Las diferencias dentro del movimiento obrero británico también se vieron afectadas por las demandas políticas desarrolladas por el Cartismo a partir del año 1837<sup>37</sup>. La estrategia de este colectivo nunca fue aceptada por Owen; de hecho Engels distinguía ambas corrientes de forma muy clara atendiendo a distintos criterios<sup>38</sup>. Poco a poco se fueron

<sup>35</sup> Cfr. Morton, A.L., “Introducción” en *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., p.39.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 44 y 45.

<sup>37</sup> Cfr. Rama, C.M., *Las ideas socialistas en el siglo XIX*, op.cit., p. 69, define al Cartismo como “un movimiento de agitación general basado doblemente en la aspiración de obtener libertades políticas y mejora de las lastimosas condiciones de vida de la clase obrera, que abarca los años de 1837 a 1852. Lo primero estaba expresado en la *carta* ... que comprendía los seis puntos siguientes: 1) Instauración del sufragio universal; 2) igualdad de los distritos electorales; 3) supresión del censo exigido para los candidatos al Parlamento; 4) elecciones anuales; 5) voto secreto y 6) sueldo a los miembros del Parlamento”.

La llamada *Carta del Pueblo* se publicó en 1838 y tuvo sus orígenes en la *London Working Men's Association*, “una agrupación formada sobre todo por hombres que habían intervenido tanto en las primeras luchas a favor de la reforma(parlamentaria), a través de la Unión Nacional de la clase obrera, como en varias formas del movimiento owenita y cooperativista”, entre otros, habla de “William Lovett, Henry Hetherington y James Watson”. Cfr. Cole, G.D.H., *Historia del pensamiento socialista. I. Los precursores (1789-1850)*, traducción de Rubén Landa, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964, p.144.

<sup>38</sup> Cfr., Engels, F., “La situación de la clase obrera en Inglaterra”, op. cit., pp 485-487. Dice Engels en referencia a lo que ocurre en Inglaterra “que el movimiento obrero se halla escindido en dos secciones: los cartistas y los socialistas. Los cartistas son los más atrasados, los menos desarrollados, pero en cambio son proletarios auténticos, verdaderos, los representantes del proletariado. Los socialistas poseen mayor visión, proponen remedios prácticos contra la miseria, pero provienen originariamente de la burguesía y por eso no están en condiciones de amalgamarse con la clase obrera” y entre estos socialistas sitúa a Owen de los que había afirmado páginas antes que “son totalmente dóciles y pacíficos, consideran justificadas las condiciones imperantes, por malas que sean, en tanto desechan cualquier otra vía que la de la persuasión pública, y al mismo tiempo son tan abstractos que jamás lograrán la persuasión pública si mantienen la forma actual de sus principios...Comprenden, por cierto, por qué el obrero está indignado contra el burgués, pero consideran estéril ese rencor - que, después de todo, es el único medio para avanzar a los obreros-, predicando una filantropía y un amor generalizado mucho más estéril para el presente inglés...Son demasiado eruditos, demasiado metafísicos”.

produciendo enfrentamientos entre Robert Owen y los principales dirigentes cartistas, tal vez el más conocido fue con James Morrison, editor del periódico *The Pioneer*. De nuevo, buena parte de las desavenencias giraban en torno al uso de métodos violentos. Puede que una de las críticas más concretas en relación con estas cuestiones sea la que se encuentra recogida en *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, escrito publicado por nuestro autor en 1849. En el mismo Owen reiteraba algo por lo que venía luchando desde hacía décadas: la necesidad de construir un nuevo sistema social. Ahora bien, aludiendo directamente a lo que acababa de suceder en la Revolución de 1848, en Francia, rechazaba a todos aquellos que habían utilizado la fuerza para imponer sus criterios sin tener “conocimiento sobre el carácter de la sociedad humana”, pues, se reafirmaba, “sin ese conocimiento no podréis dar un paso racionalmente hacia la formación de un Estado social permanentemente próspero y feliz”<sup>39</sup>.

Alejados y enfrentados a los movimientos sindicales y políticos que comenzaban a abanderar las reivindicaciones obreras, Owen y sus escasos seguidores fueron perdiendo el protagonismo que habían ocupado en las décadas anteriores<sup>40</sup>.

### 2.3.2.- Las alusiones a los derechos humanos.

No encontraremos en las obras de Owen reflexiones filosóficas sobre el concepto, la fundamentación, límites, características o clases de derechos humanos. Las referencias a los mismos se enmarcan dentro de su visión sobre cómo debe construirse un “sistema social racional”, expresión que interpreto como similar a la idea de sociedad justa. En particular, me parecen especialmente interesantes las menciones que hace a los derechos humanos contenidas en *The Book of the New Moral World*, en donde reúne escritos elaborados entre 1836 y 1844. En la tercera parte de esta obra, dedicada a la “Economía social”, expuso las “condiciones necesarias para producir la felicidad de la humanidad”, finalidad típica de las éticas utilitaristas, y en la cuarta parte, enumeró las “leyes universales” fundamentadas en la naturaleza<sup>41</sup>. Bajo ambos epígrafes encontramos algunas de sus ideas sobre los derechos humanos, a mi juicio, más claras en el último que en el primero de ellos<sup>42</sup>.

Según nos relata Owen, entre otras “condiciones que son indispensables para la felicidad humana”, habría que destacar necesariamente “la posesión de un buen organismo” y la conservación del mismo “en el mejor estado de salud”, además de una “perfecta educación”, “los medios para viajar a voluntad”, “la plena libertad de expresar nuestros pensamientos sobre todos los temas” y “la máxima libertad personal de acción compatible con el bien permanente de la sociedad”<sup>43</sup>. De esta exposición se podría deducir que la

<sup>39</sup> Cfr. Owen, R., “A Supplementary Appendix to the First Volume of the Life of Robert Owen”, 1858, en Morton, A.L., *Vida e ideas de Robert Owen*, op. cit., pp.123 y 124.

<sup>40</sup> No obstante, él continuó adelante con su misión, como indica Isabel de Cabo, *Los socialistas utópicos*, op. cit., p.69: “Arruinado más de una vez, pero siempre emergiendo, Owen fue un auténtico corredor de fondo en pos de la utopía basada en la fraternidad. Ni las críticas ni los insultos ni el aislamiento hicieron mella en él, ni tampoco el fracaso de sus prácticas, y a los setenta y tantos años tuvo, (...)los arrestos de instalarse en París para observar sobre el terreno los acontecimientos revolucionarios de 1848”.

<sup>41</sup> Las referencias a la naturaleza y a las leyes de la naturaleza, tal y como las concibe Owen, siempre giran en torno a la importancia de las circunstancias externas que moldean el carácter de los individuos, incluyendo alusiones a la educación y al papel de la sociedad para la consecución de la felicidad del individuo y, por extensión, de toda la humanidad.

<sup>42</sup> Esas “condiciones necesarias” han sido consideradas por M. Vico Monteoliva y J. Rubio Carracedo como “una nueva versión de los “derechos del hombre y del ciudadano” promulgados por la Asamblea Nacional Francesa, en la que el igualitarismo se aplica más rigurosamente”. Cfr., “Estudio introductorio” en *Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Escritos sobre educación*, op.cit., p.38.

<sup>43</sup> Cfr. Owen, R., *El libro del Nuevo Mundo Moral*, en Desanti, D., *Los socialistas utópicos*, op.cit., pp.345 y

conexión derechos humanos y felicidad que está presente en la mente de nuestro autor se produce porque estos derechos son las condiciones necesarias, esenciales o indefectibles, para alcanzar la meta de todo ser y de toda sociedad: la felicidad. Esas condiciones antes mencionadas se corresponderían con lo que en la teoría de los derechos humanos denominamos hoy derecho a la vida, a la salud, a la educación y a la libertad de expresión y de movimientos.

Pero, más claras me parecen las alusiones a la idea de los derechos humanos contenidas en la cuarta parte de su obra *The Book of the New Moral World*, la dedicada al gobierno y a las leyes. Allí Owen defendió abiertamente su idea de que el gobierno debía intervenir de forma activa para lograr y asegurar la felicidad de sus gobernados, y debía hacerlo a través de la acción política dirigida a la realización del valor de la igualdad, considerado por nuestro autor, el elemento que define lo justo, pues, según nos dice “la esencia de la justicia consiste en (...) que *todos los hombres tienen por naturaleza los mismos derechos*” (sic)<sup>44</sup>. Entre las leyes que el gobierno del género humano debería respetar y aplicar y que, además, “se corresponden con las de la naturaleza”, destaco las cuatro siguientes por su relación con la idea de derechos humanos: Owen mencionó, en primer lugar, las relativas a la libertad de expresión y a la libertad religiosa y de culto; en segundo lugar, y en relación con el apartado titulado “sustento y la educación”, entendió que para asegurar ambos la organización social sería quien dirigiría mejor “la industria y las cualidades de cada uno” y sería quien, igualmente, proporcionaría durante toda la vida “la mejor educación posible”. En tercer lugar, proclamó que “los individuos de los dos sexos serán iguales en educación, derechos y libertad”; y en último término, dentro del apartado titulado “disposiciones generales”, expuso que “la propiedad individual no existirá” porque, en la actualidad, decía, es “un mal absoluto” causante de la pobreza, la criminalidad y la injusticia. De manera que, según él, una vez reorganizada la sociedad y educados todos sus miembros conforme a sus principios “en el conocimiento de las leyes de la naturaleza”, la propiedad personal ya no tendría ningún sentido<sup>45</sup>.

Esa sociedad futura de la que nos habla en *The Book of the New Moral World* se corresponde, pues, con las idealizaciones relativas a las aldeas de cooperación expuestas varios años atrás. En la última parte de esta obra, la dedicada al “Gobierno y deberes del consejo” de esas comunidades, no hay tampoco muchas referencias al mundo jurídico, sólo se afirma que las leyes de la naturaleza servirán de guía y de límite a lo dispuesto por los miembros de ese consejo que ordena las directrices del nuevo sistema racional<sup>46</sup>.

### 3.- Valoración final

En buena medida, como he expuesto, considero que la percepción negativa que Owen tuvo del Derecho y de la idea de justicia vigente en su sociedad, fue uno de los motivos que le impulsaron a proponer sus reformas. Lo jurídico, que en un principio le pareció un instrumento idóneo para revertir las injusticias sociales, se fue convirtiendo en el contrapunto de su utopía socialista. El uso del Derecho para conservar inmutable al orden jurídico y político, el alejamiento de los representantes parlamentarios de la realidad, la aplicación deshumanizada de las penas y la injusticia social existente entonces, fueron para él, algunos de los factores responsables de la progresiva degradación social y moral que

346.

<sup>44</sup> Ibid., p. 360.

<sup>45</sup> Ibid., pp.359 a 361.

<sup>46</sup> Ibid., pp.362 y 363.

debía combatir con sus escritos y proclamas.

Pero, su visión de lo jurídico también incluía su particular concepción de la justicia. En concreto, sus ideas sobre cómo avanzar hacia la consecución de una nueva sociedad daba por supuesto que la justicia, entendida sobre todo como igual, era una condición necesaria para alcanzar la felicidad de la humanidad. Nuestro autor proyectó comunidades fraternales orientadas por una idea de justicia que acabaría definitivamente con los privilegios y las desigualdades económicas y sociales. El modelo de sociedad justa pensada por nuestro autor se concretó en esas pequeñas aldeas basadas en la autogestión, unidas por el trabajo y por la propiedad cooperativa, en las que existiría una igualdad de privilegios, unas condiciones de trabajo digno, una educación integral y en las que el trabajo sería considerado la medida del valor de los bienes, aparte de los derechos humanos de los que disfrutarían de manera igualitaria todos los integrantes de estas asociaciones. Este nuevo sistema racional sería percibido por todos, entendía él, como un orden más justo que el basado en la libre competencia. Al igual que el resto de los socialistas utópicos del siglo XIX, pretendía demostrar que otros modelos de sociedad distintos al liberal capitalista podían y debían ser posibles.

El balance final sobre la trascendencia de estas teorías idealistas surgidas entonces es conocido<sup>47</sup>. Aunque entre sus propuestas utópicas encontramos análisis críticos que deberían haber tenido un respaldo social mucho más relevante, es sabido que la influencia pública de sus ideólogos y de sus discursos fue diluyéndose de manera precipitada. Tal vez, entre otras razones que puedan explicar el relativo “fracaso colectivo” del movimiento socialista utópico haya que referirse al hecho de que sus protagonistas no supieron canalizar políticamente las demandas de las clases trabajadoras. Además, los líderes de esta corriente socialista han sido calificados con frecuencia de soberbios, paternalistas y visionarios alejados de la realidad, y no falta algo de razón en esos calificativos. No obstante, y por otra parte, también es cierto que en algunos de sus planes ya estaban presentes conceptos y principios que serían utilizados y reinterpretados por planteamientos y estrategias que conectaron mejor con las necesidades de las clases trabajadoras, me refiero a las teorías marxistas y anarquistas que ofrecieron alternativas y medios de lucha mucho más radicales que los de los utópicos, y que, finalmente, se convirtieron en las indiscutibles protagonistas del proceso de transformación social general que se iría desarrollando a lo largo de las décadas siguientes<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Sobre las primeras críticas a esta versión del socialismo, Cfr. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, versión directa del alemán a cargo de la Redacción de la Editorial, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969.

<sup>48</sup> En el mismo sentido F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier-Kouchner, exponen la crítica general de Marx y Engels al socialismo utópico: “Las utopías son capaces de crítica, se dan cuenta del antagonismo de clases, pero <<sustituyen la actividad social por su propia ingeniosidad>>, <<las condiciones históricas de la emancipación por condiciones fantasiosas>>. Sólo hacen existir al proletariado bajo la forma de clase más sufrida, pero desean mejorar la condición de todos, incluidos los privilegiados. Creyendo en la fuerza del ejemplo y penetrados de pacifismo, son incapaces de concebir la leyes de la revolución”. Cfr., *Historia del pensamiento político*, introducción por J. Rodríguez Aramberri, Madrid, Tecnos, 1992, p. 122.

# Rusia frente a Europa

## Unas consideraciones antropológico-filosóficas a raíz de la disputa entre eslavófilos y europeístas

Russia facing Europe. Some philosophical-anthropology considerations  
following the dispute between Slavophiles and Westernizers

Alejandro SÁNCHEZ BERROCAL

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.011>

Recibido: 24/11/2014  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo poner de manifiesto el carácter singular de Rusia respecto al relato de la Modernidad, tomando como foco de atención las tensiones filosóficas e intelectuales -que estallarían con mayor fuerza a lo largo del siglo XIX- entre europeístas y eslavófilos, esto es, entre conservadores antropológicos y progresistas, estableciendo, a su vez, una relación con otros pensadores reaccionarios bien conocidos en el ámbito de la filosofía occidental, y exponiendo las implicaciones antropológico-filosóficas de dicha disputa.

*Palabras clave:* Modernidad, conservadurismo antropológico, eslavófilos, utopismo, obschina.

**Abstract:** This article aims to highlight the uniqueness of Russia on the narrative of Modernity, taking as focus the philosophical and intellectual tensions, which explode with greater force throughout the nineteenth century, between Westernizers and Slavophiles, between anthropological conservatives and progressives, establishing, in turn, a relationship with others well known reactionary thinkers in the field of Western philosophy, and exposing the anthropological and philosophical implications of such dispute.

*Keywords: Modernity, anthropological conservatism, slavophiles, utopism, obschina.*

Pretender poner de manifiesto el carácter excepcional de Rusia dentro del relato de la Modernidad implicaría desplegar, antes de ello, una teoría de la Modernidad. Con el fin de no desviarnos en exceso del fin último de este artículo, solo podremos, aunque sea, esbozar aquellas coordenadas en torno a las que nos orientaremos, con el fin de asentar lo que aquí se pretenda exponer sobre unas determinadas bases teóricas sin las cuales todo quedaría falto de sentido. Destacamos, igualmente, que se establecerá cierta relación especular con el caso singular de España, la otra nación de carácter periférico que ha sido tratada ya clásicamente como paradigma de la excepción a la Modernidad.<sup>1</sup>

Esbozándolo en grandes trazos, la Modernidad vendría a dar comienzo cuando, en el seno de la civilización occidental (o sea, europea), la envoltura económico-técnica comenzó a abstraer las relaciones comunitarias, en un proceso que tiene su culminación en la actualidad, cuando el mercado se ha convertido en el único relator válido de las relaciones humanas en la sociedad capitalista de consumo. A este respecto, eficaces diagnósticos, ya clásicos, de la Modernidad nos ofrecieron Polanyi y Marx, puesto que ellos consideraron que dicho fenómeno supuso una inversión en la relación hombre-economía: en ninguna otra cultura ni en ningún otro momento histórico, el hombre había quedado subordinado a las relaciones económicas, pasando a ser un mero engranaje en la maquinaria de dichas relaciones. Para dar cuenta del “estado actual de la cuestión”, la Modernidad nos ha llevado a dos tipos de destinos igualmente bárbaros: i) la sociedad ultracapitalista increíblemente sofisticada tecnológicamente pero (o precisamente por ello) vaciada de cualquier tipo de relación o vínculo de carácter comunitario, ii) el caso de los países del llamado Tercer Mundo, convertidos en una suerte de “megavertederos” de Occidente, cuyos habitantes están condenados a la pobreza absoluta.

Ha llegado el momento de empezar a hablar de la particular singularidad de la nación rusa frente al relato de la Modernidad, en relación, como hemos dicho, por ejemplo con otra nación periférica como España, y en oposición a buena parte de las naciones-estado (ya modernas) de Europa Central. Para ello, el primer paso será, brevemente, dar cuenta de los orígenes de Rusia, desechando cualquier visión de carácter historicista o economicista, sino de un mayor calado filosófico, identificando en -algo así que podríamos llamar- los

<sup>1</sup> Especialmente oportunos a este respecto, teniendo en cuenta el tema que nos ocupa, nos parecen la obra *España frente a Europa*, Gustavo Bueno, Barcelona, Alba Editorial, 1999, 475 páginas, y el artículo *Política, metapolítica y Modernidad. El caso de España*, de Juan Bautista Fuentes [e-print de la UCM: eprints.ucm.es/23436]. Además, en la obra *La Europa periférica: Rusia y España ante el fenómeno de la modernidad*, Ángeles Huerta González, Univ. Santiago de Compostela, 2004, 334 páginas, se explicita dicha relación, si bien consideramos que esta obra no dispone de las referencias antropológico-filosóficas suficientes para suponer un análisis profundo desde ese aspecto.

“cimientos culturales de la nación rusa” ciertas notas significativas, las cuales, por su importancia antropológica-filosófica, pueden resultar interesantes para lo que más adelante se vaya a decir.

Hay ciertos rasgos concretos de la nación rusa que, al igual que en el caso de otra nación periférica como es España, hacen de ella una nación singular. Como venimos señalando, la relación con España no es casual: ambas fueron naciones que acogieron múltiples etnias, también las dos llevaron a cabo un proceso de Reconquista que funcionó como un aglutinador nacional (contra los mongoles y tártaros, en el caso ruso; contra los árabes, en el español); además, cabe destacar que ambas naciones llevaron a cabo la conquista de un “nuevo mundo” (Siberia, en el caso ruso; América, en el español)<sup>2</sup>. Otras tantas características comparten, en cuanto naciones periféricas, España y Rusia, como son las espaciales (en los márgenes de Europa: como puertas de África, en el caso español; y de Asia, en el ruso) y las temporales (quedando fuera del relato de la Ilustración, esto es, como naciones “atrasadas”).

En cuanto a los “cimientos culturales” de la nación rusa, el mayor influjo cultural de Rusia procede del Imperio Bizantino, la “Segunda Roma”, que contenía (y esto es de gran importancia) rasgos de tipo helénicos pero también románicos, en cuanto heredero o deudor cultural del Imperio Romano de Occidente. Pero el gran aporte cultural de Bizancio a la cultura rusa será, sin lugar a dudas, la religión cristiana ortodoxa. Respecto a esto último, cabe decir que a lo largo del artículo se evidenciará la importancia de la ortodoxia cristiana en la nación rusa, por lo que no le dedicamos más palabras aquí. Además, cabe destacar también la importancia del derecho bizantino, *Corpus iuris civilis*, que tendrá, por sus orígenes románicos, ciertas semejanzas con el derecho canónico católico, heredero también a su vez del derecho romano.

Establecidas unas coordenadas respecto las cuales esperamos puedan entenderse mejor ciertos conceptos que pondremos en juego, ya podemos adentrarnos en la disputa que dividió a la *intelligentsia*<sup>3</sup> rusa en el siglo XIX, esto es, la que se dio entre eslavófilos y europeístas o, mejor (pretendiendo continuar entretejiendo esto con el núcleo del problema de la Modernidad), entre conservadores antropológicos e ilustrados o progresistas.

En el lado de los occidentalistas, encontramos figuras como Nikolái Chernishevski, Dmitri Písarev, Aleksandr Herzen, Iván Turgueniev y Nikolái Ogariov, entre otras, cuyo desarrollo intelectual se forjó al calor de la filosofía de la época (Hegel, Feuerbach, Comte...) y el entusiasmo por el progreso de las democracias liberales de los países europeos. En líneas generales, y a pesar de sus discrepancias internas, podemos decir que los occidentalistas propugnaban el apoyo a las teorías filosóficas y políticas de Occidente, herederas de la Revolución francesa y la Ilustración, y, por tanto, querían la eliminación de la autocracia y su sustitución por un gobierno liberal-burgués, el fomento de la educación científica y técnica, la abolición de todas las instituciones feudales de acuerdo al modelo occidental, etc... El punto crítico es el siguiente: todo esto debía hacerse, si era necesario, sacrificando las “raíces” del pueblo ruso. Para ellos, construir algo nuevo suponía demoler todo lo existente anteriormente. Ahora bien, si estos modelos que defendían, a imagen y semejanza de los implantados en buena parte de Europa, debían arrasarse con los cimientos

<sup>2</sup> “Diremos de paso que la cristianización de Siberia por los rusos no se limitó a repetir totalmente la experiencia española en América; su avance desde el Oeste en dirección al Este acabó formando una cruz original al encontrarse unos y otros en California por cuanto los españoles iban desde el Sur hacia el Norte.” Bagnó, Vsévolod, *España y Rusia: culturas de fronteras. Entre Oriente y Occidente*, Instituto de Literatura Rusa, p. 289.

<sup>3</sup> Estrato social formado por intelectuales y pensadores cuya actividad estaba destinada al fomento de la cultura, que en el caso de Rusia tuvieron un marcado sentido de responsabilidad por el destino de su nación.

de la nación rusa antes de poder construir nada sólido, ¿qué es lo que queda? Esto viene a concurrir polémicamente con la crítica a la razón en cuanto potencia destructora de reaccionarios como Joseph de Maistre o, posteriormente, G.K. Chesterton.<sup>4</sup>

Los eslavófilos estaban representados por figuras de la talla de Ivan Kireyevsky, Iván Aksakov, Aleksey Khomyakov o el escritor Fiodor Dostoyevski. Proponían el regreso a las formas de organización previas a las reformas implantadas por Pedro I el Grande. Creían que la razón ilustrada y las ideas europeas no aportaban solución alguna, sino que además empeoraban la situación. Los eslavófilos desconfiaban de las “luces de la razón” y veían necesario ahondar en las raíces del “alma del pueblo ruso”, en sus tradiciones ancestrales, la fe ortodoxa y la organización política, social y económica que tanto idealizaron (la *obschina*), y a la cual en el presente artículo prestaremos especial atención.

Cabe decir que la postura eslavófila no era una mera reacción antiintelectualista (a ella se adhirieron algunos de los más grandes pensadores y escritores de la época), sino que proponían aunar progreso e innovación de la mano de las raíces, tradición y cultura populares, llevando la instrucción a las aldeas y los pueblos. Para los eslavófilos, el progreso debería respetar la tradición popular rusa, encarnada por el *mujik*<sup>5</sup>, prototipo de la tradición rusa en lo individual, y la *obschina*<sup>6</sup>, como paradigma de la tradición rusa en lo colectivo.

El primer punto que consideramos oportuno tratar dentro de las ideas eslavófilas es el de la importancia que le otorgan a la religión (naturalmente, al cristianismo ortodoxo). No es casual comenzar hablando de la religiosidad, puesto que era la raíz ortodoxa la que se encontraba rigiendo la organización de la vida social y política de los rusos<sup>7</sup>: desde el campesino y la familia, hasta toda la *obschina* en su totalidad. La Iglesia ortodoxa tiene una postura, frente a las iglesias nacionales o protestantes, muy diferente respecto al racionalismo, el formalismo y, en definitiva, el orden jurídico. Al hombre ruso le cuesta adaptarse con facilidad al racionalismo económico-técnico que imponen las ideas ilustradas y que pretenden regir la vida social.<sup>8</sup> Frente al subjetivismo-individualista que reduce todo

<sup>4</sup> a) “El hombre puede modificar todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada: tal es su ley, en lo físico como en lo moral. El hombre puede sin duda plantar una semilla, cuidar un árbol, perfeccionarlo por el injerto y poderlo de cien maneras; pero nunca se ha figurado que tenía el poder de hacer un árbol. ¿Cómo se ha imaginado que tenía el de hacer una constitución?” De Maistre, Joseph, *Considérations sur la France*, University of Toronto Library, p. 80. [La traducción es propia].

b) “Dios es lo que puede crear algo de la nada. El hombre (puede decirse sin duda) es quien puede crear algo de cualquier cosa. En otras palabras, mientras la alegría de Dios es la creación ilimitada, la alegría especial del hombre es la creación limitada, la combinación de la creación con los límites. El placer del hombre, por tanto, es poseer condiciones, pero también estar parcialmente poseído por ellas.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona, Acantilado, 2008, p. 28.

<sup>5</sup> Campesino ruso sin derecho a la propiedad.

<sup>6</sup> Comuna agraria tradicional rusa.

<sup>7</sup> Sobre la importancia de la religión como sustento de toda institución política consideramos interesantes las siguientes palabras: a) “todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están *divinizadas*, si es permitido expresarse así. No solamente la razón humana, o lo que se llama la filosofía, sin saber lo que se dice, no puede suplir a esas bases que se llaman *supersticiosas*, sin saber lo que se dice, sino que la filosofía es, al contrario, una potencia esencialmente desorganizadora [...] ¿Qué pensaremos del nuevo edificio francés y del poder que lo ha producido? Por mi parte, no creeré nunca en la fecundidad de la nada.” Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, op. cit., p. 67.

b) “Observad la Historia, no veréis una creación política; ¡qué digo!, no veréis una institución cualquiera, por poco que ella posea fuerza y duración, que no repose sobre una idea divina; de cualquier naturaleza que sea, no importa: pues no hay sistema religioso enteramente falso [...] No es por el camino de la nada como llegaréis a la creación”. Ibid., p. 148.

<sup>8</sup> “El hombre del subsuelo de Dostoievski rechaza toda la organización racional de armonía y bienestar común



a una ética personal y pretende acabar con los santos y los cultos, como hacen las iglesias protestantes, “el cristianismo ortodoxo, en la vida cotidiana, educaba al pueblo no tanto según normas estrictas de la conducta, sino a través de exponer la vida de los santos y el culto a la santidad”<sup>9</sup>. Educando al pueblo de esta forma, la ortodoxia cristiana no impone ninguna tarea concreta al hombre común, sino que propone cierta flexibilidad, es permisivo con él.

El campesino ruso poseía una disposición religiosa que no se alimentaría tanto de dogmas como de los ritos, a los que considera como algo totalmente natural en su vida y capaces de transmitir un tono emocional, una cierta ilustración visual de las ideas, conforme a una estrategia a medio camino entre lo estético y lo ético. Por eso, el rito ortodoxo es mucho más amplio y flexible que el dogma cuando se trata de recoger el carácter que adquiere la religión para un individuo en particular.<sup>10</sup> Otro signo clave es que en la liturgia de la Iglesia ortodoxa rusa, el sacerdote debe limitarse a realizar determinadas acciones simbólicas, evitando entrometerse en la devoción de los fieles con valoraciones subjetivas, como ocurre, por ejemplo, en los sermones de los protestantes.

El mismo templo ruso (y aquí hay una ruptura con el estilo puramente bizantino) parece derivar de la vivienda rusa, de ahí que sea “la casa de Dios”. La ciudad rusa surge de la unión de varios propietarios cuyas casas de labor eran, en el fondo, como pequeñas ciudades, plazas fortificadas con un patio y una serie de edificios dentro; justo lo contrario de lo que sucedía en Occidente, donde las ciudades se constituyen para proteger al individuo que busca el refugio en una frontera civil. En consonancia con esto, la vivienda rusa se perfilaría como un complejo de una riqueza excepcional, sobre todo si atendemos al gran número de edificios que alberga una casa de labor, pues el estilo de los mismos apenas varía: la estructura fundamental es igual para todos, lo importante es que la casa va creciendo celdilla a celdilla según sus necesidades. A este respecto consideramos especialmente ilustrativo recoger la reflexión de Lou Andreas-Salomé sobre la vivienda rusa y la comunidad: “hay una belleza oculta en esta falta de simetría que siempre ha acompañado a los rusos. La simetría supone una intención, una voluntad de disponerlo todo de acuerdo con un proyecto cerrado que rechaza el crecimiento orgánico común al resto de la naturaleza”<sup>11</sup>.

La tarea del pueblo ruso, por su carácter ortodoxo cristiano, implicó lo siguiente: mientras que la Ilustración del resto de los pueblos de Europa se basó en el progreso, los eslavos tuvieron además la misión de incorporar un patrimonio espiritual sagrado, que los demás ya habían perdido. El objetivo eslavófilo fue hacer que esta herencia religiosa, sentimental y creativa fructificase, frente a los intentos del bando europeísta, que pretendía

y sospecha que la naturaleza humana nunca podrá ser racionalizada hasta el grado de transformar al hombre en un tornillo; tampoco podrá racionalizarse la sociedad a tal punto que pueda convertirse en un hormiguero. El hombre intencionadamente puede volverse loco para no adoptar una razón mecánica que lo convierta en una hormiga”. Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 147.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>10</sup> Chesterton vendría a coincidir con estas palabras: “El único secreto del misticismo es éste: que el hombre puede entenderlo todo merced a la ayuda de todo lo que no entiende. El lógico mórbido, intenta dilucidarlo todo y sólo consigue volverlo todo misterio. El místico permite que algo sea misterioso, y todo lo demás se vuelve lúcido. El místico permite que algo sea misterioso, y todo lo demás se vuelve lúcido. La única cosa creada que no podemos ver, es la única cosa a cuya luz podemos verlo todo. Como el sol en su ocaso, el misticismo explica todo lo demás con los rayos de su invisibilidad victoriosa.” Chesterton, Gilbert K., *Ortodoxia*, México, Editorial Porrúa, 1998, pp. 16-17.

<sup>11</sup> Andreas-Salomé, *Rusia con Rainer*, Madrid, GalloNero Ediciones, 2011, pp. 59-60.

acabar con ella y convertirla en algo estéril, mera superstición necesariamente sustituible por un modelo científico y técnico. Lou Andreas-Salomé, en sus viajes a Rusia junto al poeta Rainer Maria Rilke, reflexionó sobre la condición del hombre ruso y la importancia en él de la ortodoxia en relación con lo que anteriormente comentábamos: “el ruso de hoy encarna de manera más viva la tragedia de esta contradicción, una tragedia que alcanza a todo aquel que se ocupa de la política, convirtiéndolo en un mártir: está decidido a impulsar el progreso y, sin embargo, sabe que no debe hacerlo, no porque choque con los deseos del emperador, sino porque su Dios, el Dios ruso, no lo aprobaría jamás”<sup>12</sup>.

Frente a la rigidez de los modelos racionalistas apoyados por los europeístas rusos (y también, como sabemos, por el resto de ilustrados europeos.), los eslavófilos proponían un organicismo político y social, puesto que lo entendían como la forma de organización natural del hombre. Los eslavófilos idealizaban la economía campesina primitiva, concediendo un alto valor a su carácter autárquico, esto es, a su independencia del mercado capitalista. Por ejemplo, para Mijailovski<sup>13</sup>, el campesino ruso vive una vida pobre pero llena; al ser económicamente autosuficiente es, por consiguiente, un hombre independiente, global y total. Satisface todas sus necesidades mediante su propio trabajo, utilizando toda su capacidad (es campesino y artesano; pastor y artista), todo en una persona. El débil desarrollo de la cooperación compleja (lo que en otras palabras hoy podríamos llamar “comunitarismo”) le permite conservar su independencia y la cooperación simple una a unos y a otros en simpatía y entendimiento mutuo. Esta unidad moral es la que mantiene la propiedad común de la tierra y el autogobierno de las comunas rusas.

A diferencia de algunos eslavófilos, en ocasiones propensos a caer en un romanticismo idealizador de la comuna rusa, Flerovskii no idealizó las condiciones económicas de los campesinos y artesanos rusos, sino, por el contrario, dio una descripción aterradora de su creciente destrucción, de su dependencia de los *kulaks* y los especuladores, y de su inhabilidad para sobrevivir a los impuestos financieros decretados por el estado. No obstante, se mantuvo fiel al populismo, puesto que la razón principal de lo expuesto no lo veía en el (supuesto) “atraso” de Rusia, sino en la traición a sus principios tradicionales nacionales, en la ciega imitación de los caminos occidentales en lo económico y social. Como nos indica el historiador Andrzej Walicki, “en la comuna campesina rusa, Flerovskii descubrió la mejor forma agrícola”<sup>14</sup>.

Ya encontramos antecedentes de esta suerte de organicismo social en las palabras de Dionisio el Areopagita<sup>15</sup>, quien consideraba la jerarquía un “rango sagrado, conocimiento y actividad semejante a la Belleza divina. El objetivo de la jerarquía es imitar la belleza y armonía de Dios”. Para él, la perfección de cada uno de los integrantes de la jerarquía consiste en la aspiración, en la medida de lo posible, de imitar a Dios, ya que el rango de la jerarquía exige “que unos purifiquen y otros sean purificados; unos se iluminen y otros sean iluminados”.

El eslavismo ruso fue, en muchos aspectos, una reacción romántico-conservadora al proceso alienador relacionado con la desintegración de los vínculos comunales tradicionales. Los eslavófilos propugnaban el ideal de la integridad personal y valoraron altamente la comuna campesina, en la que vieron el germen de un tipo superior de

<sup>12</sup> Ibid., p. 34.

<sup>13</sup> Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia: La teoría de los populistas rusos, controversia sobre el capitalismo*, Barcelona, Editorial Estela, 1971, p. 44.

<sup>14</sup> Ibid., p. 83.

<sup>15</sup> El Areopagita, Dionisio, *Sobre nombres divinos* [Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, México, Plaza y Valdés, 2002 pp. 33-34.]

desarrollo social. Veían en el racionalismo una enfermedad de Occidente, y propugnaban el regreso a la irreflexiva aceptación de la tradición mística interiorizada desde siglos y siglos. Defendían que la fe religiosa, de la que ya hablamos, es la única garantía de la integridad, siendo la autonomía racionalista-individualista su mayor enemigo. Para ellos, la autonomía del individuo ocasiona la desintegración de la sociedad y hunde al individuo en el aislamiento y la soledad, convirtiéndose en *la libertad de extraños vagabundos*.<sup>16</sup> La autonomía de la razón destruye la fe y fragmenta la personalidad humana y su sociedad.<sup>17</sup> Frente a ello, en un intento de excluir cualquier forma de alienación, los eslavófilos proponían su concepción de la *sobornost* (una suerte de conciliarismo y libre unidad de los miembros de la comunidad).

Y bien, frente a la planificación de modelos de acuerdo a la razón propuestos por los ilustrados, los eslavófilos defendían la *obschina* como paradigma de comunidad (comunidad que, valga decir tiene carácter subpolítico, o sea, pre-moderno). En la *obschina* se daban obligaciones regidas por relaciones de ayuda mutua, en las que destacaba *la paz de sus acuerdos tomadas por decisión unánime*<sup>18</sup>, donde por encima de todo predominaba un *tradicional sentido de la justicia, conforme a las costumbres, la conciencia y la virtud interior*.<sup>19</sup>

El principio moral que sostenía la organización de la *obschina* tiene su raíz en la ortodoxia rusa, de ahí la gran importancia que los eslavófilos daban a la fe cristiana: su justa organización brotaba no del temor a la ley externa (esto es, a las leyes jurídico-políticas del estado-nación moderno), sino a la ley moral interna del sujeto, que procuraba que la fraternidad y el amor fluyeran al unísono dentro del conjunto social del que él formaba parte. La integridad que formaba el concilio (el *sobornost* que nombramos más arriba) era la reunión de los campesinos donde las cuestiones sociales se dirigían con justicia, respetando los intereses de toda la *obschina* en su totalidad y de cada campesino (u *obshinik*) en particular. Un filósofo español cuyas reflexiones resultarían especialmente oportunas en lo que respecta a la crítica a la Modernidad y en concreto a resaltar el carácter excepcional de España respecto al relato moderno, Unamuno, dedicó una mención a la comuna rusa al hablar de algunas semejanzas entre Rusia y España: “la resignación, el modo de ver la vida, el concepto objetivo de lo religioso y los impulsos místicos en algunos, la misma organización económica, ya que aquí existe no poco del mir” [mir y *obschina* pueden usarse indistintamente para referirse a la comuna tradicional agraria rusa].<sup>20</sup>

¿Pero cómo aceptar las propuestas eslavófilas en el seno de una sociedad (la Rusia del siglo XIX) que estaba fuertemente influenciada por el pensamiento europeo ilustrado? Tampoco la nación rusa se libró de la “muerte de Dios”, esto es, del proceso de desgaste de todos los valores tradicionales, o sea, lo que puede entenderse por *nihilismo*: una inversión completa del eje en torno al cual se articulaban las cosas. Frente a la tradición, la

<sup>16</sup> Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia: La teoría de los populistas rusos, controversia sobre el capitalismo*, op. cit., p. 151.

<sup>17</sup> Sobre ello ya advierte Chesterton: “La anarquía (o lo que algunos llaman “libertad”) es esencialmente opresiva, porque es esencialmente desalentadora. Si todos flotáramos en el aire como burbujas, libres de vagar hacia cualquier lado en cualquier instante, el resultado sería que nadie tendría el ánimo de iniciar una conversación.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 30.

<sup>18</sup> Prólogo de Bela Martinova a *Padres e Hijos*, Turguénev, Iván, Madrid, Cátedra, 2004, p. 23.

<sup>19</sup> Ídem.

<sup>20</sup> Citado en Korkonosenko, Kiril, *Miguel de Unamuno, un extraño rusófilo*, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 16  
[[http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/72883/1/Miguel\\_de\\_Unamuno\\_un\\_extrano\\_rusofilo.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/72883/1/Miguel_de_Unamuno_un_extrano_rusofilo.pdf)].

superstición y los valores populares, la Ilustración habla de “progreso”. Los eslavófilos no pudieron evitar incurrir, como todo el pensamiento reaccionario, en una paradoja que merece nuestra atención: si tras la “muerte de Dios” se ha abandonado *la* visión desde la cual mirábamos -natural y orgánicamente- al mundo, ¿cómo volver a esa visión cuando el hombre puramente moderno se encuentra ante un abánico *de* posibilidades y no con *la* posibilidad (la cual, siendo solo una, no sería ni posibilidad)? Nos encontramos aquí con la pregunta por la legitimidad. La tradición deja de ser algo a partir de lo cual los hombres se abren al mundo, para pasar a ser aquello a lo que cual miran, entendiendo que hay, también, otras costumbres diferentes de las vigentes. Esto supone una conmoción, puesto que el siguiente paso implica la pregunta (ya puramente moderna) por la legitimidad de esta tradición: “¿por qué esto es “X” y no “Y”?” Puesto que no habrá una sola tradición o *relato*, el hombre se ve capaz de constituir tradiciones y eliminarlas por igual. Este proceso de la muerte de Dios es irrevocable, no hay vuelta atrás: por ejemplo, si en Francia triunfa el ateísmo, desde España, aunque se quiera mantener la tradición, no será posible hacerlo con tanta fuerza puesto que esta se mirará desde otra óptica, como *una* tradición, y no *desde la* tradición.<sup>21</sup> Desde entonces, toda la filosofía y la ciencia debieron fundar sus sistemas desde la nada, desde un principio que sea una cosa no fundada, sino fundada a sí misma y capaz de fundar todo lo demás. Todo el esfuerzo de los ilustrados apuntó a ese aspecto: ser capaces, tras “la muerte de Dios”, de fundamentar todos los sistemas: una epistemología o teoría del conocimiento (es el caso del debate entre racionalistas y empiristas), una teoría política (lo que se aprecia en las propuestas contractualistas de Rousseau, Hobbes, Kant...), etc... Ahora bien, nunca se dejará de tener idea de que esos sistemas son solo una de las posibles elecciones, frente a la vida pre-moderna que estaba inmersa en *un solo* relato. No podemos evitar hacer mención, teniendo en cuenta el contexto del artículo, a la magistral novela de Iván Turgueniev *Padres e hijos*, donde este problema se explicita tomando como paradigma las diferencias intergeneracionales de la sociedad rusa a mediados del siglo XIX, entre los “padres”, defensores de la tradición popular rusa, y los “hijos”, influenciados por las ideas políticas y educación científico-técnicas de Occidente.<sup>22</sup>

Otro punto clave del pensamiento eslavófilo (y especialmente de los llamados “populistas” rusos), que, a su vez, tienen en común con los reaccionarios europeos críticos de la Modernidad, fue su oposición frontal al utopismo, el cual a finales del siglo XIX venía representado, sin duda alguna, por el marxismo. La filosofía de la historia que se desprende del populismo ruso reclamaba que el factor subjetivo (el pensamiento y voluntad humanos) pueden oponerse de forma efectiva a las llamadas leyes del desarrollo y que aquél juega un papel fundamental en el proceso histórico. Apreciamos en ello un rechazo a las infalibles leyes históricas del materialismo histórico marxista; en definitiva, al progreso (noción heredada de la Ilustración) como una ley del desarrollo de funcionamiento automático, necesario y objetivo.

Un eslavófilo populista al que ya hemos citado anteriormente, Mijailovski, concebía el socialismo como una sociedad capaz de reducir al mínimo necesario la socialización de los hombres, en el sentido de subordinarlos a mecanismos sociales impersonales y supraindividuales. Para Konstantin Leontiev, el progreso era en realidad un proceso de descomposición, puesto que para él un proyecto igualitario o liberal se oponía totalmente a la idea de progreso o lucha contra cualquier forma de despotismo (estamentos, gremios,

<sup>21</sup> “Dios es lo que puede crear algo de la nada. El hombre (puede decirse sin duda) es quien puede crear algo de cualquier cosa.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 28.

<sup>22</sup> Cabe destacar que es en esta novela donde se utiliza, por primera vez, la noción de *nihilismo*.

monasterios), puesto que no vendría a ser otra cosa que un proceso de simplificación de la integridad personal. De algún modo, el carácter profético de Leontiev coincide con las palabras de Alexis de Tocqueville sobre la futura sociedad de masas consecuencia de la incipiente democracia: *puede ser que surja una esclavitud peculiar, una esclavitud de formas nuevas*; el ruso afirmó: *probablemente se dará un cruel sometimiento de los individuos a las grandes y pequeñas comunidades y de éstas al Estado*.<sup>23</sup>

Estos pensadores se oponían a toda concepción de una sociedad y vida idealizadas, en las que no existiera el dolor, en la que se limara aquello más malvado y perverso de la condición humana, y de ahí su rechazo a todos los modelos que prometían un “paraíso en la Tierra”; el pensador ruso era consciente, por su tradición ortodoxa, que el hombre es un campo de batalla en el que se libra una lucha entre el bien y el mal (algo así dirá Dostoyevski años después que los primeros eslavófilos), y que extirpar esta falibilidad en las relaciones humanas, esta posibilidad de pecado, era imposible. Leontiev creía que cuando los hombres sufren “se engendran sentimientos nobles, aparece la atención al dolor ajeno, la piedad y la compasión. Así pues, los sufrimientos son inseparables de la condición humana. La historia vive por la diversidad y el antagonismo, y de ahí su armonía”<sup>24</sup>. Es imposible realizar un ideal de bienestar y felicidad para todos, un paraíso terrenal, precisamente porque las leyes que rigen al mundo y la condición humana tienen en su núcleo la posibilidad del mal, del pecado. A Leontiev, como a Joseph de Maistre, “le gustaba el pasado de Europa: sus instituciones aristocráticas, monarquía, caballería y romanticismo. Pero la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, según el conservador ruso, tergiversó la complejidad floreciente y mató «la poesía social de la vida europea»”<sup>25</sup>.

El filósofo ruso Semyon Frank elaboró un retrato genial de la psicología del revolucionario, en definitiva, del prototipo de progresista ilustrado, que dedicaba toda su pasión política a meras abstracciones (“pueblo”, “proletariado”...), olvidando así al hombre concreto, arraigado en unas condiciones histórico-sociales determinadas. Su crítica al revolucionario marxista nos parece un ejemplo clave para entender los motivos por los cuales pensadores de carácter conservador en lo antropológico mostraron sus reticencias a proyectos ilustrados como el comunista: “al revolucionario, seducido por la fe marxista, afirma Frank, no le satisface el hombre concreto. El alivio de los sufrimientos del individuo en su vida cotidiana pierde atracción moral a los ojos del luchador por un final feliz a quien no solo le parece un gasto inútil de sus fuerzas para atender a esas “preocupaciones mezquinas”, sino una traición a toda la humanidad, a su «salvación eterna»”. Frank *escribe*: “el socialista no es un altruista; es verdad que también aspira a la felicidad humana, pero ya no ama a los hombres vivos, sino solo a su idea, a la idea de felicidad omnium. Al sacrificarse en nombre de esta idea, no vacila en sacrificar a los otros. En sus

<sup>23</sup> Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 72.

Nota: El texto de Tocqueville que comparte claras semejanzas con la cita de Leontiev es el siguiente: “Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. En cuanto al resto de sus conciudadanos, están a su lado pero no los ve; los toca pero no los siente, no existe más que en sí mismo y para sí mismo [...] Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar [...] Con este sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a entrar en ella.” De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Pennsylvania State University, p. 770.

<sup>24</sup> Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 72.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 77

contemporáneos, solo ve a las víctimas del mal mundial que quisiera erradicar, y también, a los culpables de este mal. A los primeros los compadece, aunque no pueda ayudarlos inmediatamente, ya que su actividad puede ser útil solo para sus descendientes lejanos; a los segundos los odia y en su lucha contra ellos ve la tarea inmediata de su actividad y el principal medio de realización de su ideal. Así, del gran amor a la gente futura nace el gran odio a los hombres concretos; la pasión para crear el paraíso terrenal se convierte en una furia por la destrucción”.<sup>26</sup>

Otro filósofo ruso crítico con el utopismo, Nicolai Berdiaev, afirmaba que el mayor error del marxismo consiste en “no ver al hombre más allá de su clase, y en ver, en cambio, la clase más allá del hombre; en reducir a éste hasta su célula más ínfima, hasta su más recóndita experiencia espiritual a una función subordinada de clase”<sup>27</sup>. Para este filósofo, el socialismo ignoraba que la vida no es una construcción racional y artificial sino una creación orgánica que se lleva a cabo a condición de la integridad personal, y si esta se oprime, es imposible un funcionamiento adecuado de la vida.

Aunque, por otra parte, tampoco la *obschina* se vio a salvo de ser caracterizada como una suerte de proto-organización comunista, y filósofos como Aleksandr Herzen no tardaron en promulgar que la *obschina* reunía buena parte de las características positivas para la práctica que promulgaba el socialismo, y rechazó el autoritarismo y los dogmas ortodoxos. Pero las teorías eslavófilas señalaban una y otra vez el factor moral, con su raíz en la ortodoxia cristiana, y no el político. Herzen intentó así acabar con la disputa entre eslavófilos y europeístas al incorporar el marxismo a la organización tradicional de *obschina*, pero pensadores como Dostoyevski y Aksánov no tardaron en manifestarse contra la interpretación socialista de la organización comunal campesino-ortodoxa rusa, que se traducían para ellos en una “teorización de la vida”. Estas fuerzas no tenían nada que ver con las “fuerzas vivas de la vida”. El hecho de aplicar modelos científicos a la *obschina*, acordes con la razón técnica ilustrada, la burocratizaba y trataba como una materia inerte.

Llegados a este punto, una vez que se han resaltado las líneas generales de los eslavófilos al respecto de la organización comunitaria tradicional rusa, quizás sea hora de decir que no pretendemos defender la misma con una suerte de nostalgia romántico-idealista sin ser conscientes de las condiciones reales de miseria económica y dificultades de vida de los campesinos rusos de la *obschina*. Qué oportuno es Chesterton en este aspecto, cuando afirmó que “sería ideal volver a las antiguas comunas rurales, si realmente fueran comunas”<sup>28</sup>. Comenzamos el artículo partiendo del diagnóstico de la Modernidad que hicieron Polanyi y Marx, puesto que ellos consideraron que dicho fenómeno supuso una inversión en la relación hombre-economía: en ninguna otra cultura ni en ningún otro momento histórico, el hombre había quedado subordinado a las relaciones económicas, pasando a ser un mero engranaje en la maquinaria económica. Y puesto que así fue como dio inicio nuestro texto, quizás sería conveniente, llegados a este punto, analizar el fenómeno de la *obschina* ya no como una mera reproducción de aquello que dijeron sus defensores más conservadores, sino hacerlo en clave marxista (esto es, una clave eminentemente moderna).

<sup>26</sup> *Hitos*, Universidad de los Montes Urales, Svendlovsk, 1991, p. 86 (en ruso). Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 103.

<sup>27</sup> Berdiaev, Nicolai, *El cristianismo y la lucha de clases*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 35.

<sup>28</sup> Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 56.

En el siglo XIX, con la irrupción de las reformas burguesas en el campo ruso, el liberalismo introdujo la superioridad de la propiedad privada frente a otras relaciones y veía en la gestión comunal algo bárbaro y subdesarrollado, que impedía el avance de la economía rural del país (y en general la sociedad entera). De ahí que, de un modo similar al español, en Rusia se diera una desamortización que pretendía equiparar la tierra a un bien más, como la casa o las herramientas, para que aquella pudiese venderse libremente. Y bien, las implicaciones de la liberalización del suelo por parte de los liberales han dado lugar a lo que algunos historiadores llaman la “desarticulación del comunal” (de nuevo, similar al caso español en el siglo XIX), que va más allá de sus consecuencias para la propiedad: es un proceso de introducción del capitalismo en el campo que supone la ruptura del entramado simbólico y tradicional campesino-comunitario y que lo sustituye por la lógica del mercado.

La irrupción de la lógica capitalista y el Estado liberal en la administración “científica” del suelo, de las comunas, estalla por completo la lógica económica campesina, puesto que se ve privada del recurso al comunal para paliar su miseria. El análisis marxista supo ver cómo la privatización despojó al campesinado de sus tierras y le convertía en fuerza de trabajo disponible para el nuevo capitalismo<sup>29</sup> (que culminaría en los grandes centros industriales, ya a comienzos del siglo XX, de San Petersburgo y Kazán, por ejemplo). A su vez, las corrientes historiográficas ecológicas han tratado de hacer ver cómo privatización de las tierras comunales no solo supusieron la privatización del suelo, como adelantábamos anteriormente, sino además la devastación de un modo de entender las intracomunitarias que no se reducían a lo meramente económico, sustituyéndolas por la lógica del capitalismo. El apoyo mutuo y la solidaridad vecinal surgida en torno a la gestión de la tierra desaparece progresivamente y se sustituye por la autoridad del mercado. Estas relaciones, encargadas en muchos casos de amortiguar los conflictos sociales en el seno de la comuna, es lo que el historiador marxista E. P. Thompson llama “economía moral”, presente en su obra *La economía moral de la multitud*, entendiendo aquella como relaciones comunitarias en las tradicionales comunas campesinas de ayuda y solidaridad mutuas.

Al fin y al cabo, creemos que aquello de lo que todos estos conservadores antropológicos estaban “dando alarma” era del carácter destructor del incipiente capitalismo, del peligro que éste suponía para las relaciones comunitarias, regidas por la tradición, la solidaridad y el apoyo mutuo, y cómo los modelos liberales, modernos, de acuerdo a una “razón pura”, de carácter científico-técnicos, podrían suponer la disminución e incluso destrucción de las relaciones de suyo no económico-técnicas, esto es, comunitarias. El pensamiento expuesto en el presente artículo de buena parte de los eslavófilos del siglo XIX no tendría ningún reparo en asentir, junto a uno de los filósofos que -a pesar de estar ya imbuido en unos esquemas modernos- supo ver como ningún otro el carácter destructor y revolucionario de la burguesía<sup>30</sup>, Karl Marx, quien enuncia en *El*

<sup>29</sup> “La división y cercado de los campos, pastos y bosques comunales, privaba a los campesinos pobres de recursos y reservas a los que creían tener derecho, como parte de la comunidad que eran. El mercado libre de la tierra significaba que, probablemente, tendrían que vender las suyas; la creación de una clase de empresarios rurales suponía que los más audaces y más listos los explotarían en vez -o además- de los antiguos señores. Al mismo tiempo, la introducción del liberalismo en la tierra era como una especie de bombardeo silencioso que conmovía la estructura social en la que siempre habían vivido y no dejaba en su sitio más que a los ricos: una soledad llamada libertad”. Hobsbawm, Eric, *La era de la Revolución, La era de la revolución, 1789 – 1848*, Argentina, Planeta, 2009, p. 163.

<sup>30</sup> También son ilustrativas las palabras del historiador marxista Hobsbawm sobre el carácter revolucionario de la burguesía: “y tanto Gran Bretaña como el mundo sabía que la Revolución industrial, iniciada en aquellas islas

*manifiesto comunista* la famosa expresión: “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Nadie como Marx para destacar, con su gran claridad expositiva y agudeza, cómo la burguesía implantó la lógica del mercado disolviendo las relaciones comunitarias tradicionales y despotenciando todo el entramado simbólico que las atravesaba.<sup>31</sup>

En conclusión, esperamos que se haya mostrado de qué manera la polémica entre europeístas y eslavófilos en el seno de la sociedad rusa del siglo XIX y el carácter antropológicamente conservador de estos pensadores puede coincidir con no pocas de las reflexiones vertidas por otros reaccionarios europeos y, además, arrojar nuevas luces sobre el problema de la Modernidad.

*por y a través de los comerciantes y empresarios cuya única ley era comprar en el mercado más barato y vender sin restricción en el más caro, estaba transformando al mundo. Nadie podía detenerla en este camino. Los dioses y reyes del pasado estaban inermes ante los hombres de negocios y las máquinas de vapor del presente”. Ibid., p. 163.*

<sup>31</sup> *Dondequiera que se instauró [la burguesía], echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado por los cenales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación. Marx, Karl; Engels, Friederich, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1987, p. 18*



# El paciente como sujeto de derechos

## La autonomía de la voluntad como fundamento del consentimiento informado y de las instrucciones previas

The patient as a subject of rights. Autonomy as the basis of informed consent and advance directives

Ana Ylenia GUERRA VAQUERO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

*anaguerravaquero@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.012>

Recibido: 28/11/2013  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** La superación del tradicional sistema paternalista en la relación médico-paciente se pone de manifiesto con el triunfo del principio de autonomía de la voluntad del paciente. Si acudimos a la esfera sanitaria, la dignidad del paciente debe reflejarse en el respeto a la autonomía de su voluntad, lo cual se traduce en dos instrumentos: el consentimiento informado y las instrucciones previas, recogidos ambos en la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

*Palabras clave:* Bioética, dignidad, autonomía de la voluntad, consentimiento informado, voluntades anticipadas.

**Abstract:** The traditional paternalistic system in the relationship between doctor and patient has already been overcome with the triumph of the patient's principle of autonomy. Concerning the health care field, the patient's dignity should be reflected in the respect for the autonomy. There are two instruments in the health care regulation that protect the patient's autonomy: the informed consent and the advance directives. The Law 41/2002, November 14th, about patient's autonomy and rights and obligations of information and clinical documentation; expresses these two instruments.

*Keywords: Bioethics, dignity, autonomy, informed consent, advance directives.*

## **Introducción**

El presente trabajo tiene como objeto analizar dos instrumentos que, a juicio de la autora, constituyen la expresión de la voluntad del paciente en el ámbito sanitario: el consentimiento informado y las instrucciones previas. Pero, ¿constituyen verdaderos instrumentos de protección de la autonomía del paciente o son meras herramientas de medicina defensiva?

La Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica, recoge ambos instrumentos. Procederemos a analizarlos.

### **1.- La relación médico-paciente**

La ciencia y la técnica en el ámbito de las ciencias de la vida y la biomedicina han avanzado tanto en los últimos años que están implicando un cambio drástico no sólo en nuestras formas de vida y en la posibilidad de vivirla, sino sobre todo en los paradigmas, tanto éticos como jurídicos, que fundamentan los nuevos fenómenos. Tanto es así que se está produciendo un desbordamiento de los conceptos básicos, tanto del Derecho como de la Ética y, cómo no, en el ámbito de las ciencias de la vida, que suponen la búsqueda de nuevas categorías, enfoques y análisis. Uno de ellos precisamente es el cambio de paradigma en la relación médico-paciente que, viniendo de un modelo paternalista, ha evolucionado hacia el de la autonomía del paciente.

Han sido muchos los cambios en la relación entre el profesional sanitario y el paciente durante los últimos años. Años atrás el médico era la parte dominante, dejando al paciente el papel de responder sus preguntas y obedecer sus órdenes. El modelo de medicina Hipocrático era muy paternalista. El médico determinaba cuáles eran los mejores intereses del paciente, y el buen paciente seguía las recomendaciones del médico. Pero la autonomía del paciente es un concepto ahora establecido en la práctica médica. Los médicos tienen una responsabilidad fiduciaria con los pacientes que reside en una relación de confianza entre ellos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gannon, W., *Biomedical Ethics*, Fundamentals of Philosophy series, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 23.

Hoy en día los médicos hablan de toma de decisiones mutua. Se anima a los pacientes a hacer preguntas y los médicos pueden llegar a ver en el paciente a otro experto. El derecho del paciente a prestar su consentimiento informado, a conocer la información médica, a la confidencialidad de sus datos y el derecho a rechazar tratamientos médicos se encuentran bajo el principio de autonomía<sup>2</sup>.

Myfanwy Morgan ha planteado cuatro modelos de relación entre el médico y el paciente:

a) Relación paternalista: el médico controla la relación y decide lo que es mejor para el paciente.

b) Relación de mutualidad: el médico y el paciente son partes iguales comprometidas en el intercambio de información e ideas para lograr el mejor tratamiento para el paciente.

c) Relación consumista: el paciente es la parte activa y dominante, demanda tratamiento y asistencia a un médico cuyo papel principal es conocer las peticiones del paciente.

d) Relación de omisión: ninguna parte tiene el papel dominante. Esta relación conduce normalmente a un resultado no productivo del encuentro<sup>3</sup>.

Partiendo de las perspectivas anteriores, podemos considerar que un modelo que vele por el respeto a la autonomía del paciente tendría cabida dentro de las características propias del sistema de mutualidad y del sistema consumista.

## 2.- Dignidad y autonomía del paciente

El reconocimiento generalizado del principio de autonomía ha sido el resultado de una larga lucha por reivindicar la libertad del individuo frente a un poder superior, bien teológico, bien estatal, bien social; bien específicamente jurídico<sup>4</sup>. Y el triunfo de ese principio de autonomía deviene de su propia condición que tiene como fundamento la dignidad humana, pilar básico en el que se fundamenta todo ordenamiento social. El reconocimiento de derechos comienza por la declaración y convencimiento de que la persona es el objeto y fin último de cualquier regulación normativa<sup>5</sup>.

Según Alegre Martínez la persona merece vivir en un entorno que favorezca su desarrollo individual y social. Esta es la razón por la que la dignidad se encuentra unida, de modo indisoluble a las ideas de libertad e igualdad. La dignidad es razón de ser, fin y límite de los derechos, está situada en un plano superior a los mismos y tiene una unión inescindible con la vida. La propia dignidad opera como límite de nuestros propios derechos, en cuanto que la renuncia a los mismos comportaría una ruptura de la adecuación de la propia vida a la dignidad inherente a nuestra condición de persona<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Ibid., p. 44.

<sup>3</sup> Herring, J., *Medical law and ethic*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 206.

<sup>4</sup> Marcos del Cano, A. M., *La eutanasia. Estudio filosófico-jurídico*, Madrid, Marcial Pons-UNED, 1999, p.130.

<sup>5</sup> Así se refleja en la Declaración de Independencia de los Estados americanos de 1776, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y en la Declaración Universal de los derechos del hombre "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". También la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, tiene como pilar básico la dignidad y los Derechos Humanos. En definitiva, en la comunidad internacional, en el campo de la bioética, existe consenso respecto a que la dignidad humana constituye el principio superior que articula la comprensión del hombre como individuo en sociedad.

<sup>6</sup> Alegre Martínez, M.A., *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento constitucional español*, León, Universidad de León, 1996, pp. 81-86.

La dignidad de la persona se muestra como contenido esencial de nuestra Constitución. Quizás por ello el constituyente quiso incluirlo en el primer artículo del Título I pretendiendo con ello dar a entender que la dignidad de la persona es el objetivo, el fin último, la pretensión constante de nuestro ordenamiento jurídico<sup>7</sup>.

Desde el punto de vista jurídico, la dignidad humana es, sin duda, el condicionante más importante de la normatividad jurídica y de ello dan fe los diversos textos constitucionales y las declaraciones internacionales de derechos. Por todo ello, si acudimos a la esfera sanitaria y al campo de las decisiones médicas en el cuidado al paciente, la dignidad debe respetarse a través de la protección de la autonomía de la voluntad del paciente.

La autonomía es concebida como una capacidad de segundo orden de las personas para reflejar críticamente sus preferencias de primer orden, deseos, voluntades y la capacidad de aceptar o intentar cambiar éstos para establecer un orden de preferencias más elevado. Ejercitando esta capacidad las personas definen su naturaleza, dan significado y coherencia a sus vidas y toman responsabilidad de la persona que son<sup>8</sup>.

Sin embargo, hay muchos modos de conceptualizar el significado de la autonomía. En la era moderna la autonomía ha sido asociada a la ética de Immanuel Kant, quien plantea que la autonomía y el respeto mutuo a la autonomía de los demás es un requisito previo de las acciones morales.

Farsides, en su discusión sobre la autonomía en cuidados paliativos, recoge una influencia Kantiana cuando dice que “la más valorable forma de autonomía implica una elección voluntaria de hacer lo que es correcto”. Otras influencias en el significado contemporáneo de la autonomía incluyen la evolución del concepto de individualismo<sup>9</sup>.

Beauchamp y Childress entienden que una decisión autónoma es aquella tomada intencionalmente, con comprensión y sin intereses que deban ser controlados. Esta concepción de autonomía encaja mejor con el objetivo de respeto a la autonomía- respeto a los actores morales y a la persecución de una “buena vida”. Sin embargo, esto implica que debemos tener en cuenta numerosas condiciones previas para hablar de autonomía. Si realmente queremos respetar la autonomía, no solo debemos proteger la autonomía de los demás, sino que debemos buscar el modo de fomentar la habilidad de los demás de tomar tales decisiones<sup>10</sup>.

La Ley de autonomía del paciente recoge una serie de principios básicos, entre los que figura la dignidad de la persona humana, el respeto a la autonomía de su voluntad y a su intimidad como orientadores de toda la actividad encaminada a obtener, utilizar, archivar, custodiar y transmitir la información y la documentación clínica.

Es importante en este sentido la obligación de todo profesional que intervenga en la actividad asistencial tanto a la correcta prestación de sus técnicas, como al cumplimiento de los deberes de información y de documentación clínica, y al respeto de las decisiones adoptadas libre y voluntariamente por el paciente.

Además esta ley contiene en sus artículos 8 y 11 respectivamente el consentimiento informado y las instrucciones previas, figuras que analizamos a continuación. Tal y como veremos, constituyen dos herramientas que el paciente puede utilizar para expresar su voluntad en un marco legal determinado, de modo que pueda ser protegida su autonomía.

<sup>7</sup> Gómez Sánchez, Y y Rebollo Delgado, L., *Biomedicina y protección de datos*, Madrid, Dykinson, 2008, p. 30.

<sup>8</sup> Dworkin, G., *The theory and practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 20.

<sup>9</sup> Clark, D and Ten Have, H., *The ethics of palliative care. European Perspectives*, Philadelphia, Open University Press, 2002, p. 146.

<sup>10</sup> Smith, S. W., *End-Of-Life Decisions in Medical Care. Principles and Policies for Regulating the Dying Process*, Bioethics and Law, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 115.

### 3.- Consentimiento informado

El primero de los instrumentos que presentamos es el consentimiento informado. Con él nos referimos a la manifestación de la autonomía del sujeto que consiste en dar o negar la autorización personal para que se realice alguna actividad que le afecta directamente. La exigencia de la previa información y la prestación del consentimiento por parte del paciente en el ámbito asistencial se consideran un elemento integrante de la *lex artis* de los profesionales sanitarios.

El Convenio de Oviedo relativo a los Derechos Humanos y la Biomedicina<sup>11</sup> y la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea<sup>12</sup> contienen referencias al consentimiento informado.

En el caso de España, la Ley General de Sanidad 14/1986, antecedente directo de la actual Ley 41/2002 recoge la importancia de facilitar la información en términos comprensibles para el paciente y sus familiares, el derecho a recibir información y a que se le respete la decisión de no ser informado; a que la información se le suministre de forma continuada y que incluya tanto las actuaciones médicas previstas como los medios y diagnóstico.

La Ley 41/2002 viene a completar el derecho a la información del paciente no capacitado para tomar decisiones, a sus familiares o personas a él allegadas; y viene a corregir las deficiencias de la ley anterior, ofreciendo mayor seguridad a las intervenciones de los médicos, así como regula detalladamente nuevas instituciones como las voluntades anticipadas o la historia clínica. En virtud del artículo 8 de la Ley 41/2002, las actuaciones en el ámbito de la salud de un paciente necesitan su consentimiento libre y voluntario después de que haya valorado las opciones propias del caso. Para ello es necesario que reciba toda la información asistencial que corresponda en virtud de sus circunstancias particulares.

Sin embargo, el consentimiento no puede darse con carácter general o indefinido, sino que es preciso para cada una de las actuaciones en las que se requiere que su constancia sea escrita. Como para emitir el consentimiento por parte del paciente se debe proceder con carácter previo a informar al mismo, el concepto de consentimiento informado está directamente afectado por la regulación legal de la información a suministrar al paciente. Esta idea está recogida como principio básico en el artículo 2.2 donde se señala que toda actuación en el ámbito de la sanidad requiere, con carácter general, el previo consentimiento de los pacientes o usuarios, que debe obtener después de que hayan recibido la información adecuada. Además de ello, debe tenerse en cuenta que exige que el consentimiento informado conste en la historia clínica, formando parte del contenido mínimo de la misma<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Según el artículo 5. d) del Convenio de Oviedo relativo a los Derechos Humanos y la Biomedicina: “una intervención en el ámbito de la sanidad solo podrá efectuarse después de que la persona afectada haya dado su libre e inequívoco consentimiento. Dicha persona deberá recibir previamente una información adecuada acerca de la finalidad y la naturaleza de la intervención, así como sobre sus riesgos y consecuencias. En cualquier momento la persona afectada podrá retirar libremente su consentimiento”.

<sup>12</sup> Dentro del articulado de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea consta que “en el marco de la medicina y la biología se respetará el consentimiento libre e informado de la persona libre, de acuerdo con las modalidades establecidas en la ley”.

<sup>13</sup> Así dispone el artículo 15.2 i) de la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

En este sentido, debemos concretar que, atendiendo a la definición legal, la información clínica es todo dato, cualquiera que sea su forma, clase o tipo, que permite adquirir o ampliar conocimientos sobre el estado físico y la salud de una persona, o la forma de preservarla, cuidarla, mejorarla o recuperarla. Pero estamos ante un concepto general y no siempre es posible facilitar toda la información que se debiera al paciente. Es por ello que el contenido mínimo de la información que se le debe proporcionar al paciente son la finalidad y la naturaleza de cada intervención, sus riesgos y sus consecuencias<sup>14</sup>.

La información se proporcionará verbalmente como regla general, dejando constancia en la historia clínica, pero hay excepciones en las que el consentimiento debe figurar por escrito<sup>15</sup>: intervenciones quirúrgicas, procedimientos diagnósticos y terapéuticos invasores y, en general, la aplicación de procedimientos que suponen riesgos o inconvenientes de notoria y previsible repercusión negativa sobre la salud del paciente. En todos estos casos el deber de información del médico es más riguroso.

Esta necesidad de información previa al consentimiento para el sometimiento a una intervención tiene una serie de excepciones, por ejemplo, la propia renuncia del paciente. Pero la renuncia a recibir información está limitada por el interés de la salud del propio paciente, de terceros, de la colectividad y por las exigencias terapéuticas del caso. Cuando el paciente manifieste expresamente su deseo de no ser informado, se respetará su voluntad haciendo constar su renuncia documentalmente, sin perjuicio de la obtención de su consentimiento previo para la intervención.

El consentimiento informado ha sido objeto de numerosos pronunciamientos judiciales, pero fue en el año 2011 cuando el Tribunal Constitucional se pronunció por primera vez sobre este asunto<sup>16</sup>. La Sentencia 37/2011, de 28 de marzo<sup>17</sup>, concede el amparo a un paciente que es sometido a un cateterismo cardíaco sin que se le informara de los riesgos que pudieran derivarse de la intervención y sin que se hubiese recabado su consentimiento para la práctica de la misma<sup>18</sup>.

No obstante lo anterior, actualmente se critica al consentimiento informado su utilidad como instrumento de medicina defensiva. La medicina defensiva ha sido definida como «la aplicación de tratamientos, pruebas y procedimientos con el propósito explícito y principal, de defender al médico de la crítica, contar con evidencias documentales ante una demanda y evitar controversias, todo ello, por encima del diagnóstico o el tratamiento del paciente». Lamentablemente, en los últimos años el número de médicos que practica medicina defensiva va en aumento. Y este incremento es lamentable porque sus costes sanitarios y económicos son ciertamente grandes<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Artículo 4.1 de la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

<sup>15</sup> Artículo 8 de la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

<sup>16</sup> El Tribunal Supremo ya se había pronunciado en numerosas ocasiones en asuntos relativos al consentimiento informado del paciente, habiendo delimitado tanto las obligaciones del médico, como la exigencia de información como un elemento del consentimiento informado o la indemnización por falta de información y no solo por las lesiones que pueda sufrir el paciente.

<sup>17</sup> La Sentencia viene a aplicar la jurisprudencia constitucional ya asentada sobre el derecho a la integridad física recogida en las Sentencias del Tribunal Constitucional 120/1990, 207/1996, 119/2001, 5/2002, 221/2002 o 220/2005.

<sup>18</sup> La novedad radica en la originalidad del pronunciamiento relativo a que la privación de información equivale a una privación o limitación del derecho a consentir o rechazar una actuación médica determinada, inherente al derecho fundamental a la integridad física y moral.

<sup>19</sup> Ortega-González, M., Méndez-Rodríguez, J.M. y Herminio López-López, F., “Medicina defensiva, su impacto en las instituciones de salud”, Revista Conamed, Vol. 14, enero - marzo 2009.

#### 4.- Instrucciones previas

El segundo instrumento que presentamos como figura protectora de la autonomía del paciente es el de las instrucciones previas<sup>20</sup>, el documento a través del cual “una persona mayor de edad, capaz y libre, manifiesta anticipadamente su voluntad, con objeto de que ésta se cumpla en el momento en que llegue a situaciones en cuyas circunstancias no sea capaz de expresarlas personalmente, sobre los cuidados y el tratamiento de su salud o, una vez llegado el fallecimiento, sobre el destino de su cuerpo o de los órganos del mismo”<sup>21</sup>.

Las instrucciones previas constituyen una herramienta fundamental para un funcionamiento del sistema de salud adecuado a las exigencias del respeto a la autonomía del paciente, pues permiten otorgar una atención clínica adecuada a su voluntad, incluso en los casos en que éste no pueda expresarla.

El objetivo de estas instrucciones es hacerlas efectivas en el momento en que se llegue a situaciones en cuyas circunstancias no sea capaz de expresarlas personalmente por estar incapacitado para ello.

El contenido de las instrucciones previas no viene delimitado por la ley. Sin embargo, no todas las voluntades que desea expresar un sujeto por anticipado pueden ser recogidas en este documento. En el caso de que se expresen en disposiciones que contravengan los límites legales, después no podrán ser ejecutadas. Veamos detalladamente los límites que establece la ley<sup>22</sup>:

- No serán aplicadas las instrucciones previas contrarias al ordenamiento jurídico. El derecho fundamental a la vida recogido en el artículo 15 de la Constitución Española<sup>23</sup> ha sido interpretado por el Tribunal Constitucional en el sentido de considerar que el mismo tiene un contenido de protección positiva que impide configurarlo como un derecho de libertad que incluya el derecho a la disposición de la propia vida. Dicho lo anterior, es inevitable hacer aquí una referencia a la eutanasia. Hay varios tipos de eutanasia (la eutanasia pasiva, la activa indirecta) que podrían considerarse dentro de la legalidad y por lo tanto recogerse como voluntades anticipadas, que deberían respetarse y cumplirse. Sin embargo, otras modalidades de eutanasia (eutanasia activa directa) serían contrarias al ordenamiento y de hecho, dicho actuar está contemplado y penado por el artículo 143 del Código Penal<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> También conocido en el ordenamiento jurídico español con el nombre voluntades anticipadas, testamento vital o directrices previas.

<sup>21</sup> Artículo 11.1 de la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

<sup>22</sup> Dispone el artículo 11.3 de la Ley 41/2002 “No serán aplicadas las instrucciones previas contrarias al ordenamiento jurídico, a la *lex artis*, ni las que no se correspondan con el supuesto de hecho que el interesado haya previsto en el momento de manifestarlas. En la historia clínica del paciente quedará constancia razonada de las anotaciones relacionadas con estas previsiones”.

<sup>23</sup> En virtud del artículo 15 de la Constitución “Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes. Queda abolida la pena de muerte, salvo lo que puedan disponer las Leyes penales militares para tiempos de guerra”.

<sup>24</sup> Según el artículo 143 del Código Penal “1. El que induzca al suicidio de otro será castigado con la pena de prisión de cuatro a ocho años. 2. Se impondrá la pena de prisión de dos a cinco años al que coopere con actos necesarios al suicidio de una persona. 3. Será castigado con la pena de prisión de seis a diez años si la cooperación llegara hasta el punto de ejecutar la muerte. 4. El que causare o cooperare activamente con actos necesarios y directos a la muerte de otro, por la petición expresa, seria e inequívoca de éste, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que conduciría necesariamente a su muerte, o que produjera graves padecimientos permanentes y difíciles de soportar, será castigado con la pena inferior en uno o dos grados a las señaladas en los números 2 y 3 de este artículo.”

- Aquellos supuestos que sean contrarios a la *lex artis* médica, es decir, contrarios a la buena práctica clínica, o bien a la ética profesional. Dentro de este apartado podría mencionarse que siempre se tendrá en cuenta para su aplicación el “Estado Actual de la Ciencia” es decir, el profesional sanitario podría decidir la no aplicación de un tratamiento por haber tenido un avance significativo la ciencia o la tecnología en ese ámbito y quizá la previsión sanitaria impuesta por el paciente ya no fuera necesaria<sup>25</sup>.

- No serán aplicadas aquellas instrucciones previas que no se correspondan con los tipos de supuestos previstos por la persona otorgante al formalizar el documento de voluntades anticipadas. Esto es lógico puesto que habrá que ceñirse a aquellos casos recogidos por el otorgante, no siendo posible hacer interpretaciones extensivas a supuestos parecidos pero no contemplados en el testamento vital, puesto que ello supondría un quebranto al principio de autonomía.

- No serán aplicadas las instrucciones previas contraindicadas a la patología del otorgante. De hecho, las contraindicaciones deberán figurar anotadas y motivadas en la historia clínica del paciente<sup>26</sup>.

No obstante lo anterior, las instrucciones previas tienen una crítica unánime en la doctrina, y es la de la problemática de la voluntad prospectiva. ¿Somos capaces de predecir cómo querremos ser tratados? ¿Acaso las condiciones nuevas no pueden influir en un cambio en la voluntad previamente expresada en un documento legalmente vinculante?

Para responder a ello, consideramos oportuno remitirnos a la teoría propuesta por Derek Parfit: *la teoría de la identidad personal*. Autonomía dinámica Este autor defiende una serie de grados o estadios a lo largo de la vida<sup>100</sup>. Si esto es así, no podemos decidir en el sentido de anular nuestra capacidad de elección para un futuro, porque el yo que quedará obligado posteriormente ya no tendrá nada que ver con el yo que decide en este momento, nos encontraríamos disponiendo de la vida de un tercero distinto de nosotros mismos<sup>101</sup>. "En el caso de la disponibilidad de la propia vida, como es obvio, se impide el surgimiento de ese yo futuro, lo que podría conducir a la conclusión, con todos los problemas que le son inherentes, de que se produce un daño análogo al del homicidio"<sup>102</sup>.

Dworkin ha respondido a este argumento que, incluso aunque es válido considerar que la persona cambia, hay un interés crítico que permanece<sup>27</sup>. Los intereses críticos son aquellos que fundamentan tu vida, tales como las relaciones o los objetivos vitales. Es un interés crítico decidir sobre las decisiones al final de la vida en el caso de que no tengamos la capacidad en un futuro. De ahí la importancia de establecer un documento como las voluntades anticipadas, cómo quieres ser tratado y qué tipo de tratamientos te gustaría recibir o no.

Otra línea de respuesta al argumento del “cambio de personalidad” es que para los familiares cercanos, esa persona ahora incapacitada, sigue siendo la misma, no ha cambiado de identidad. No es una persona diferente, es solo una persona enferma.

Una respuesta más extrema es que la persona incompetente no tiene interés en recibir tratamientos de soporte vital y, por tanto, debe serle permitido morir. Esta es una interpretación muy extrema. Pero, desde nuestro punto de vista, los intereses de una persona capaz en conocer que su voluntad será respetada es mejor que los intereses que una persona incapaz tiene en continuar con vida.

<sup>25</sup> Romeo Casabona, C.M., Emaldi Cirión, A., Escajedo San Epifanio, L., Nicolás Jiménez, P., Romeo Malanda, S. y Urruela Mora, A., *La Ética y el derecho ante la biomedicina del futuro*, Bilbao, Cátedra Interuniversitaria Fundación BBVA-Diputación Foral de Bizkaia de Derecho y Genoma Humano, Universidad de Deusto, 2006, pp. 125-137.

<sup>26</sup> Sánchez Caro, J. y Abellán, F., *Instrucciones previas en España. Aspectos bioéticos, jurídicos y prácticos*, Granada, Comares editorial, S.L. 2008, pp. 135-146.

<sup>27</sup> Herring, J., *Medical law and ethic...*, op. cit. nota 3, p. 10.



## 5.- Conclusión

Existen dos roles principales en el ámbito sanitario: el profesional y el paciente. La relación entre ellos se inició tradicionalmente como una relación de autoridad, paternalista, en la que la postura dominante la ostentaba el médico. Sin embargo, nos encontramos en un momento en el que el paciente, a través de la adquisición de una serie de derechos, se sitúa en una posición próxima a la del profesional. Ahora los pacientes preguntan, opinan, discuten y toman decisiones. Pero esa sólida expresión de la voluntad del paciente -además por escrito- tiene el peligro, en ocasiones, de ser utilizada para liberar a los profesionales de responsabilidades tras la aplicación de tratamientos o la realización de intervenciones.

El paciente es sujeto de derechos en el ámbito sanitario. La legislación en materia de salud le acompaña y le protege. La autonomía de la voluntad del individuo tiene un marco legal en el sistema jurídico español y la transgresión por parte del profesional sanitario del respeto a esa voluntad tiene consecuencias morales y legales. Pero también esa expresión responsabiliza al paciente de las consecuencias que tiene el sometimiento a determinadas prácticas o tratamientos.

Con la figura del consentimiento informado al profesional se le exigen más responsabilidades en el desempeño de sus funciones, pero también el paciente asume las consecuencias de los tratamientos a los que acepta someterse. Es por ello que debe prestarlo consciente y con los requisitos vistos para que constituya un reflejo de su voluntad.

Por su parte, las instrucciones previas conforman también una expresión de la autonomía del paciente. No es un documento de contenido ilimitado para la manifestación de sus voluntades, pero sus directrices sí son vinculantes para el profesional sanitario responsable del estado de salud de cada paciente.

El consentimiento informado es un requisito extendido en las prácticas médicas, no así las voluntades anticipadas. Pero si deseamos un sistema sanitario que mantenga la actual -y tan complicada de conseguir- relación entre el médico y el paciente (sin retroceder al anterior sistema paternalista); solo cabe la extensión del cumplimiento de ambos instrumentos en aras a proteger el respeto de la autonomía de la voluntad del paciente, siempre utilizándolos de manera responsable.

## **Bibliografía**

Alegre Martínez, M.A., *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento constitucional español*, León, Universidad de León, 1996.

Clarck, D and Ten Have, H., *The ethics of palliative care. European Perspectives*, Philadelphia, Open University Press, 2002.

Dworkin, G., *The theory and practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Gannon, W., *Biomedical Ethics*, Fundamentals of Philosophy series, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Gómez Sánchez, Y y Rebollo Delgado, L., *Biomedicina y protección de datos*, Madrid, Dykinson, 2008.

Herring, J., *Medical law and ethic*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Marcos del Cano, A. M., *La eutanasia. Estudio filosófico-jurídico*, Madrid, Marcial Pons-UNED, 1999.

Ortega-González, M., Méndez-Rodríguez, J.M. y Herminio López-López, F., “Medicina defensiva, su impacto en las instituciones de salud”, *Revista Conamed*, Vol. 14, enero - marzo 2009.

Romeo Casabona, C.M., Emaldi Cirión, A., Escajedo San Epifanio, L., Nicolás Jiménez, P., Romeo Malanda, S. y Urruela Mora, A., *La Ética y el derecho ante la biomedicina del futuro*, Bilbao, Cátedra Interuniversitaria Fundación BBVA-Diputación Foral de Bizkaia de Derecho y Genoma Humano, Universidad de Deusto, 2006.

Sánchez Caro, J. y Abellán, F., *Instrucciones previas en España. Aspectos bioéticos, jurídicos y prácticos*, Granada, Comares editorial, S.L. 2008.

Smith, S. W., *End-Of-Life Decisions in Medical Care. Principles and Policies for Regulating the Dying Process*, Bioethics and Law, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

# Bases legales de la realización del derecho a la asistencia sanitaria en Polonia

Legal Foundations for the Development of the Right to Medical Care in Poland

Sabina GRABOWSKA and Monika URBANIAK

Universidad de Resovia - Universidad de Poznan

*chatazawsia@wp.pl ; monikaba@ump.edu.pl*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.013>

Recibido: 28/02/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El tradicional enfoque paternalista de las relaciones entre doctor y paciente ha quedado superado con el triunfo del principio de autonomía del paciente. En el ámbito sanitario, la dignidad del paciente debe reflejarse en el respeto por la autonomía. Existen dos instrumentos en los reglamentos sanitarios que protegen la autonomía del paciente: el consentimiento informado y las directivas avanzadas. La Ley 41/2002, del 14 de noviembre, relativa a la autonomía del paciente y a sus derechos y obligaciones respecto de la información y documentación clínica, expone estos dos instrumentos.

*Palabras clave: derecho sanitario, sistema sanitario, derechos humanos, derechos sociales.*

**Abstract:** The traditional paternalistic system in the relationship between doctor and patient has already been overcome with the triumph of the patient's principle of autonomy. Concerning the health care field, the patient's dignity should be reflected in the respect for the autonomy. There are two instruments in the health care regulation

that protects the patient's autonomy: the informed consent and the advance directives. The Law 41/2002, November 14th, about patient's autonomy and rights and obligations of information and clinical documentation; expresses these two instruments.

*Keywords: the right to health, the health care system, human rights, social rights.*

El derecho a la asistencia sanitaria, el cual está incluido en la categoría de los derechos sociales, es uno de los derechos humanos más importantes. El legislador constitucional los puso en el Capítulo II de la Constitución de la República de Polonia, titulado: "Libertades, derechos y deberes del hombre y del ciudadano", que forma parte de la Sección titulada: "Libertades y derechos económicos, sociales y culturales." Dicha regulación, que se refiere a la posición del individuo en el estado, y define en particular el alcance de sus libertades y derechos, fue presentada al principio de la regulación constitucional, lo que subraya su importancia.

En este artículo tratamos de presentar el sistema de salud de Polonia y sus cambios.

El sistema polaco de protección sanitaria, que implementa de manera efectiva el derecho a la salud, se caracteriza por su inestabilidad a largo plazo, si bien sus fundamentos básicos siguen siendo los mismos. Desde 1989 evolucionan las normas legales, y la constitucionalidad de las soluciones introducidas ha sido cuestionada en varias ocasiones por el Tribunal Constitucional. Además, actualmente no existe una visión integral del sistema de la salud, y todos los cambios previamente realizados tienen un carácter parcial. La falta de una reforma integral, así como el desorden en algunos ámbitos del sistema de la salud, provocado por la falta de adopción de la ley que regularía de manera uniforme ciertos temas específicos (por ejemplo, la descentralización de la financiación de las prestaciones, la realización de ensayos clínicos, etc.) se traduce en situaciones adversas para los beneficiarios y falta de estabilidad en las relaciones jurídicas de este sector.

\*\*\*

El derecho a la asistencia sanitaria, el cual está incluido en la categoría de los derechos sociales, es uno de los derechos humanos más importantes. El legislador constitucional los puso en el Capítulo II de la Constitución de la República de Polonia, titulado: "Libertades, derechos y deberes del hombre y del ciudadano", que forma parte de la Sección titulada: "Libertades y derechos económicos, sociales y culturales." Dicha regulación, que se refiere a la posición del individuo en el estado, y define en particular el alcance de sus libertades y derechos, fue presentada al principio de la regulación constitucional, lo que subraya su importancia. Esta ley es clasificada como una categoría de los derechos sociales, de los cuales se debe beneficiar independientemente de cualquier criterio. Los derechos sociales son derechos que garantizan al individuo los bienes básicos, necesarios para una vida digna en la sociedad.<sup>1</sup> Son un tipo especial de derechos, para realizar los cuales el Estado tiene el deber de adoptar medidas positivas, lo que permite al individuo la posibilidad de beneficiarse de una ley.<sup>2</sup>

En el artículo 68 la Constitución otorga a todos el derecho a la asistencia sanitaria, poniéndolo junto con el derecho de todos los ciudadanos, independientemente de su situación económica, a la igualdad del acceso a los servicios de la asistencia sanitaria,

<sup>1</sup> J. Karp, *Prawa socjalne we współczesnym konstytucjonalizmie. Prolegomena*, [in:] *Ustroje, doktryny, instytucje polityczne. Księga jubileuszowa Profesora zw. dra hab. Mariana Grzybowskię*, Kraków 2007, p. 150.

<sup>2</sup> B. Zawadzka, *Prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne*, Warszawa 1996, p. 7.

financiada con fondos públicos. Es una regla general que se ha desarrollado por las disposiciones de las leyes ordinarias. El ejercicio de este derecho es independiente de cualquier criterio.<sup>3</sup> La consecuencia de la regulación constitucional es la obligación de garantizar al individuo la protección en el nivel de la ley, en una situación, en la cual la persona está afectada por la enfermedad. Los derechos de los pacientes son, pues, una parte integrante de los derechos humanos.<sup>4</sup> El legislador constitucional no ha definido el concepto de asistencia sanitaria. Por lo tanto en la literatura se remite a la definición de la asistencia sanitaria entendida como todas las medidas tomadas para la prevención de las enfermedades, para lograr un estado de salud óptima.<sup>5</sup>

La condición para la plena realización del derecho a la asistencia sanitaria por la unidad es un amplio acceso a los servicios sanitarios, financiados con los fondos públicos. El sujeto de los derechos consagrados en el artículo 68 párrafo 2 de la Constitución es el acceso a la asistencia sanitaria, igual para todos los ciudadanos con el derecho a este asistencia e independientes de su situación económica. Las condiciones y el alcance de estos servicios se establecen por medio de la ley. La creación de una limitación de este tipo tiene carácter técnico y se utiliza para indicar el derecho respecto de un tipo particular de los servicios de la asistencia sanitaria, financiados con los fondos públicos.<sup>6</sup>

Cuando se considera el derecho a la asistencia sanitaria, se debe tener en cuenta el ajuste de los artículos 30 y 38 de la Constitución. Según el artículo 30 de la Constitución la fuente de la libertad y de los derechos humanos y civiles es la dignidad inherente e inalienable del hombre, que es inviolable, y su respeto y protección es la responsabilidad de las autoridades públicas. La consecuencia de la regulación del artículo 30 de la Constitución es el contenido del artículo 38 de la Constitución, que concede a todos el derecho a la protección de la vida. Igual importancia en este contexto tiene la norma establecida en el artículo 32 de la Constitución, según el cual todos son iguales ante la ley. De este principio emana el orden de la igualdad del trato de todos los individuos con el respecto a una determinada categoría y también la prohibición de la diferenciación de la situación jurídica de los destinatarios de la norma.<sup>7</sup>

La regulación constitucional de la misma importancia, que refleja el principio del respeto de la dignidad humana, es el artículo 47 de la Constitución, que expresa el derecho de toda persona a la protección legal de la vida privada y familiar, el honor y la buena reputación para tomar decisiones sobre su vida personal. Esta disposición expresa la capacidad de tomar decisiones sobre su vida, con la que se relaciona el derecho de la persona a la protección de sus datos personales, y por lo tanto también los datos médicos.

El artículo 68 párrafo 1 de la Constitución contiene una norma general que asegura que todas las personas tienen derecho a la asistencia sanitaria. Esta disposición constituye el llamado derecho subjetivo público, que tiene su reflejo en las funciones y obligaciones constitucionales de los poderes públicos, lo que implica la obligación de adoptar por ellas las soluciones adecuadas para los problemas relativos a la protección de la salud, por medio de las leyes.<sup>8</sup> Esta disposición crea ciertos derechos humanos, que ordenan la protección de

<sup>3</sup> J. Boć (ed.), *Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, Wrocław 1998, p. 126.

<sup>4</sup> D. Karkowska, *Prawa pacjenta*, Warszawa 2004, p. 37.

<sup>5</sup> U. Frąckowiak, *Prawo do świadczeń opieki zdrowotnej*, "Medyczna Wokanda" 2010, no 2, p. 102.

<sup>6</sup> D. Karkowska, *Analiza uwarunkowań opieki okołoporodowej w Polsce*, <http://www.rodzicpoludzku.pl/images/stories/publikacje/ekspertyza.pdf>, p. 14, (4.06.2013).

<sup>7</sup> M. Masternak –Kubiak, *Prawo do równego traktowania*, [in:] B. Banaszak, A. Preisner, *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, p. 122-123.

<sup>8</sup> J. Jończyk, *Zasady i modele ochrony zdrowia*, "Państwo i Prawo" 2010 no. 8, p. 3.

la salud humana.<sup>9</sup> Esta disposición tiene por objeto proteger al individuo ante la posible interferencia no sólo de parte del Estado, sino también de otras personas.<sup>10</sup> Esto significa que se excluye a las exclusiones subjetivas del ámbito de la aplicación de la Constitución. Esta disposición forma el derecho y no una obligación del destinatario, por lo que será su decisión si desea o no tomar acción por la salud o no.<sup>11</sup> Cabe señalar también, que en la literatura se expresó la opinión de que el artículo 68 párrafos 2-5 de la Constitución no contiene el derecho subjetivo, pero sólo las normas programáticas. Como estándar de programación se dirigen pues a las autoridades públicas, pero no pueden constituir la base de la reclamación de los individuos ante las autoridades.<sup>12</sup> Según J. Trzciński, la violación de los estándares de programación por parte de las autoridades públicas es posible en una situación en la que el legislador interpreta incorrectamente la disposición de la Constitución, que define la designación del propósito específico a las autoridades públicas, y en la que el legislador mediante la promulgación de la ley ha violado la esencia de la libertad y de los derechos individuales (y, por tanto, la norma del artículo 31 párrafo 3 de la Constitución), y, finalmente, existe la posibilidad hipotética de que el legislador regule el derecho o la libertad en un nivel por debajo del mínimo establecido por la esencia de la ley.<sup>13</sup>

El catálogo de las libertades y de los derechos, especificados en la Constitución, no tiene carácter absoluto. El Estado puede interferir en su ámbito sólo en los casos específicos, previstos por la ley y que figuran en el artículo 31 párrafo 3 de la Constitución. Estas limitaciones se pueden hacer sólo en tres casos, cuando eso es necesario en un país democrático, y sólo para:

- a) lograr la seguridad o el orden público,
- b) garantizar la protección del medio ambiente, la salud o la moral pública,
- c) proteger las libertades y los derechos de los demás.

En otros casos, tal interferencia es inaceptable. El alcance de las restricciones legales de la libertad y los derechos de la persona deben cumplir con el principio de proporcionalidad y no debe violar el contenido esencial de dichos derechos y libertades. El catálogo de las libertades y de los derechos puede ser cambiado sólo en el caso de una emergencia y la Constitución establece taxativamente cuales derechos y libertades pueden ser limitados, y en qué medida, dejando a las autoridades sin la libertad de la acción en este sentido. El artículo 233 de la Constitución define el catálogo de los derechos y las libertades que no pueden ser limitados, incluso en la situación de emergencia, indicando claramente su catálogo y el alcance de su limitación. Este ajuste muestra que los derechos mencionados en el artículo 68 de la Constitución pueden ser restringidos, porque no figuran como tales.

La importancia significativa para la protección de los derechos y las libertades constitucionales tiene también el artículo 81 de la Constitución, según el cual se puede reclamar el valor de los derechos mencionados en el artículo 65 párrafos 4 y 5, cómo también en los artículos 66, 69, 71 y 74-76 dentro de los límites especificados en la ley. La Constitución limita la posibilidad de dicha reclamación del valor de los derechos incluidos

<sup>9</sup> M. Dercz, *Samorząd terytorialny w systemie ochrony zdrowia*, Warszawa 2005, p. 74.

<sup>10</sup> B. Banaszak, *Geneza praw człowieka i ewolucja systemów ich ochrony*, [in:] *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, B. Banaszak, A. Preisner (ed.), Warszawa 2002, p. 25.

<sup>11</sup> A. Ostrzyżek, *Prawo do ochrony zdrowia w świetle artykułu 68 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, "Prawo i Medycyna" 4/2005, p. 71.

<sup>12</sup> J. Trzciński, *Komentarz do art. 68 Konstytucji*, [in:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, (ed.) L. Garlicki, Warszawa 2003, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 6.

en este catálogo. Este ajuste no incluye en su ámbito la aplicación del derecho a la asistencia sanitaria, lo que significa que este derecho se puede reclamar directamente por la Constitución.

La realización del derecho a la asistencia sanitaria incluye tres círculos de los derechos:

1. el derecho universal a la salud,
2. el derecho de los empleados a la protección de la salud y a las condiciones del trabajo seguras y saludables,
3. los derechos destinados a la protección de la salud de las mujeres y de los jóvenes.<sup>14</sup>

La Constitución impone a los poderes públicos el deber positivo de actuar en el campo de garantizar la asistencia sanitaria especial para los niños, las mujeres embarazadas, las personas discapacitadas y los ancianos, aunque no especifica el alcance de esta protección. De esta manera hace hincapié en la obligación de asegurar la medida específica para estas categorías de las personas. Eso significa principalmente el deber de crear y financiar las clínicas especiales para niños y mujeres, y de crear condiciones especiales para los discapacitados y los ancianos.<sup>15</sup> La norma que resulta del artículo 68 de la Constitución establece los principios de la política estatal en el campo de la asistencia sanitaria, entenderlos como un deber de las autoridades públicas para proporcionar servicios de atención de salud, y promover los estilos de vida saludable y eliminar las amenazas.<sup>16</sup>

La implementación del derecho a la asistencia sanitaria de los trabajadores, como también el derecho para las condiciones de trabajo seguras e higiénicas, está asegurado principalmente por las disposiciones del artículo 66 de la Constitución y del Código de Trabajo<sup>17</sup>, como también por las otras disposiciones ejecutivas. Realización de ciertos tipos de trabajo puede llevar a una amenaza significativa para la salud de las personas que lo realizan y para el resto de los compañeros del trabajo, por lo que tiene una importancia especial la organización de las condiciones que aseguran la seguridad e higiene del trabajo. Una importancia especial tiene también la formación del personal en esta área.<sup>18</sup>

El derecho a la asistencia sanitaria en la práctica se realiza dentro del sistema de la atención de salud. La organización y el funcionamiento del sistema de atención de salud en Polonia están sujetos a cambios constantes. La transformación del sistema político y de la economía del estado, iniciada en el año 1989, también tuvo sus reflejos en la atención sanitaria. Una de las reformas políticas fundamentales, llevadas a cabo en Polonia durante los años 1998 y 1999, fue la reforma del sistema de atención de salud, cuyo efecto fue la introducción del sistema de financiación de la asistencia sanitaria en Polonia, basado en el seguro del salud. Esta reforma fue acompañada por otras tres reformas principales: de la administración pública, de la educación y de las pensiones. Su objetivo principal era el cambio de la organización del sector de la salud, que se asoció con la remodelación de su modelo de financiación.<sup>19</sup> Después de un período de transición política el sistema de atención médica polaca se transformó en un sistema parecido a los que existen en los países

<sup>14</sup> A. Redelbach, *Prawo do korzystania z optymalnego stanu zdrowia*, [in:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wrocław - Warszawa - Kraków 1991, p. 915.

<sup>15</sup> J. Boć (ed.), *Konstytucje Rzeczypospolitej...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>16</sup> M. Dercz, *Samorząd terytorialny w systemie ochrony zdrowia*, Warszawa 2005, pp. 24-25.

<sup>17</sup> Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku, (Dz. U. 1998 nr 21 poz. 94).

<sup>18</sup> W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Komentarz*, Zakamycze 1998, p. 6.

<sup>19</sup> P. Białynicki - Birula, *Zmiany w systemie finansowania ochrony zdrowia w Polsce*, Kraków 2006, p. 90.

desarrollados.<sup>20</sup> En lugar del sistema de abastecimiento, financiado con los presupuestos del Estado, las soluciones adoptadas en las leyes introdujeron un modelo de seguro, basado en la existencia de las *voivodías* (regiones administrativas) denominadas como "cajas de los enfermos". En la introducción de esta reforma se utilizaron en gran medida los elementos del modelo alemán de seguro de salud. El propósito del seguro es proteger a las personas contra acontecimientos imprevistos y la consiguiente pérdida de la seguridad material de familia.<sup>21</sup> El seguro universal de salud introducido por la reforma se basa en los principios de solidaridad social, autogestión, autofinanciación, igualdad del acceso a la asistencia sanitaria, buena gestión económica, así como en el derecho para elección del proveedor de atención médica.<sup>22</sup> El nuevo sistema fue un intento de pasar de la financiación pública a la organización y los métodos de financiación basado en los seguros de vida.<sup>23</sup> El sistema de la asistencia sanitaria descentralizado, introducido en 1999, ha sufrido un cambio importante en 2003. La ley de 23 de enero de 2003, sobre seguridad general en el Fondo Nacional de la Salud<sup>24</sup> llevó a cabo un cambio del modelo regional orientado a la centralización del sistema. Estableció el Fondo Nacional de la Salud e introdujo las nuevas normas reguladas para la implementación y financiación de los servicios médicos.

En la sentencia de 7 de enero de 2004<sup>25</sup>, el Tribunal Constitucional indicó la inconstitucionalidad de la Ley de 2003 e indicó la necesidad de cambiarla. El Tribunal sostuvo que "no hay duda de que los artículos 30 y 38 de la Constitución están de manera muy ajustada, casi indisolublemente, asociados con el artículo 68 de la Constitución. La protección de la salud está estrechamente vinculada a la protección de la vida, y el derecho a vivir conforme a la dignidad humana. El derecho a la asistencia sanitaria es principalmente el derecho a preservar la vida y a defenderla cuando se ve amenazada." De acuerdo con la sentencia del Tribunal la norma contenida en el artículo 68 párrafo 2, la segunda frase no es sólo una autorización del legislador ordinario para determinar las condiciones y el alcance de los beneficios, sino que impone tal obligación al legislador. La libertad del legislador no es ilimitada. No puede renunciar la financiación de la atención médica desde los fondos públicos." La aplicación de este principio en el sistema de la salud pública está basado en el principio de la igualdad del acceso a los servicios de asistencia sanitaria para todos.<sup>26</sup> La importancia de la presente sentencia es muy significativa, porque respeta la jerarquía del sistema de los principios y valores constitucionales, a través de los cuales se debe interpretar el derecho constitucional a la asistencia sanitaria y otras normas de derecho médico.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> J. Hady, M. Leśniowska, *Nakłady na ochronę zdrowia a kondycja sektora ochrony zdrowia w wybranych krajach Unii Europejskiej*, Finansowy Kwartalnik Internetowy „e-Finanse” 2001, vol. 7, no. 4, www.e-finance.com, p. 27.

<sup>21</sup> M. Paszkowska, *Ustawowo dopuszczalne źródła finansowania publicznych i niepublicznych zakładów opieki zdrowotnej*, [in:] K. Ryć, A. Sobczak (ed.), *Publiczna czy niepubliczna opieka zdrowotna? Koncepcje, regulacje, zarządzanie*, Warszawa 2010, p. 77.

<sup>22</sup> M. Urbaniak, *Ewolucja systemu ochrony zdrowia w Polsce w okresie transformacji ustrojowej*, [in:] M. Stelmach (ed.) *Przemiany demokratyczne w Polsce*, Poznań 2013, p. 131

<sup>23</sup> K. Piotrowska - Marczak, K. Kietlińska, *Reforming health and social services in Poland*, "Public Management Review" 2001, no. 2, p. 289.

<sup>24</sup> Ustawa z dnia 23 stycznia 2003 r. o powszechnym ubezpieczeniu w Narodowym Funduszu Zdrowia, (Dz. U 2003 Nr 45, poz. 391).

<sup>25</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 stycznia 2004 r. sygn. akt K 14/03, OTK- A2004/1/1.

<sup>26</sup> M. Urbaniak, *Konstytucyjna zasada równego dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej a jej ustawowa realizacja w prawie polskim. Wybrane problemy*, "Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2012 no. 3, p. 79.

<sup>27</sup> L. Bosek, *Constitutional right to health protection, Judgement of the Constitutional Tribunal of 7 January 2004, K 14/03*, [in:] M. Safjan (ed.) *Medical Law. Cases and Commentaries*, Warszawa 2012, p. 59.



El derecho constitucional a la asistencia sanitaria se deriva del artículo 68 de la Constitución. De acuerdo con el artículo 68 párrafo 2 el acceso igualitario a los servicios de la asistencia sanitaria, financiados con fondos públicos, debe ser proporcionado por las autoridades públicas a los ciudadanos, independientemente de su situación económica. Las condiciones y el alcance de los servicios deben estar previstos por la ley. Este artículo juega un papel importante en la obtención de los beneficios de la ley de la asistencia sanitaria. Ofrece una garantía de obtener servicios médicos, lo que permite la atención de salud eficaz.<sup>28</sup>

En consecuencia, las disposiciones de la sentencia del Tribunal Constitucional han derogado las normas de la ley y en su lugar el legislador aprobó en 2004 un proyecto de ley sobre los servicios de atención de la salud, financiados con fondos públicos<sup>29</sup>, que introdujo el principio del seguro obligatorio universal. Esta gama de la asistencia sanitaria se encuentra también en la regulación constitucional. Expresado en el artículo 2 de la Constitución, el principio de estado del derecho democrático da lugar a la asistencia sanitaria basada en el principio de la igualdad. El principio de universalidad del seguro de salud supone que nadie puede ser privado de ella.

El sistema de la financiación de la protección de la salud causa, no sólo en Polonia, un problema constante y creciente. Desde hace años el sistema polaco se caracteriza por un desequilibrio entre los ingresos y los gastos, así como entre los niveles de los ingresos y las necesidades de la salud de la población.<sup>30</sup> Bajo las condiciones de escasez de los fondos, este sistema lleva a expulsar las demandas para aumentar el gasto en la atención de la salud, entre otros mediante la introducción de otras formas del pago de los servicios médicos (como en Italia o la República Checa), el fomento del desarrollo del mercado de los servicios médicos privados, la introducción de la llamada "lista de espera" o el directorio de las prestaciones garantizadas. Se observa también las demandas por la devolución del sistema de la atención de la salud a las regiones y de confiarlas la responsabilidad de la política sanitaria.

En el caso de la insuficiencia de los recursos asignados por la asistencia sanitaria, que causa la situación en cual el sistema actual no es capaz de manejar la demanda total de la prestación de los dilemas, aparece la posibilidad de introducir soluciones legales que permitirán la obtención de recursos adicionales para este fin. Según los autores de este estudio, la introducción de sólidos, pequeños honorarios por los servicios médicos, podrían conducir a aliviar el sistema de la salud. La condición de su introducción debe, sin embargo, determinar su nivel mínimo, como en la situación de fijación de ellos en un nivel superior podría dar lugar a la privación de las opciones de tratamiento para los indigentes.<sup>31</sup> Tal solución no sería contraria a la Constitución y no provocaría una infracción del artículo 68 párrafo 2 y artículo 32, sin perjuicio a la obligación de mantener la igualdad del acceso a las prestaciones para las personas que pagan primas más bajas para el seguro médico. En el momento presente el paciente no tiene la posibilidad legal de financiar los procedimientos no cubiertos por los paquetes de garantía de beneficios con los recursos propios, por

<sup>28</sup> A. Surówka, *Miejsce konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia w systemie praw i wolności człowieka i obywatela*, "Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2012 no. 3, p. 94.

<sup>29</sup> Ustawa z dnia 27 sierpnia 2004 roku o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowej ze środków publicznych, (Dz. U. 2004, nr 210 poz. 2135).

<sup>30</sup> C. Sowada, A. Mokrzycka, D. Panteli, D. Poznański, K. Wiktorzak, *Finansowanie*, [in:] *Polska. Zarys systemu ochrony zdrowia*, (ed.) S. Golinowska, Warszawa 2013, p. 96.

<sup>31</sup> M. Janoś - Kresło, *Opinia społeczna o publicznej i prywatnej opiece zdrowotnej w Polsce*, [in:] E. Nojszewska (ed.), *System ochrony zdrowia. Problemy i możliwości ich rozwiązań*, Warszawa 2011, p. 421-422.

ejemplo en las situaciones en cuales la espera por las prestaciones no es una solución satisfactoria, ni también suficiente para garantizar la adecuada protección de la salud o de la vida. El reconocimiento constitucional del derecho a la protección de la salud no excluye la posibilidad de obtener por los pacientes, mediante el extra pago, las prestaciones que no estén financiadas con fondos públicos. Hay que señalar, a la luz de estas consideraciones, que la coexistencia de los proveedores del sector público y privado en Polonia ha sido un hecho y debería permitirse una competencia real entre ellos.<sup>32</sup>

Los cambios que se están realizando actualmente en el sistema de atención de la salud en Polonia se refieren al permiso de utilizar, por parte de los pacientes, los servicios de la salud fuera de su país de origen, debido a cotización durante muchos años de la creciente importancia de la dimensión transfronteriza de la atención sanitaria.<sup>33</sup> Hay esfuerzos legislativos en curso destinados a aplicar la Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo 2011/24/UE de 9 de marzo de 2011, sobre la aplicación de los derechos de los pacientes en la asistencia sanitaria transfronteriza<sup>34</sup> en las reglas para el uso de la asistencia sanitaria de los ciudadanos de la Unión Europea en un Estado miembro que no son nacionales. Estas disposiciones entraron en vigor en los Estados miembros de la UE el 25 de octubre de 2013.

Otro problema de importancia significativa en el funcionamiento actual de la asistencia sanitaria en Polonia es una necesidad de descentralización de la financiación de las prestaciones médicas. La descentralización en la atención de la salud ya tenía lugar anteriormente en otros países de la UE. En particular estas soluciones se refieren a los países nórdicos, es decir, Dinamarca, Noruega y Finlandia, que se caracterizan por un alto nivel de descentralización, pero también a los países del sur (por ejemplo, Italia o España) donde el financiamiento de los servicios de la salud y el pago de los beneficios se transfirieron a las regiones. La Constitución de 1997 en los artículos 15 y 16 introdujo el principio de la división territorial y el principio de la descentralización de la autoridad pública. Los asuntos de la salud se encontraron en todos los niveles de gobierno local, pero la financiación actual de los servicios de salud está localizada en el nivel central del Fondo Nacional de la Salud.<sup>35</sup> Estos cambios han conducido en consecuencia a la reducción del papel de las estructuras territoriales.<sup>36</sup> El objetivo de las presentes enmiendas propuestas es aumentar el impacto de los gobernadores regionales (*voivodas*) y las autoridades locales en la conformación de la política de la salud en las regiones. El documento básico que define las supuestas actividades en el ámbito de la atención de la salud en la *voivodía* indican que los documentos básicos en este aspecto deben ser los mapas de la evaluación de las necesidades de la salud.<sup>37</sup> Las tareas en el ámbito de la política de la salud, las cuales son implementadas por los gobiernos locales, se derivan directamente de sus funciones, y del

<sup>32</sup> M. Kolwitz, *Polski system ochrony zdrowia - perspektywy i możliwości zastosowania systemów ochrony zdrowia innych państw Unii Europejskiej*, "Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie" 2010 no. 3, p. 141.

<sup>33</sup> M. Urbaniak, *Trans border health directive and its implementation in Poland*, [in:] J. Babiak (ed.), *Europe in time of crisis*, Środa Wlkp. - Poznań 2012.

<sup>34</sup> Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2011/24/UE z dnia 9 marca 2011 r. w sprawie stosowania praw pacjentów w transgranicznej opiece zdrowotnej (Dz. Urz. UE L 88, 4.04.2011).

<sup>35</sup> S. Golinowska (ed.), *Zarys systemu ochrony zdrowia. Polska 2012*, Warszawa 2012, p. 36.

<sup>36</sup> M. Kachniarz, *Komercjalizacja samodzielnego publicznego zakładu opieki zdrowotnej. Kluczowe warunki osiągnięcia sukcesu*, Warszawa 2008, p. 69.

<sup>37</sup> M. Urbaniak, J. Sielska, *Changes in health policy in the State in the context of decentralization of the National Health Fund*, [in:] M. D. Głowacka, J. Zdanowska (ed.) *Patient in Health Care System*, Poznań 2013, p. 47.

propietario y gerente de las entidades médicas, mientras que el papel del pagador está implementado por el programa de salud del gobierno local.

El derecho a la asistencia sanitaria ocupa un lugar especial entre las disposiciones de la Constitución. Esto se muestra principalmente en su estructura, así como en su relación funcional con las otras normas. Proporciona una base para admisión de unos derechos por el medio de la ley a las personas ubicadas en una situación tan específica como es la enfermedad. La aplicación de la Constitución en el campo de la igualdad del acceso a las prestaciones encuentra en la práctica ciertas restricciones relacionadas con la imperfección de las normas jurídicas en el sector de la salud como consecuencia de la falta de recursos financieros suficientes para la atención sanitaria. La propuesta de introducir un sistema de mecanismos de seguro y copagos privados adicionales, así como la propuesta actual de acortar las listas de espera para los servicios de salud, puede contribuir a una realización más plena del derecho a la protección de la salud y el uso adecuado de las prestaciones.

Pasando a las observaciones finales hay que señalar que el sistema polaco de protección sanitaria, que implementa de manera efectiva el derecho a la salud, se caracteriza por su inestabilidad a largo plazo, si bien sus fundamentos básicos siguen siendo los mismos. Desde 1989 evolucionan las normas legales, y la constitucionalidad de las soluciones introducidas ha sido cuestionada en varias ocasiones por el Tribunal Constitucional. Además, actualmente no existe una visión integral del sistema de la salud, y todos los cambios previamente realizados tienen un carácter parcial. La falta de una reforma integral, así como el desorden en algunos ámbitos del sistema de la salud, provocado por la falta de adopción de la ley que regularía de manera uniforme ciertos temas específicos (por ejemplo, la descentralización de la financiación de las prestaciones, la realización de ensayos clínicos, etc.) se traduce en situaciones adversas para los beneficiarios y falta de estabilidad en las relaciones jurídicas de este sector.

## Bibliografía

- Banaszak B., *Geneza praw człowieka i ewolucja systemów ich ochrony*, [in:] *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, B. Banaszak, A. Preisner (ed.), Warszawa 2002
- Białynicki - Birula P., *Zmiany w systemie finansowania ochrony zdrowia w Polsce*, Kraków 2006
- Boć J. (ed.), *Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, Wrocław 1998
- Bosek L., *Constitutional right to health protection, Judgement of the Constitutional Tribunal of 7 January 2004, K 14/03*, [in]. M. Safjan (ed.) *Medical Law. Cases and Commentaries*, Warszawa 2012
- Dercz M., *Samorząd terytorialny w systemie ochrony zdrowia*, Warszawa 2005
- Frąckowiak U., *Prawo do świadczeń opieki zdrowotnej*, "Medyczna Wokanda" 2010, no 2
- Golinowska S. (ed.), *Zarys systemu ochrony zdrowia. Polska 2012*, Warszawa 2012
- Hady J., Leśniowska M., *Nakłady na ochronę zdrowia a kondycja sektora ochrony zdrowia w wybranych krajach Unii Europejskiej*, Finansowy Kwartalnik Internetowy „e-Finanse” 2001, vol. 7, no. 4, [www.e-finanse.com](http://www.e-finanse.com)
- Janoś - Kresło M., *Opinia społeczna o publicznej i prywatnej opiece*

zdrowotnej w Polsce, [in:] E. Nojszewska (ed.), *System ochrony zdrowia. Problemy i możliwości ich rozwiązań*, Warszawa 2011

- Jończyk J., *Zasady i modele ochrony zdrowia*, "Państwo i Prawo" 2010 no. 8
- Kachniarz M., *Komercjalizacja samodzielnego publicznego zakładu opieki zdrowotnej. Kluczowe warunki osiągnięcia sukcesu*, Warszawa 2008
- Karkowska D., *Analiza uwarunkowań opieki okołoporodowej w Polsce*, <http://www.rodzicpoludzk.pl/images/stories/publikacje/ekspertyza.pdf>, p. 14, (4.06.2013)
- Karkowska D., *Prawa pacjenta*, Warszawa 2004
- Karp J., *Prawa socjalne we współczesnym konstytucjonalizmie. Prolegomena*, [in:] *Ustroje, doktryny, instytucje polityczne. Księga jubileuszowa Profesora zw. dra hab. Mariana Grzybowskiego*, Kraków 2007
- Kolwicz M., *Polski system ochrony zdrowia - perspektywy i możliwości zastosowania systemów ochrony zdrowia innych państw Unii Europejskiej*, "Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie" 2010 no. 3
- Masternak –Kubiak M., *Prawo do równego traktowania*, [in:] B. Banaszak, A. Preisner, *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002
- Ostrzyżek A., *Prawo do ochrony zdrowia w świetle artykułu 68 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, "Prawo i Medycyna" 4/2005
- Paszkowska M., *Ustawowo dopuszczalne źródła finansowania publicznych i niepublicznych zakładów opieki zdrowotnej*, [in:] K. Ryć, A. Sobczak (ed.), *Publiczna czy niepubliczna opieka zdrowotna? Koncepcje, regulacje, zarządzanie*, Warszawa 2010
- Piotrowska - Marczak K., Kietlińska K., *Reforming health and social services in Poland*, "Public Management Review" 2001, no. 2
- Redelbach A., *Prawo do korzystania z optymalnego stanu zdrowia*, [in:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wrocław - Warszawa - Kraków 1991
- Skrzydło W., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Komentarz.*, Zakamycze 1998
- Sowada C., Mokrzycka A., Panteli D., Poznański D., Wiktorzak K., *Finansowanie*, [in:] *Polska. Zarys systemu ochrony zdrowia*, (ed.) S. Golinowska, Warszawa 2013
- Surówka A., *Miejsce konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia w systemie praw i wolności człowieka i obywatela*, "Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2012 no. 3
- Trzeciński J., *Komentarz do art. 68 Konstytucji*, [in:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, (ed.) L. Garlicki, Warszawa 2003
- Urbaniak M., *Ewolucja systemu ochrony zdrowia w Polsce w okresie transformacji ustrojowej*, [in:] M. Stelmach (ed.) *Przemiany demokratyczne w Polsce*, Poznań 2013
- Urbaniak M., *Konstytucyjna zasada równego dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej a jej ustawowa realizacja w prawie polskim. Wybrane problemy*, "Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2012 no. 3
- Urbaniak M., *Sielska J., Changes in health policy in the State in the context of decentralization of the National Health Fund*, [in:] M. D. Głowacka, J. Zdanowska (ed.) *Patient in Health Care System*, Poznań 2013
- Urbaniak M., *Trans border health directive and its implementation in Poland*, [in:] J. Babiak (ed.), *Europe in time of crisis*, Środa Wlkp. - Poznań 2012
- Zawadzka B., *Prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne*, Warszawa 1996

# La facción como condición de posibilidad del desarrollo de la libertad en David Hume

Faction as a condition of possibility of development of freedom in David Hume

Santiago ÁLVAREZ GARCÍA

Universidad de Sevilla

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.014>

Recibido: 03/08/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo muestra cómo Hume, partiendo de una definición de la libertad como proceso histórico y de una comprensión de la facción como fenómeno inevitable en el concurso político humano, deduce que los efectos nocivos de las diferentes facciones no cristalizan, como en el caso de la justicia y el origen del gobierno, en un equilibrio espontáneo, sino que requieren de estrategias en el orden ejecutivo y legislativo para ser controlados y reorientados de cara a obtener de dicho control un beneficio sociopolítico fundamental: el desarrollo y la ampliación de la experiencia de la libertad política.

*Palabras clave:* Facción, libertad civil, equilibrio de poder, entusiasmo.

**Abstract:** This article shows how Hume, based on a definition of freedom as a historical process and an understanding of the faction as inevitable phenomenon in human political path, concludes that the harmful effects of the different factions do not crystallize, as in the case of justice and the origin of government, in a spontaneous balance, but require strategies in the executive and legislative to be controlled and reoriented in order to obtain from such control a fundamental socio-political advantage: the development and expansion of the experience of political freedom.

*Keywords:* Faction, civil freedom, balance of power, enthusiasm.

## 1. Introducción: La libertad como proceso histórico

Cuando Hume reflexiona sobre la libertad, parte de un presupuesto axiológico que aprende y conserva de Maquiavelo: la libertad no constituye ontológicamente al sujeto; lejos de ser su punto de partida *natural*, es más bien el punto de llegada *artificial*; cuando cristaliza en el individuo no es ya sino “la política transformada en antropología”<sup>1</sup>. El individuo *humeano* no es dueño de sus intereses y aspiraciones; su “querer” está supeditado al aprendizaje social y al andamiaje institucional que lo atraviesa y envuelve; la libertad, pues, necesita para vertebrarlo no solo un terreno políticamente fértil desde el que germinar, sino —y en lo que supone el distanciamiento *humeano* de Maquiavelo, para quien la libertad una vez adquirida ya no abandonaba jamás la genética del individuo— un ejercicio de custodia constante, entendido como una comprensión crítica del desenvolvimiento histórico de la misma, no solo para preservarla, sino para mejorarla. Esta necesidad de vigilancia y custodia, que Hume incorporaba como nutriente fundamental de la libertad, respondía al descubrimiento de una nueva enfermedad que amenazaba el desarrollo de la misma y volvía incierta la fortaleza que otrora le otorgara el florentino: la facción. La libertad civil, que surgía como perfección de la sociedad y del propio proceso civilizador, entendido como la concreción evolutiva de los distintos equilibrios para la tensión —connatural a la sociedad— entre autoridad y libertad, nacía, pues, con una tara congénita a su ejercicio: la de la posibilidad de gestar el mal capaz de fagocitarla y hacerla desaparecer.

La facción era el cáncer que amenazaba a la libertad civil en todas sus formas; latente en la naturaleza de la misma, su funesta aparición era el producto de la mala praxis legislativa y ejecutiva<sup>2</sup>. Comprender la naturaleza y los límites de ambas constituía, pues, un objetivo socio-político de primer orden para el proyecto filosófico *humeano*; alcanzar esta comprensión y volverla efectiva era un compromiso epistemológico y metodológico inexcusable para Hume. El análisis *humeano* de ambos fenómenos y de su interrelación se revelaba como una combativa respuesta frente a la falsa filosofía, impregnada ya de un espíritu faccioso, cuya equivocada comprensión de los procesos políticos y sociales constituía un verdadero estímulo para el progreso de la enfermedad y una garantía de su

<sup>1</sup> Antonio Hermosa Andújar «La Conquista de la Fortuna.» *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía* I, nº 16-17 (2005): 119-147. Para una comprensión en profundidad de la *virtú* y la libertad en el pensamiento político del florentino véanse, además: Antonio Hermosa Andújar «De la Libertad y del Consentimiento. Dos Estudios Sobre el Príncipe de Maquiavelo.» *Revista de Estudios Políticos* 4, nº 82 (1993): 9-30.; «El Poder de la 'virtù' en "el Príncipe" de Maquiavelo.» *Dianoia* 14 (2009): 85-117. Para la relación entre Hume y Maquiavelo: Frederick G. Whelan. *Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought*. Lanham: Lexington Books, 2004.

<sup>2</sup> David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*. Editado por T. H. Green y T. H. Grose. 4 vols. Edimburgo: Black and Tail, 1826, p.45.

metástasis en el cuerpo social y político<sup>3</sup>. El sentido último del ejercicio del filósofo en este nuevo escenario, el *telos* práctico de su comprensión crítica del ejercicio de la libertad desde su experiencia, al margen de construcciones ahistóricas y especulativas nocivas, sería, pues, el de ofrecer: en primer lugar, un diagnóstico acertado que desterrase como supuesto la comprensión equivocada de la naturaleza de la libertad, evitando así los efectos perniciosos que sobre la misma producía; en segundo lugar, un remedio eficaz, en virtud de una comprensión del proceso acertada, al problema de la facción cuya amenaza hipertrofiaba los efectos producidos por la terna que suponían los peligros económicos, políticos y morales como la deuda nacional, la posibilidad de la tiranía, o la ambición personal de los demagogos respectivamente para la libertad. La labor filosófica de comprensión devendrá aquí consejo, transformándose en saber práctico capaz de generar las condiciones de posibilidad de desarrollo y mejora de la experiencia de la libertad, y con ellas de la propia naturaleza humana.

Analizaremos en los epígrafes que siguen la comprensión crítica de la naturaleza, tipología y desarrollo de las distintas facciones que Hume nos propone. Concluiremos dicho recorrido con una exposición de las principales medidas legislativas y ejecutivas que el escocés extrae de dicho proceso para transformar el espíritu faccioso, indisoluble de cualquier forma de gobierno, en una condición de posibilidad para la mejora de la libertad.

## 2. Tipología de la facción

Hume reconoce dos tipos distintos de facción en virtud de la naturaleza que cohesiona la unidad de sus miembros y del objeto de sus animosidades colectivas: las facciones personales y las reales. Las facciones personales se configuraban a partir de dos instintos o pasiones diferenciadas, una positiva y otra negativa. La primera era la propia amistad, que tanto en el *Treatise* como en la segunda *Enquiry* se había descrito como un rasgo fundacional para cualquier comunidad y una tendencia antropológica esencial. La segunda, sin embargo, comportaba la transgresión de ciertos aspectos antropológicos que, a priori, parecían intocables en la propuesta *humeana* por no ser susceptibles de padecer la transformación histórica a la que habían de someterse el resto de pasiones: nos referimos a la propensión que Hume asume en el individuo hacia la propia división en facciones dentro de la comunidad. Ni el sujeto o los sujetos que se definían en los dos primeros libros del *Treatise* —donde una *simpatía* parcial vertebraba prácticamente cada decisión del individuo y lo unía sin remedio al grupo—, ni el individuo propuesto en la segunda *Enquiry* —en el que imperaba un sentido de humanidad mucho más acentuado que el del *Treatise*—, compartían este rasgo que Hume entendía, ahora, fundamental. Integrar este supuesto antropológico sin hacer saltar por los aires la coherencia en Hume implicaba asumir esta tendencia antropológica en el mismo escenario de desarrollo de la libertad civil, es decir, en un estado sociológico en el que el gobierno ya se habría instituido y consolidado<sup>4</sup>. Para Hume, el terreno político propicio que habilitaba esta suerte de innovación en la tendencia de los individuos y que facilitaba la conformación de este tipo de facciones eran las pequeñas repúblicas. El desarrollo de la sociedad política de esas pequeñas repúblicas, donde la libertad ocupaba un lugar estratégico y sustantivo, invertía inexorablemente los efectos positivos de las pasiones sociales que otrora sirvieran de salvación a los problemas

<sup>3</sup> Para una visión exhaustiva de la concepción histórica de la libertad en Hume frente a las abstracciones revisionistas y partidistas que tanto *whigs* como *tories* representaban véase: N. Capaldi y D. W. Livingston, ed. *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

<sup>4</sup> David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*. Op. Cit. pp. 58-59.

endémicos en el ser humano, con independencia de la forma de gobierno que estas organizaciones políticas adoptasen. Las materializaciones de las estructuras de poder en una sociedad reducida cristalizaban en una transmutación de los problemas y conflictos privados en problemas públicos y de Estado, capaces de constituir una amenaza seria y real no solo a la convivencia pública, sino a la propia conservación del poder y la forma misma del gobierno. El ejercicio de la libertad civil en las pequeñas repúblicas trastornaba, pues, la naturaleza de la empatía al punto de doblar la naturaleza humana y hacerla proclive a la división y el enfrentamiento a causa de trivialidades sin importancia, como en el caso de las facciones *Prasini* y *Venuti*, cuyas animosidades no cesaron hasta arruinar el gobierno<sup>5</sup>.

La transformación pasional de los individuos no solo destacaba por lo irrisorio de la casuística que explicaba su visceralidad y la lógica de sus enfrentamientos, sino por cómo estos enfrentamientos sobrevivían a sus propias causas persistiendo en los espíritus de sus miembros aun cuando ya nada justificaba sus violencias. Son muestras de esto último las controversias entre las tribus de los *Polli* y los *Papirii* en Roma, o los enfrentamientos entre *Gelfos* y *Gibelinos* en Italia. Era, pues, la persistencia de sus diferencias una vez habían desaparecido objetivamente sus causas, junto a la banalización de las causas mismas de la división social, la seña de identidad de este tipo de facción. Los hombres, afiliados en bastiones enfrentados, contraían una afección singular por aquellos a los que se unían — con independencia de lo ridículo del motivo de su unión— y una animosidad irrefrenable y cuasi genética hacia sus antagonistas. Sendas pasiones arraigaban de tal manera en los sujetos que, transformadas en parte consustancial de sus naturalezas, se transmitían a la posteridad en una suerte de herencia pasional macabra cuya extensión en el tiempo solo se resolvía o bien con la disolución de los gobiernos, o con la transformación violenta de las sociedades que las albergaban.

Del otro lado, estaban las facciones denominadas por Hume como reales. Dos elementos pasionales concursaban en su gestación: de un lado, las diferencias en lo relativo a los sentimientos; del otro, las diferencias en lo relativo a los intereses. Tres serán los tipos de facción que nacerán de dicha conjunción: las facciones fundadas en el interés, las facciones fundadas sobre principios abstractos o especulativos y aquellas construidas sobre algún tipo de afección. Analizaremos en detalle cada una de ellas.

De los tres tipos de facción, aquellas fundadas en el interés eran sin duda, para Hume, las más razonables y excusables. Allí donde dos órdenes de hombres se distribuían de manera desigual la autoridad y el poder, bajo un equilibrio sin garantías y torpemente diseñado, se despertaban irremediabilmente, dado el egoísmo con el que la naturaleza había premiado al hombre, intereses contrapuestos y motivos suficientes para la unión facciosa y el enfrentamiento. El rasgo esencial, además del descrito, era la transversalidad de este tipo de facción. Las facciones nunca aparecían en el escenario político en su forma pura; la causa principal de esta heterogeneidad residía en la capacidad proteica de la facción fundada en el interés para reproducirse en menor escala en el seno de cualquier tipo de facción. Esta cualidad parasitaria de la unión por intereses para reproducirse en el resto de espectros facciosos será, paradójicamente y como veremos en el último epígrafe, una de las causas que propiciará la posibilidad por parte del gobernante para solucionar o reorientar la propia tendencia negativa de la facción.

Las facciones fundadas en principios abstractos y especulativos constituían para Hume el más extraordinario e inesperado fenómeno acontecido en los asuntos humanos, al tiempo que el mayor de los desafíos para la conservación y mejora de la praxis de la libertad.

<sup>5</sup> *Ibíd.* p. 59.



Ejemplificaban la ausencia, por completo, de una clausura en la naturaleza humana y la imposibilidad, por defecto, de cualquier esfuerzo o esbozo utópico fundado en la certeza del conocimiento completo de la misma. Las facciones construidas sobre principios abstractos se diferenciaban de aquellas que históricamente se habían construido sobre “principios” políticos antagónicos en que aquellas no traducían la beligerancia de sus principios en un rasgo material como el desacuerdo en la legitimidad o no de ciertas familias o individuos a la corona o al gobierno. Su novedad residía en que sostenían las diferencias de sus principios aun siendo posible la convivencia desde el punto de vista práctico de la acción. No se articulaban bajo un interés material —al menos en su origen y, posteriormente, en la composición de su base militante— que animara y justificara su virulencia; el cemento que les daba unidad era netamente eidético, y en él se concentraban tanto su potencialidad negativa, como su particular fuerza.

Las facciones religiosas y sus luchas intestinas eran el claro ejemplo de ese nuevo escenario en el que los hombres, bajo la posibilidad material de una convivencia pacífica y sin interferencias, se impedían mutuamente cualquier posibilidad de paz social, y por ende negaban cualquier oportunidad al desarrollo de la libertad. La aparición de este tipo de facción se debía a una fatal conjunción de elementos psicológicos e históricos, cuyos efectos se habían vuelto irreversibles y parte constitutiva del genoma de cualquier sociedad. Nos referimos a la combinación de las particulares circunstancias históricas en las que el cristianismo se consolidó como religión y el impacto que el revestimiento formal de su dogma producía para siempre en la mente del sujeto *humeano*. Si la mayoría de las religiones que poblaron la antigüedad habían nacido en edades donde el hombre, bárbaro e ignorante, desconocía por completo las artes que regulaban el gobierno, de manera que tanto el príncipe como los campesinos aceptaban sin conflicto las ficciones y relatos que las constituían, adquiriendo el primero una autoridad religiosa que se resolvía en la unión del poder civil y el eclesiástico; el cristianismo surgía en clara contradicción con los principios políticos establecidos. Esta contingencia empoderó a los sacerdotes que patrimonializaron la entera autoridad religiosa, estableciéndose para entonces una separación, nefasta en su origen, entre el poder eclesiástico y el civil. Esta separación les ofreció el escenario ideal para el ejercicio de ese nuevo poder en ciernes al margen del gobierno. Los mismos principios que alimentaban el gobierno de los sacerdotes engendraron en el corazón humano el espíritu de persecución, constituyéndose éste en la fuente de las más inveteradas facciones que tensionarían en el futuro la estabilidad de los distintos gobiernos. A su vez, Hume señalaba una segunda contingencia no menos importante en la comprensión del origen del cristianismo. Si las religiones nacidas en el mundo antiguo se resumían en una colección de relatos y ficciones capaces de coexistir sin contradicción u oposición entre ellas, el hecho significativo de que el cristianismo naciera en una edad donde la filosofía especulativa estaba sólidamente desarrollada, habría obligado a los maestros de esta nueva secta a formar un sistema de opiniones especulativo capaz de separar, explicar, confrontar y defender con sólidos argumentos cada uno de sus artículos de fe. Esta capacidad sistemática para la defensa arraigaba con mayor profundidad el dogma en el corazón de los individuos. Las facciones religiosas, o influenciadas por mecanismos semejantes a los expuestos, disponían, pues, de una potencialidad nueva: la de enfrentarse con una violencia incapaz de cesar dado el arraigo y la dificultad para resolver las disputas que dichos sistemas producían en los individuos<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> La explicación para dicho arraigo era psicológica. El contenido de la religión se aferraba de tal manera a la mente humana y con tal unanimidad de sentimiento, que ponía al individuo la defensiva frente a cualquier

Las facciones por afección se fundaban en el deseo compartido por colocar a una determinada familia o persona en el poder. Su violencia, cuando se apoderaba de sus miembros el fanatismo, alcanzaba una virulencia extrema ya que el desiderátum que los unía no se basaba en un interés real y calculado, asumido como posible, sino en la expectativa o la esperanza de verse beneficiados a futuro o en la simple convicción de su legitimidad al margen de cualquier otra razón de peso.

### **3. La facción y su inevitabilidad histórica**

La utilidad o no del análisis de la facción como fuente para la articulación de los mecanismos que implementaban la libertad era una conclusión que, sin duda, Hume no podía establecer a priori. Solo tras su análisis estaríamos en condiciones de saber si, efectivamente, la facción constituía un fenómeno social contingente, que en nada afectaba a la conceptualización de la naturaleza de la libertad, o si, por el contrario, su aparición en el escenario social se revelaba como un elemento sustantivo al desarrollo de cualquier gobierno y por ende al de la libertad civil de la que éste fuera capaz. Si la libertad civil era el resultado del desarrollo del gobierno, su perfeccionamiento estaría comprometido a la evolución misma de las facciones de ser éstas parte consustancial al ejercicio político en cualesquiera de sus manifestaciones.

¿Era, pues, la facción el resultado concreto de una situación histórica específica? ¿Era su aparición el fruto contingente de una cadena inusitada de casualidades sociales y antropológicas? ¿O, más bien, su despertar en el espíritu revelaba una parte más de la naturaleza humana, descubriendo al filósofo y su particular bisturí elementos comunes e indisolubles del quehacer humano susceptibles de ser conceptualizados en favor de su progreso? En el caso de una respuesta afirmativa a esta última pregunta, y teniendo en cuenta cómo las descripciones del origen de la justicia y el gobierno habían resuelto los desequilibrios producidos por la transformación de las pasiones a partir de un orden espontáneo, cabía preguntarse si, dada su inevitabilidad, la solución a la amenaza que la aparición y el desarrollo de la facción constituían provendría también de una suerte de equilibrio espontáneo generado por la reconfiguración y transformación de las pasiones en su nuevo espacio histórico y su uso inconsciente por parte de los individuos; o si, por el contrario, su solución exigía ya el conocimiento emanado del concurso del análisis crítico de la filosofía y la acción artificial, en el sentido más riguroso del término, del legislador y el gobernante. Trataremos de responder en este epígrafe al interrogante que cuestiona la inevitabilidad o no de la facción y dejaremos para el siguiente la tarea de resolver si la solución para el mismo descrita por Hume es espontánea o no.

Hume ofrecerá a lo largo de sus ensayos una casuística completa de la facción que irá desde la exposición pormenorizada de los modelos constitucionales que las propician, hasta la comprensión de los elementos pasionales e intelectuales que cohesionan a sus integrantes y explican el contenido, el objeto y la consistencia de su visceralidad colectiva. El objetivo de semejante esfuerzo era el de clarificar que éstas, lejos de ser el resultado de una mala administración del poder o de una nefasta casualidad sociológica, eran más bien el resultado lógico de las estructuras constitucionales experimentadas hasta la fecha por el ser humano, desde las pequeñas repúblicas libres, a las monarquías absolutas o limitadas. En su ensayo *Of Parties in General*, Hume recorrerá la geografía política y sociológica de la que brotará, inevitable, la facción, mostrando cómo ninguna forma de gobierno,

contrariedad. Este principio, latente en el ser humano en todas las épocas, despertaba al calor de dichos condicionantes con la salvaguarda de que ya nunca se desprenderían de la naturaleza de los individuos.

independientemente de la mayor o menor fertilidad de su terreno constitucional para el crecimiento de la facción, escapará a semejante mal endémico.

Serán los gobiernos libres, en este sentido, los que supongan para la facción el terreno más rico y el que ofrecerá las mayores posibilidades para que su semilla germine en plenitud. Según el análisis *humeano*, las formas de gobierno en las que habían brotado algunas de las formas de la libertad —desde las ciudades estado griegas y la antigua Roma hasta las pequeñas repúblicas del renacimiento— engendraban inexorablemente el espíritu faccioso, al tiempo que la incapacidad misma para contenerlo. La democracia ateniense será, en este sentido, un ejemplo revelador. Para Hume, una de las principales causas psicológicas para la conformación de la facción era la cesión de cualquier pretensión de responsabilidad por parte del individuo, es decir, la disolución e indefinición de la misma en la colectividad. El agente *humeano* cuando se comportaba de manera facciosa se diluía en la masa entusiasta y cedía sus intereses a los del colectivo convirtiéndose de manera voluntaria en una suerte de industrioso resorte. La composición constitucional de la democracia ateniense producía en sus ciudadanos el mismo efecto psicológico, denominado aquí por el escocés como “pupilaje o minoría de edad” (*pupilage*). La descripción de este proceso, que significaba, de un lado, la transformación del individuo por parte del orden constitucional y, del otro, la disolución de ese mismo orden a causa de dicha transformación, aparecía en el ensayo *Of Some Remarkable Customs*<sup>7</sup>. El ordenamiento ateniense había generado de manera irreversible e inevitable la aparición de un mecanismo judicial pernicioso y cancerígeno para la propia sociedad: la “acusación de ilegalidad”. A través de dicha acusación, el pueblo podía responsabilizar a posteriori a cualquier miembro de la asamblea por haber incitado o defendido la aprobación de una ley que, en su desarrollo, se hubiera revelado inútil o injusta y perjudicial para el interés público. Esta medida asumía dos supuestos extremadamente nocivos según Hume: en primer lugar, un error en los límites propios del entendimiento humano al asumir una capacidad de previsión infinita, en lo relativo a las consecuencias de las diferentes propuestas legislativas, por parte de todos los miembros de la asamblea; en segundo lugar, la contradicción flagrante de aceptar para esa misma asamblea la minoría de edad a la hora de votar o aprobar dichas medidas. Se trataba, pues, de un trasvase crítico de responsabilidad que anulaba la capacidad de iniciativa y reflexión y que, en lugar de actuar como un control efectivo frente a los enemigos de la libertad, hacía las veces de estímulo e incentivo para la inmovilidad y la confluencia de irracionalidades en lo que para Hume no era sino la confirmación del pupilaje como naturaleza perenne del individuo adulterado genéticamente por los mecanismos de la *masa*. Este *individuo masa* pronto entendería la asamblea no como un lugar en el que debatir medidas y desarrollar su libertad civil en un contexto legislativo en constante progreso, sino como el lugar en el que aglutinar fuerzas que a la postre resultarían una amenaza encubierta para la débil libertad que disfrutaba y malgastaba a partes iguales. Ese ejercicio ilegítimo recubierto de defensa democrática serviría a sus actores para evitar futuras “acusaciones de ilegalidad”, que acabarían convirtiéndose en el tapiz en el que se verían representados los odios y las envidias de la mayoría tumultuosa y ávida de cabezas de turco, al tiempo que para asegurarse una influencia efectiva sobre la misma y el dominio cierto de la esfera pública.

Hume verá en el tejido institucional ateniense la causa de esta norma contraria a la libertad y propicia a la facción. En Atenas todo el pueblo votaba cada ley, sin ninguna limitación de propiedad, sin ninguna distinción de rango, sin el control de ninguna

<sup>7</sup> *Ibíd.* p. 44.

magistratura o senado. La contraposición de intereses entre gentes que, de un lado, ignoraban las consecuencias colectivas e individuales de las medidas que aprobaban y, del otro, descubrían, a posteriori, cómo sus intereses se veían afectados, obligaba a la asamblea, atravesada de una ausencia completa de autocrítica, a poner en marcha el mecanismo de la denuncia por ilegalidad en favor de una malentendida libertad —identificada con la seguridad de la satisfacción del interés personal o faccioso—, que liberaba, cual caja de pandora, las mil formas de las que era capaz la envidia, volviendo irremediable la aparición de la facción. La democracia, pues, no podía hacer frente al germen del espíritu faccioso, ya que éste dormía abrigado en la concepción del pueblo libre como refugio frente a las responsabilidades individuales y colectivas.

Las repúblicas pequeñas, al margen de su composición constitucional, y a diferencia de la democracia ateniense, generaban las facciones, como vimos en el anterior epígrafe, debido a la identificación entre lo público y lo privado que producían su orden constitucional y la extensión limitada de su radio de acción. Las facciones, en este caso personales, surgían con una facilidad que en el fondo definía lo que no era sino un rasgo constitutivo: allí donde el poder casi se confundía con el quehacer humano diario, la facción y su espíritu se expandían sin remedio. Daban buena cuenta de dicha máxima las guerras domésticas que en aquellas repúblicas se convertían, casi sin esfuerzo, en asuntos de Estado<sup>8</sup>. Las pasiones sociales allí, tensionadas por la mixtura de la vida bajo el gobierno y la cercanía de los individuos —cuyos intereses ya no tenían por qué responder a un proyecto común como en el caso del origen de la justicia—, se transformaban y adoptaban una tendencia nueva y nociva para la sociedad. El amor, la vanidad, la emulación, así como la ambición, antaño pasiones sociales fundamentales para la constitución de la justicia, se unían, hogaño, al resentimiento para confluir en favor de la división pública.

Las monarquías absolutas no estaban exentas del mal que la facción suponía para el orden político<sup>9</sup>. Capaces de generar una forma ficticia de libertad civil, dichas monarquías dejaban enraizar con su simulacro las semillas del espíritu faccioso en su seno. En *Of the liberty of the Press*, Hume apuntaba a la cercanía que se observaba entre los dos extremos de la vida política: la libertad y la esclavitud. Dentro de la argumentación para el sostenimiento de dicha premisa Hume señalaba cómo un gobierno absoluto como el francés, donde las costumbres, las leyes y la religión, concurrían en satisfacer la condición asumida por los súbditos, concedía un alto grado de libertad a los mismos bajo la certeza de que podría aplastar cualquier movimiento contrario a su poder que desestabilizara el equilibrio de fuerzas que se suponía imperaba. La ausencia de “celo” entre monarca y súbdito generaba una suerte de confianza y producía una especie de libertad en las monarquías. Sin embargo, la imposibilidad, por parte del monarca, de controlar la información y la opinión respecto a los asuntos religiosos o relativos a la sucesión albergaba, latente en su seno, la semilla de la división social. Frente a cualquier conflicto sucesorio o de vacío de poder, la eclosión de facciones virulentas como las denominadas por Hume de afección, donde las filias subvertían la paz impostada de dichas sociedades, traslucían en su explosión de violencia la realidad facciosa vinculada a esa “falsa” libertad.

Restaba, por último, el análisis de las monarquías limitadas. Hume observaba en su *Of the Parties of Great Britain*, cómo para una constitución mixta, la única bajo su criterio

<sup>8</sup> Hume trufaba esta certeza con los ejemplos que históricamente se constituían en la prueba de este defecto: los Neri y los Bianchi en Florencia, Los Fregesi y Adorni en Génova, los Colonesi y los Orsini en Roma. David Hume. *The Philosophical Works*, Op. Cit. p.59.

<sup>9</sup> *Ibíd.* p. 62.

capaz de desarrollar una libertad civil fuerte y duradera —como era el caso de Gran Bretaña—, era imposible evitar la división de su cuerpo político en partidos, independientemente de la mayor o menor prudencia de quién detentara la administración del poder. La monarquía limitada y contrapesada contenía en la naturaleza misma de su constitución la aparición irremediable de la facción<sup>10</sup>. El equilibrio entre la parte republicana y la monárquica, era, en sí mismo, tan delicado e incierto, que cuando se sumaba a la pasión y los prejuicios de los hombres precipitaba la aparición de opiniones diferentes acerca de la naturaleza y el papel que dichas fuerzas jugaban en el mismo. Los espíritus moderados, amantes de la paz y el orden, y enemigos en consecuencia de la sedición y las guerras civiles, eran descritos por Hume siempre más favorables a los sentimientos de la monarquía que aquellos que, atravesados de una pasión indómita por la libertad, detestaban la esclavitud y cualesquiera de sus formas<sup>11</sup>. Y aunque todos compartían el interés último por preservar el gobierno mixto, las diferencias fundamentales en lo relativo a la parte de la balanza, monárquica o republicana, sobre la que debía descansar la mayor cantidad de poder, hacía surgir los partidos políticos que, quizá en un principio constituidos por la conexión de los intereses, se transformaban en el tiempo en auténticas facciones de principios como las religiosas con las que compartían la misma naturaleza conflictiva. Si bien el grado de la violencia de dichos partidos dependía de la administración, su eclosión, como hemos visto, resultaba inevitable.

La facción, pues, era en Hume una fase más en el itinerario humano; su aparición se había revelado inevitable independientemente de la forma que adoptara el gobierno o de las cualidades sociológicas sobre las que las instituciones operasen. De su inevitabilidad cabía deducirse también la de sus efectos, aquellos que iban desde la subversión completa del gobierno a la impotencia de las leyes, pasando por su capacidad inagotable para despertar la animosidad y el enfrentamiento en el corazón de los ciudadanos<sup>12</sup>.

¿Significaba, pues, que las sociedades estaban abocadas a sufrir dichos efectos y diluirse en ellos de manera irremediable? ¿debíamos esperar, como en el caso de la justicia y el gobierno, la eclosión de un equilibrio propiciado de manera espontánea tras la catarsis de los efectos de la facción, en lo que supondría una suerte de comprensión cíclica de la historia política? ¿Podían estos efectos subvertirse en favor del desarrollo de la libertad a partir del ejercicio de la virtud por parte del legislador o el gobernante?

#### 4. La posibilidad del control político y la inversión de los efectos de la facción

El *Treatise* nos había enseñado una verdad indiscutible a propósito de la naturaleza humana: su desarrollo generaba antropologías diferenciadas evolutivamente, que contenían en sí mismas el germen de la mayoría de sus males, así como el de sus remedios. Hasta la institución del gobierno, a cada nuevo conflicto que emergía de la fase histórica por la que atravesaba la pasión, Hume había expuesto cómo, de las mismas mimbres que lo producían eclosionaba, de manera espontánea, una solución que equilibraba los desajustes generados involuntariamente por los individuos. La justicia surgía, por ejemplo, a raíz de una convención ciega y progresiva en la que ninguno de los agentes concebía en toda su dimensión el problema al que se enfrentaba, ni mucho menos comprendía la solución coordinada en la que se transformaban sus cooperaciones particulares y concretas, fruto de estrategias aprendidas en la infancia al calor de los conflictos familiares e ilegítimamente rescatadas en lo que podríamos considerar como una aplicación ilegítima de la invarianza

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 67.

<sup>11</sup> *Ibíd.* p. 67.

<sup>12</sup> *Ibíd.* p. 58.

de escala en un escenario que estaba lejos de cumplir con las normas de la homotecia. Una explicación similar se ofrecía a propósito de la descripción del origen del gobierno, donde o bien las circunstancias bélicas, como se indicaba en el ensayo sobre el origen del gobierno, precipitaban la constitución del poder, o bien la lotería natural frente al desgaste de las pasiones en el albur de la justicia lo hacía como quedaba reflejado en el *Treatise* y la segunda *Enquiry*.

Sin embargo, los efectos negativos adscritos al concurso de la facción no desembocaban necesariamente en un nuevo equilibrio espontáneo que añadir al haber de la naturaleza humana y su sociabilidad. Esa suerte de “mano invisible” con la que la naturaleza había dotado hasta el momento al hombre parecía haberse terminado una vez el gobierno se constituía en la “naturaleza” artificial para los individuos. En ella, la conjugación de sus pasiones ya no ofrecía una expectativa tan positiva; su fracaso anunciaba la necesidad de una mayoría de edad en la gestión de los asuntos humanos. Frente a este problema generado por la facción no cabía ya la inercia, sino el ejercicio agudo del legislador.

Hume, en este sentido, asume en la mayoría de sus escritos la posibilidad de este control del desarrollo de la facción por parte del individuo. El inicio de su *Of Parties in General*, en el que honra a los legisladores y fundadores de estados es toda una declaración de intenciones en este sentido. Allí, la labor del legislador se volvía heroica en virtud de su capacidad para ganar la libertad de las futuras generaciones, trascendiendo el devenir trágico de la facción, mediante la creación de un sistema de leyes e instituciones que asegurasen para la misma la paz y la felicidad.

La vinculación indisoluble entre la estructura institucional y la tendencia mayor o menor hacia la virtud, que Hume entendía esclarecida en su análisis de la decadencia de Roma, facilitaban la posibilidad para el legislador de corregir las tendencias psicológicas trabajando los equilibrios de poder<sup>13</sup>. En este sentido, el propio Hume había establecido con claridad cómo la propia eclosión de intereses fuertemente enfrentados en sistemas de constitución mixta, por ejemplo, residía en la pericia y la habilidad del legislador a la hora de establecer los equilibrios de poder, para suavizarlos, y la del administrador para regular el grado inevitable de sus particulares violencias<sup>14</sup>.

El otro resorte que permitía o justificaba el optimismo *humeano* residía en la incapacidad para la facción de permanecer en un estado de pureza en su desarrollo. En todas ellas, si bien no al principio, su desarrollo mostraba la fusión de diferentes casuísticas dentro de las mismas, siendo en mayor o menor medida el subgrupo faccioso movido netamente por el interés el que por su naturaleza se volvía transversal al resto de facciones. La facilidad con la que el interés podía ser equilibrado a través de la satisfacción de la ambición habría la posibilidad de dinamitar a las facciones más complejas, como aquellas fundadas sobre principios, situando la estrategia en los diferentes subgrupos dentro de las mismas, y asumiendo en esta labor la consolidación de una batería de premios y castigos, así como la capacidad —para la puesta en práctica de los mismos— de actuar al margen de la legalidad.

Por último, también se habría a las posibilidades disponibles para el gobernante la posibilidad, a través de una estrategia más sociológica y moral que política, de transformar el entusiasmo y reorientarlo en favor de la libertad civil por medio del refinamiento del gusto y de las artes, así como del resto de medidas constitucionales.

<sup>13</sup> David Hume. *Political Essays*. Editado por Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 111.; David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*. Op. cit. p. 25.

<sup>14</sup> *Ibíd.* pp. 61-68.

## 5. El contenido de la virtud

Asumida la inevitabilidad de la facción; entendida la posibilidad para el legislador de controlar el desarrollo de la misma, quedaba por comprobar cuáles eran las medidas que Hume entendía capaces de convertir la facción en una fase necesaria para el desarrollo de la libertad. Hume ofrecerá, en este sentido, dos tipos de solución diferenciadas: aquellas que van encaminadas al perfeccionamiento del equilibrio de poderes e instituciones y al uso laxo del mismo en el ejercicio del poder, para rebajar la intensidad de los efectos de la facción y reconducir su impacto en la mejora misma de los equilibrios y por defecto de la experiencia de la libertad, y aquellas dirigida a la naturaleza misma de los individuos y a la transformación antropológica de su visceralidad y animosidad a partir del refinamiento y la redirección del entusiasmo<sup>15</sup>.

En *Of the First Principles of Government* Hume adelantaba las líneas maestras de una solución —que más tarde completaría en el ensayo a propósito de la república perfecta— de cara a resolver los problemas derivados de las denominadas facciones personales<sup>16</sup>. Allí, en el contexto de la discusión en torno a la capacidad o no de las masas para el gobierno, el escocés postulaba cómo ese mismo pueblo, incapaz de subvertir por sí mismo la deriva entusiasta que como colectividad lo volvía ineficaz, y en la que se contenía buena parte de su tendencia facciosa —como vimos a propósito de la democracia ateniense—, se volvía capaz para el gobierno cuando se dispersaba, estratégicamente, en pequeños cuerpos. De aquella división artificial brotaban, al mismo tiempo, inesperados beneficios como la razón y el orden; se disipaba lo más nocivo de esa fuerza popular y se reorientaba su tendencia en favor del interés público. En la multiplicación de las “facciones”, así como en la separación artificial e institucional del pueblo radicaba, pues, el remedio; un remedio que Hume expondría de manera analítica y detallada en su ensayo sobre la república ideal. Allí la solución dibujaba una constitución descentralizada y prácticamente federal cuya efectividad era inversamente proporcional a la dimensión del territorio. La facción paradójicamente se controlaba a sí misma cuando se la obligaba, institucionalmente, a un crecimiento exponencial<sup>17</sup>. La libertad, pues, salvaba su tendencia caníbal y prosperaba merced al control y al equilibrio que dicha medida conseguía; si para Hume la verdadera libertad civil emergía del equilibrio mixto, y éste necesariamente generaba la división partidista, era una obviedad que el siguiente paso en el desarrollo mismo de la libertad pasaba por la instrumentalización de la facción.

La solución a los efectos nocivos de las facciones cohesionadas por el interés y aquellas sostenidas por principios abstractos y especulativos implicaba, no solo un equilibrio prudente y certero, sino el uso institucional de la corrupción como mecanismo legítimo para la consecución de dicho equilibrio. La eficacia de ciertas irregularidades procedimentales ya había sido puesta de manifiesto por Hume en su *Of Some Remarkable Customs*. Allí, el uso irregular del poder por parte de la corona en el denominado *pressing of seamen* se había revelado más eficaz para la empresa de la libertad que su regulación. En lo relativo a su

<sup>15</sup> En lo relativo a la dependencia de la facción del equilibrio de poderes, y al margen de lo ya citado, véase: David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*. Op. Cit. p. 538. En lo relativo a la capacidad del entusiasmo para fomentar la libertad civil, véase: David Hume, *Political Essays*. Op. Cit. pp. 47-49.

<sup>16</sup> David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*. Op. Cit. p. 35.

<sup>17</sup> Una idea ésta de la que bebería para configurar su famoso artículo décimo la mente preclara de Madison. La relación entre algunas de las propuestas más significativa hechas por Hume en su ensayo sobre la república perfecta y el famoso artículo décimo de Madison en el *Federalista* ya la puso de manifiesto Douglas Adair en su disertación no publicada de 1943. Para una revisión actual de los estudios en torno a la relación. Véase al respecto: Mark G. Spencer «Hume and Madison on Faction.» *The William and Mary Quarterly* 59, n° 4 (2002): 869-896.

utilidad para el control de dichas facciones, sería la transversalidad de las facciones generadas por el interés lo que agilizaría la posibilidad de fragmentar y redirigir las violencias en las que podían derivar los partidos dentro de la asamblea, y reducirlas hasta reconvertirlas en garantías del equilibrio de poder.

Los partidos hacían florecer una doble naturaleza hasta entonces desconocida en el hombre: de un lado, aquella que respondía a su comportamiento aislado e individual, donde la ambición era fácilmente domeñable; del otro, una nueva naturaleza atravesada de entusiasmo o superstición que explicaba su comportamiento dentro del grupo, donde la ambición y el compromiso con los intereses del partido no alcanzaban a tener fin. El sujeto se configuraba siempre dentro de dicha tensión. La efectividad de una autoridad como la que poseía la corona en la constitución inglesa — y que cualquier orden de gobierno que pretendiera un espacio seguro para la libertad debería reproducir en cierto modo— frente a la ambición y la resolución del conjunto de partidos que componían la cámara, residía en su capacidad para aniquilar el empuje violento y faccioso a través de la corrupción de los subgrupos de interés que en dichas facciones florecían. Los componentes de dichos subgrupos daban cuenta de la impureza de dichas facciones; en su pecho el principio abstracto de la facción no había producido aún la terrible metástasis, de modo que albergaba todavía la lucidez que el interés sumado a la vanidad reserva a los individuos. En el ejemplo concreto, Hume hablaba acerca de la composición del gobierno mixto inglés y de cómo a pesar de que la Cámara de los Comunes podía absorber todo el poder legislativo, y poner en jaque la totalidad del edificio constitucional, ésta frenaba ese ímpetu volviendo efectivo el control real. La respuesta residía en la capacidad que, en virtud de la autoridad, el rey tenía para prometer honores o cargos que ambicionaban, como miembros individuales, el conjunto de los que componían la cámara y las distintas facciones<sup>18</sup>. Una ambición construida en el imaginario de los individuos, paradójicamente, fruto del propio ejercicio extendido en el tiempo de la autoridad. La necesidad egoísta de la mayoría de los miembros de mantener la autoridad real con el fin de poder ver satisfecha su particular ambición a través de la corrupción, era suficiente para diluir la posibilidad de que la cámara actuara en bloque e hiciera saltar por los aires el delicado equilibrio del poder y, por ende, cualquier posibilidad para la cristalización y desarrollo de la libertad. La efectividad de la autoridad en su ejercicio del control político a través de la ambición individual dentro de las asambleas afectaba directamente a la manera de entender la participación política del pueblo. Para que el control del rey fuese efectivo, para que el poder, dividido en virtud de un primer principio aprendido en la constitución de la justicia, separado de la propiedad merced al ejercicio mismo del poder, y amenazado por la nueva naturaleza colectiva de la que el hombre era partícipe, pudiera conservarse, necesitaba dotarse de un cuerpo representativo. Una representación cuya vinculación con el pueblo no fuese más allá de las elecciones, y en la que el rey, en virtud de su exclusividad y su falta de exposición en el día a día, tuviese la capacidad de hacer valer su promesa a fin de controlar a través de las ambiciones y corruptelas individuales semejantes amenazas. La representación, pues, se constituía como la única salvaguarda para contener al pueblo y para manejar los delicados mecanismos para el equilibrio derivados de la división del poder.

Las facciones religiosas, en virtud de la violencia de la que eran capaces, exigían una solución capaz de reducir sus tendencias y sumarlas, al menos paliando su deriva natural, a la causa de la libertad. Frente a la imposibilidad de manipular el pasado y transformar las

<sup>18</sup> David Hume, *The Philosophical Works*. Op. Cit. pp 16-17, 46-47, p. 58. A pesar de lo efectivo de las medidas, Hume era consciente de que todas, y en especial ésta, tenían fecha de caducidad. *Ibíd.* p. 55.



circunstancias excepcionales en las que el cristianismo había surgido, Hume incidirá, de cara a paliar los efectos de la facción religiosa, en la posibilidad de reducir su más terrible producto: la autoridad sacerdotal. La implantación de la libertad de expresión para debilitar dicha autoridad sería la solución: una solución que traería consigo un maravilloso efecto añadido: el debilitamiento al mismo tiempo de la superstición en favor del entusiasmo<sup>19</sup>. Un entusiasmo que, veremos, surgirá merced a la conjunción entre las medidas orientadas al equilibrio de poder, y aquellas que servían de medio efectivo para esa libertad de expresión necesaria.

Para Hume, la máxima del pesimismo antropológico no se cumplía en la realidad. En el ensayo sobre la independencia del parlamento Hume afirmaba que el individuo en su esfera privada no tenía muchas ambiciones o no se movía lejos en pos de su interés personal. Si bien el individuo cuando formaba parte de una colectividad hipertrofiaba su voluntad y su capacidad de sacrificio, Hume señalaba como contraste cómo el hombre, tomado individualmente, era más honrado que en grupo, es decir, no resultaba tan ambicioso cuando, aislado, pensaba en sí mismo y su futuro. En este sentido, exponerlo materialmente a su mismidad, es decir, situarlo en el escenario de la libertad de expresión, articularía en él la capacidad de desprenderse del telos faccioso en virtud del descubrimiento de su voz individual más allá de los dictados del sacerdote. La libertad de expresión debilitaba el poder sacerdotal precisamente porque su naturaleza era antagónica a la superstición que la facción religiosa necesitaba en sus componentes para medrar colectivamente. Su uso aplacaría la virulencia de sus defensores quienes ya, no tendría como antagonistas a grupos monolíticos y reconocibles, sino ideas multiplicadas exponencialmente que se discutían en el interior de su espíritu y en la soledad calmada de su recién estrenada libertad.

Para hacer efectivo este resultado se hacía necesario, por muchos motivos, el reconocimiento a la libertad de prensa. El efecto de la libertad de prensa sería doble: de un lado, controlaría el ejercicio del poder vehiculando el espíritu partidista y evitando la constitución de cualquier tiranía; del otro, domesticaría al pueblo y lo disuadiría de cualquier rebelión posible atomizando su ira o su protesta en el espacio reducido de la intimidad. Además, constituiría una fuente de información privilegiada para el gobierno capaz de hacerle responder con anticipación a los problemas o conatos de futuras revueltas<sup>20</sup>.

La libertad de prensa era la primera de las medidas encaminadas, no ya a la reestructuración de los equilibrios de poder, sino a las transformaciones puramente psicológicas en los ciudadanos. Debemos añadir, en este sentido, a ese ramillete de soluciones dos medidas más que terminarán de completar el catálogo de medidas en favor de la libertad. El refinamiento del gusto y el control del entusiasmo.

<sup>19</sup> *Ibíd.* p. 69.

<sup>20</sup> Las virtudes extraordinarias de la libertad de prensa quedaban resumidas por Hume como sigue:

“No hemos de temer de esta libertad las malas consecuencias que tenían las arengas de los demagogos populares de Atenas y los tribunos de Roma. Los panfletos se leen a solas y con el ánimo tranquilo, sin que nos contagien pasiones ajenas ni nos arrebaten la fuerza y energía de las acciones y, aunque pudieran provocar en nosotros un humor de esa especie no se nos ofrece resolución violenta en la que poder volcarlo de inmediato. En consecuencia, la libertad de imprenta, por mucho que de ella se abuse, mal puede ser causa de tumultos o rebeliones populares; y en cuanto a las murmuraciones o descontentos ocultos de que puede ser ocasión más vale que se traduzcan en palabras, de modo que lleguen a oídos del magistrado antes de que sea demasiado tarde, y pueda ponerles remedio”

En su artículo sobre el refinamiento de las artes, Hume sentenciaba con claridad cómo la mejora en la industria y las artes, y el fomento del lujo sin exceso, lejos de presuponer lo que los moralistas antiguos habían con rotundidad afirmado cuando defendían las virtudes monásticas propias de la austeridad, no producían una tendencia irrefrenable al vicio y a la desmesura, sino que tenían en el espíritu humano —y en virtud de cómo refinaban su gusto— un impacto suavizador cuyo efecto se extendía y pacificaba la virulencia de la facción<sup>21</sup>.

Por último, y de alguna forma corroborando la necesidad histórica de la facción en la mejora de la libertad, nos quedaba la instrumentalización del entusiasmo. La naturaleza del mismo acompañaba el espíritu de cualquier componente de la facción que se preciase. Entre sus principales características estaba la de inhibir los controles racionales y morales en favor de una suerte de optimismo quizá alentado por el concurso en la colectividad<sup>22</sup>. Sin embargo, su violencia era para Hume temporal, siempre y cuando no se alentase fruto de la torpeza política. La manera de moderarlo residía en desposeerlo de su inicial ímpetu, y para ello trabajan las medidas hasta aquí expuestas. La multiplicación de la facción desnurría el foco de su antagonismo, la corrupción institucionalizada descafeinaba la fuerza de los principios —recordemos que eran para Hume las cabezas de las facciones las que más rápido se convertían en un subgrupo con intereses materiales ajenos a los predicados por los principios—, y por último la libertad de prensa atomizaba su fuerza y permitía esa moderación amiga de la libertad civil que en el entusiasmo no solo la conservaba, sino que la mejoraba, como celebraba la metáfora con la que Hume lo describiría:

“It is thus enthusiasm produces the most cruel disorders in human society; but its fury is like that of thunder and tempest, which exhaust themselves in a little time, and leave the air more calm and serene than before”<sup>23</sup>.

## Referencias bibliográficas

Capaldi, N. y Livingston, D. W., ed. *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Hermosa Andújar, Antonio. «De la Libertad y del Consentimiento. Dos Estudios Sobre el Príncipe de Maquiavelo.» *Revista de Estudios Políticos* 4, nº 82 (1993): 9-30.

Hermosa Andújar, Antonio. «El Poder de la 'virtù' en "el Príncipe" de Maquiavelo.» *Dianoia* 14 (2009): 85-117.

Hermosa Andújar, Antonio. «La Conquista de la Fortuna.» *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía* I, nº 16-17 (2005): 119-147.

Hume, David. *Political Essays*. Editado por Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

—. *The Philosophical Works of David Hume*. Editado por T. H. Green y T. H. Grose. 4 vols. Edimburgo: Black and Tail, 1826.

López Sastre, Gerardo. *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2005.

Spencer, Mark G. «Hume and Madison on Faction.» *The William and Mary Quarterly* 59, nº 4 (2002): 869-896.

Whelan, Frederick G. *Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought*. Lanham: Lexington Books, 2004.

<sup>21</sup> David Hume, *Political Essays*. Op. Cit. pp. 111-114.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 48.

# Democracia regional frente a democracia global: posibilidades y limitaciones<sup>1</sup>

Regional vs. global democracy: possibilities and limitations

Carol C. GOULD

City University of New York (CUNY)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.015>

Recibido: 02/11/2015  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El siguiente texto corresponde al capítulo 15 de Gould, Carol C., *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. La autora persigue un doble objetivo: profundizar en la democracia y aumentar la protección de los derechos humanos como modo de encarar problemas de justicia global como la cada vez mayor desigualdad económica y la pobreza. Su reto es hallar la forma de abordar ambos frentes desde el plano local, regional y global. El presente trabajo arroja nueva luz sobre cómo el desarrollo de formas regionales de democracia, limitadas por acuerdos regionales de derechos humanos, constituye una importante, y a menudo olvidada área de interés para la teoría normativa.

*Palabras clave:* Democracia, Derechos Humanos, justicia global, regionalismo.

<sup>1</sup> Traducido por Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO y Octavio BARRIUSO VARELA, Universidad Complutense de Madrid. Publicado originalmente en el capítulo 15 de la obra: Gould, Carol C., *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

**Abstract:** The following text corresponds to chapter 15 of Gould, Carol C., *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. The author pursues a dual objective: to deepen democracy and increase the protection of Human Rights as a way of dealing with problems of global justice such as the increasing economic inequality and poverty. Her challenge is to find ways to address both fronts from local, regional and global levels. This paper sheds new light on how the development of regional forms of democracy bounded by regional human rights agreements constitutes an important, and often forgotten focus for normative theory.

*Keywords: Democracy, Human Rights, Global Justice, regionalism.*

El regionalismo ha pasado a ocupar el primer plano en los recientes desarrollos económicos y políticos y ha sido un importante foco de atención para la ciencia política contemporánea. Los teóricos han tomado nota, especialmente a raíz del prominente ascenso de la Unión Europea (UE) en las últimas décadas (a pesar de diversos reveses), de las nuevas formas de coordinación regional no solo en esta, sino en otras partes del mundo (como por ejemplo, América Latina o el sudeste de Asia) y se han centrado en gran medida en la cooperación económica, aunque en algunos casos también en la organización política. Mucha menos atención se ha prestado a las implicaciones normativas de estos acontecimientos, aunque algunos teóricos -en especial desde el derecho internacional- hayan señalado que los acuerdos regionales de derechos humanos están empezando a tomarse en serio, y otros (sobre todo teóricos de relaciones internacionales) se han ocupado del déficit democrático en la UE.

Aunque los teóricos de la democracia y los derechos humanos han analizado las justificaciones y los roles que estas normas desempeñan en contextos nacionales y, cada vez más, incluso en contextos globales, se ha prestado poca atención a su potencial para guiar y limitar el desarrollo regional político y económico. En lugar de ello, los teóricos cosmopolitas de la democracia y la justicia con frecuencia tienden a llevar la discusión directamente del nivel del Estado-nación al del mundo en su conjunto, con poco análisis sobre el regionalismo emergente, cuya importancia es cada vez más reconocida en asuntos prácticos y en políticas públicas.

En las discusiones sobre las formas cosmopolitas de democracia, lo que está en discusión puede ser o bien la democracia global completa o bien simplemente una mayor rendición de cuentas democrática en las instituciones de gobernanza global, una vez más, sin prestar atención a los requisitos normativos de la democracia en las nuevas asociaciones regionales. Y cuando se tienen en cuenta las implicaciones del regionalismo para la democracia, las discusiones han tendido a centrarse en la UE, con consideraciones dirigidas a fortalecer su parlamento, implementar los partidos políticos europeos, etc. Igualmente llamativo, en la medida en que el regionalismo se proyecta en otros lugares y es evaluado por sus posibles contribuciones para alumbrar nuevas formas de cooperación, es que tiende a pensarse exclusivamente en función del modelo proporcionado por la UE. Precisamente una de las principales ventajas de la regionalización parecería ser el mantenimiento o la habilitación de un cierto nivel de diversidad cultural en todo el mundo sin suponer que todas las regiones deberían limitarse a seguir el modelo de la UE.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Michael Walzer defiende esta característica del regionalismo, que es un aspecto de la disposición pluralista que sostiene de cara al futuro. Véase Walzer, *Arguing About War*, 187-8.

Ha habido excepciones notables a la falta de atención a las regiones entre los teóricos normativos. Dos filósofos políticos que se han ocupado del regionalismo son Yael Tamir y Jürgen Habermas. A pesar de que ninguno ha hecho especial hincapié en los acuerdos regionales de derechos humanos, ambos han resaltado que las regiones son espacios importantes para la cada vez mayor cooperación y regulación transnacional, en particular en lo que respecta a cuestiones de justicia económica y social. En este capítulo final, investigo cómo el desarrollo de formas regionales de democracia, limitadas por acuerdos regionales de derechos humanos, constituyen una nueva e importante área de interés para la teoría normativa. También quiero comparar los argumentos en favor de dichas formas regionales con los que se han dado para defender instituciones democráticas más globales, presumiblemente limitadas por acuerdos y protecciones globales de los derechos humanos. Un problema que, por lo general, caracteriza a muchos argumentos en favor de la democracia global es la validez que continúan dando a las viejas nociones de soberanía – transponiéndolas a nivel global – así como su tendencia a pasar por alto muchos otros ámbitos en los que la toma de decisiones democrática es normativamente necesaria. Como hemos visto, estos ámbitos incluyen las nuevas comunidades transnacionales y las interacciones que atraviesan estos marcos territorialmente delimitados y presuntamente ordenados, así como los contextos institucionales cuasi-públicos habitados por las empresas y otros actores no estatales.

### **Extendiendo la democracia regional enmarcada por los acuerdos de derechos humanos**

Podemos preguntarnos si en realidad es conveniente dar prioridad a las nuevas formas de democracia regional dentro de marcos de derechos humanos de alcance regional.

A comienzos de los años 90, Yael Tamir ofreció una justificación para dar énfasis a la cooperación regional basada en la necesidad de coordinación y planificación más allá del nivel de los estados nación en lo económico, militar, y ecológico. Ella argumentó que este tipo de cooperación, así como la participación en las decisiones a ese nivel, es necesaria más por lo que ella llama el *autogobierno* que por consideraciones de *autodeterminación nacional*. Esto último lo encarnan mejor las comunidades nacionales autónomas por debajo del nivel de los estados-naciones que están “resguardadas bajo el paraguas regional.” En su opinión “el autogobierno implica que los individuos deberían implicarse en todos los niveles del proceso de toma de decisiones” mientras que “la identidad nacional se cultiva mejor en un marco pequeño, homogéneo y relativamente cerrado.”<sup>3</sup> Además, continúa argumentando “las organizaciones regionales permitirán cooperar a las naciones como socios iguales, en lugar de soportar la dominación de una nación sobre las demás.” En opinión de Tamir, semejante enfoque regional responde a la necesidad de mayores escalas de coordinación en las economías modernas, que supera las capacidades de los Estados-nación existentes al tiempo que es “más probable fomentar la tolerancia y la diversidad que los acuerdos políticos basados en la opresión y la dominación.”<sup>4</sup>

La noción de Tamir de una alianza regional entre naciones sugiere que la justificación de un enfoque regional no debe ser enmarcada directamente en términos comunitarios, en los que la región sería simplemente una comunidad más grande o amplia. Más bien, desde su punto de vista, las regiones apoyan indirectamente las preocupaciones, prácticas y tradiciones comunes, permitiendo potencialmente más autonomía de las naciones en su seno.

<sup>3</sup> Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 151.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 153.

Sin embargo, dado que la visión de Tamir del asociacionismo regional es un ideal que propone naciones generalmente más pequeñas que los Estados existentes, deberíamos, quizá, dejar de mirar las actuales regiones que de facto hay en el mundo y considerar si la democracia en ellas es un desiderátum normativo plausible y apropiado. Una dificultad es identificar qué cuenta como región y, sobre todo, si está geográficamente definida, si abarca un continente entero o si se entiende mejor como una unidad de menor tamaño.

Habermas avanza una visión que concede al regionalismo un lugar importante, concebido a lo largo de líneas continentales como, por ejemplo, en la Unión Europea, a la que considera transnacional, por oposición a supranacional, que sería aplicado más tarde a instituciones plenamente globales y en particular a las Naciones Unidas. En *The Divided West*, y su ensayo “A Political Constitution for the Pluralist World Society?”, Habermas argumenta en favor (como Tamir) del aumento de protagonismo de las regiones en la coordinación de los asuntos económicos y ecológicos que surgen con la globalización, en lugar de discutir nuevas formas de democracia cosmopolita o de gobierno mundial para hacerlos frente.<sup>5</sup> De hecho, incluso las instituciones de gobernanza global parecen desempeñar un papel secundario en su argumentación, en la medida en que las considera insuficientemente fuertes para afrontar los requisitos financieros, monetarios, regulatorios y redistributivos propios de la globalización. Sugiere que sólo unas regiones continentales fuertes pueden abordarlos y tal vez esas regiones puedan desarrollar con el tiempo una nueva legitimidad democrática.

No obstante, Habermas parece admitir que una gran parte del trabajo de estas regiones puede avanzar mediante procesos judiciales y legales en lugar de por medios estrictamente políticos. Esto es aún más sorprendente en el caso de lo que él llama el ámbito supranacional de la ONU, consistente en ocuparse principalmente del mantenimiento de la seguridad y la protección de las personas frente a las violaciones de los derechos humanos. Fundamentalmente, limita los derechos humanos relevantes a los derechos civiles y políticos tradicionales, menoscabando los económicos y sociales. Además, parece pensar que el antiguo conjunto de derechos humanos puede protegerse a través de tribunales (especialmente, un Tribunal Penal Internacional más eficaz), así como a través de la reforma del Consejo de Seguridad de la ONU. Habermas lo explica en estas líneas:

En esta concepción, una organización mundial convenientemente reformada podría realizar las vitales y claramente circunscritas funciones de seguridad, paz y promoción de los derechos humanos a nivel *supranacional* de una manera eficaz y no selectiva y sin tener que asumir el carácter estatal de una república mundial. En el nivel *transnacional* intermedio, las grandes potencias se ocuparían de los problemas difíciles de una política interior global que ya no se limita a la mera coordinación sino que se extiende a la promoción activa de un orden mundial reequilibrado. Deberían hacer frente a los problemas económicos y ecológicos globales en el marco de conferencias permanentes y foros de negociación.<sup>6</sup>

En “¿Una Constitución Política para una Sociedad Mundial Pluralista?” Habermas habla más directamente de una “sociedad mundial constitucionalizada”, pero la define como “un sistema multinivel que puede hacer posible una política interior global que hasta ahora ha faltado, especialmente en los ámbitos de las políticas económicas y ambientales globales,

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “A Political Constitution for the Pluralist World Society?” en *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge: Polity, 2008); Jürgen Habermas, *The Divided West* (Cambridge: Polity, 2006)

<sup>6</sup> Habermas, *The Divided West*, 138

incluso sin un gobierno mundial.”<sup>7</sup> Su estructura consiste en tres niveles o “arenas”. El primero, el supranacional, está dominado por la ONU y limitado en sus funciones a “garantizar la paz y los derechos humanos a escala global.” Permanece compuesta por estados-naciones en lugar de estarlo por ciudadanos del mundo. Con el fin de abordar cuestiones como la justicia global o exigencias más modestas como los Objetivos de Desarrollo del Milenio, Habermas reclama la elaboración, en lo que él llama la arena transnacional, de “regímenes regionales o continentales equipados con un mandato suficientemente representativo para negociar en continentes enteros y para ejercer en ellos los poderes necesarios de implementación en extensos territorios.”<sup>8</sup> Sería necesario lo que él llama “un número manejable de actores globales”<sup>9</sup> para negociar regulaciones económicas y medioambientales eficaces. Cree que el conflicto entre ellos podría evitarse con un régimen mejorado de seguridad de la ONU que él contempla. El tercer nivel en esta argumentación sigue siendo el del Estado-nación que, sin embargo, requiere el suplemento de alianzas regionales para lidiar mejor con las “crecientes interdependencias de la economía global” que sobrecargan las “cadenas de legitimación” en su interior. Como señala Habermas (en una llamada al principio de afectación): “las redes globalizadas en todas las dimensiones han convertido, desde hace tiempo, en un sinsentido la asunción normativa en teoría democrática de congruencia entre aquellos responsables de la toma de decisiones políticas y aquellos afectados por ellas.”<sup>10</sup>

Habermas considera a las agrupaciones regionales existentes (como por ejemplo, la La Asociación de Naciones del Sudeste Asiático, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la Organización de los Estados Americanos) como generalmente débiles y pide alianzas reforzadas que pudieran “asumir el papel de pilares colectivos de una política interior global en el nivel transnacional... y conferir la necesaria legitimidad democrática a los resultados de los acuerdos políticos transnacionales”<sup>11</sup> Considera a la UE como el único ejemplo actual de esta especie de gran jugador, aunque demanda una mayor integración política y legitimidad democrática que le permita servir de modelo para otras regiones. Sin embargo, no aborda con claridad el alcance de la toma de decisiones democráticas, y los estados (en lugar de los ciudadanos de la región) parecen conservar muchas de sus prerrogativas tradicionales. Ciertamente, en cuanto a las interacciones entre las regiones, Habermas imagina principalmente formas de negociación y compromiso. Una de las ventajas del énfasis en las regiones al que apunta Habermas es que su desarrollo es una expectativa relativamente realista en los asuntos mundiales contemporáneos. Aunque sus fronteras precisas y alcance sigan siendo preguntas abiertas, es evidente que algún grado de regionalización está teniendo lugar en relación a los asuntos económicos e incluso políticos. Por lo tanto, estoy de acuerdo en que es plausible argumentar en favor de la mejora del alcance regional de la toma de decisiones democráticas sobre la base de que se puede avistar en el horizonte, a diferencia del de la más visionaria idea de la introducción de una democracia global plena.

Antes de considerar otras ventajas del enfoque regional, podemos hacer hincapié en algo subestimado en el discurso de Habermas. Se trata de la importancia de los acuerdos regionales sobre derechos humanos para enmarcar una mayor democratización regional. Tales acuerdos serían importantes para proteger a las personas que forman parte de nuevas

<sup>7</sup> Habermas, “A Political Constitution,” 322

<sup>8</sup> *Ibíd*

<sup>9</sup> *Ibíd*, 325

<sup>10</sup> *Ibíd*

<sup>11</sup> *Ibíd*, 326

comunidades transfronterizas y para proveer una base para el llamamiento a la toma de decisiones democráticas transfronterizas sobre sus actividades colectivas. Es más, estos acuerdos tienen el potencial no sólo de proteger los derechos humanos, sino de establecer estos derechos como objetivos en torno a los cuales deben movilizarse el desarrollo social y económico. Aunque Habermas reconoce en varios puntos la importancia de los tribunales europeos de derechos humanos, su interés por garantizarlos en el nivel supranacional de la ONU tal vez lo lleve a minimizar la importancia de este nivel regional emergente en lo que a acuerdos de derechos humanos y jurisprudencia se refiere.

Más allá de su viabilidad relativa, la democracia regional tiene otras ventajas posibles que pueden ser tenidas en cuenta, las cuales tienen que ver con las nociones de las comunidades y de las cuestiones culturales e interpretaciones. La regionalización podría permitir una mayor expresión de diversidad de costumbres globales e incluso de interpretaciones de los derechos humanos. Este sería el caso solo en la medida en que las propias regiones, aunque no siendo homogéneas, sean escenarios de tradiciones y costumbres (superpuestas). Huelga decir que esto puede ser solamente una representación idealizada porque, como la cultura en general, las trenzas existentes de tradiciones dentro de las regiones son en sí mismas muy diversas. Sin embargo, en la medida en que se dé tal superposición de historias y tradiciones compartidas, respetarlas pueden dar lugar no sólo a formas democráticas de toma de decisiones, sino a interpretaciones de los derechos humanos propias de esos contextos regionales.

Las consideraciones comunitarias tienen un soporte similar. Aunque bastante dispares, algunas de las tradiciones y costumbres locales son tal vez más similares entre sí de lo que lo son en otras regiones. En lugar de considerar la región como una sola comunidad, podemos, no obstante, explicarla de un modo tal que esté en consonancia con el enfoque de redes presentado previamente. Al igual que el modelo de conexiones sociales, este enfoque parece contemplar las interrelaciones realmente existentes y que se desarrollan en el tiempo sirviendo para mantener unida a la gente, no solo en torno a nuevos colectivos, sino alrededor de nuevos tipos de objetivos y proyectos en relación a los problemas económicos, ecológicos y políticos que enfrentan en común. Además, tales esferas emergentes de la actividad compartida podría servir para justificar nuevos dominios para la toma democrática de decisiones.

Un último punto a favor del énfasis en el enfoque regional es su conexión con lo local y, por lo tanto, con el territorio. A pesar del carácter virtual de gran parte de la actividad a través del Internet global, las conexiones al lugar siguen siendo significativas. Por supuesto, esta interpretación territorial de las regiones también puede ser demasiado restrictiva, en la medida en que muchas actividades contemporáneas y comunidades interconectadas son verdaderamente transnacionales, de tal modo que trascienden a las regiones. Incluso las localidades mismas pueden, en un sentido, ser transnacionales, como he argumentado.<sup>12</sup> Quizá lo más problemático es que un enfoque de democracia regional puede dejar de hacer frente a muchos problemas que son verdaderamente globales, especialmente la crisis ecológica que supone el cambio climático.

Otros inconvenientes del énfasis regional son tanto normativos como prácticos. En particular, podemos mencionar el potencial que estas nuevas formas de asociación podrían tener para engendrar conflictos entre dos o más regiones, reproduciendo y, tal vez, intensificando los conflictos entre los estados nacionales en este nuevo nivel. Además, es posible que un regionalismo consolidado pudiera cosificar e intensificar las diferencias

<sup>12</sup> Gould, "Negotiating the Global and the Local."



culturales en la interpretación de las normas internacionales básicas, incluyendo posiblemente el debilitamiento de algunos derechos humanos.

En cuanto a los acuerdos regionales de derechos humanos por sí mismos, podemos citar varios problemas. Sólo los europeos son realmente efectivos, e incluso su implementación varía considerablemente, siendo menos consistente y más difícil en algunas partes del continente (por ejemplo, Turquía). El acuerdo interamericano es mucho menos eficaz, y el africano apenas eficaz. Además, como señalan James Cavallaro y Stephanie Brewer en su artículo “Reevaluating Regional Human Rights Litigation in the Twenty-First Century: The Case of the Inter-American Court” (2008), en situaciones en las que se carece de deferencia hacia el imperio de la ley, tales acuerdos no son respetados.<sup>13</sup> Por lo tanto, hay dos grandes problemas con estos acuerdos -su ausencia en la gran mayoría de las regiones del mundo y que, cuando existen, su aplicación, en general es irregular.

### **Extender la democracia globalmente**

Ahora podemos considerar el enfoque alternativo que propugna un movimiento directo hacia formas globales de democracia. Entre quienes han defendido este enfoque se encuentra Torbjörn Tännsjö, Raf Marchetti y Eric Cavallero.<sup>14</sup> Aunque dichos demócratas globales puedan a veces reconocer principios de subsidiariedad, el enfoque de los llamados demócratas cosmopolitas sostiene más específicamente la incorporación de ambas perspectivas, la regional y la global.<sup>15</sup> Tocaré brevemente el rol de la subsidiariedad en la sección final en la que resumiré los elementos fundamentales desde mi propio y punto de vista constructivo.

Raf Marchetti, en un artículo de 2006 y en su libro *Global Democracy: For and Against*, y Eric Cavallero, en su artículo “Federative Global Democracy” han propuesto concepciones robustas de democracia global, entendida en términos de una fuerte federación a nivel mundial que se haga cargo de la toma de decisiones sobre los asuntos del mundo y que camine hacia nuevas instituciones o parlamentos representativos globales.<sup>16</sup>

Sin revisar aquí en detalle sus posiciones, quiero centrarme en algunas cuestiones filosóficas que surgen de sus discursos y contrastar y defender el punto de vista alternativo que he presentado sobre estas cuestiones. Los capítulos anteriores han destacado la relevancia de dos criterios que justifican de diferente forma la ampliación de la democracia más allá de (y bajo) los Estados-nacionales. Hemos visto que el criterio de las “actividades comunes” propone que la democracia se extienda a todos los contextos institucionales donde las personas se orienten juntas a objetivos compartidos. Estos también pueden ser llamados sistemas de cooperación, pero esa expresión puede sobrestimar el carácter ordenado, intencional y sistemático de estas organizaciones o actividades compartidas; en lugar de considerarlas como contextos institucionales que han aparecido históricamente o que surgen con las nuevas actividades de producción, asociación, y gobernanza en curso.

<sup>13</sup> James Cavallaro and Stephanie Erin Brewer, “Reevaluating Regional Human Rights Litigation in the Twenty-First Century: The Case of the Inter-American Court,” *The American Journal of International Law* 102 (2008).

<sup>14</sup> Raffaella Marchetti, “Global Governance or World Federalism? A Cosmopolitan Dispute on Institutional Models,” *Global Society* 20, no. 3 (2006); Marchetti, *Global Democracy*; Torbjörn Tännsjö, *Global Democracy: The Case for a World Government* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008); Cavallero, “Federative Global Democracy.”

<sup>15</sup> David Held, *Democracy and the Global Order* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995).

<sup>16</sup> Marchetti, “Global Governance or World Federalism?”; Marchetti, *Global Democracy*.

En todos estos marcos institucionales, cada vez más de carácter transnacional, he argumentado que los miembros de esas asociaciones tienen derecho a participar en su dirección. El segundo criterio aborda el impacto de la toma de decisión política de los actores globales, tanto estatales como no estatales, sobre los derechos humanos de personas distantes y aboga por dar cabida en las decisiones relevantes a las personas afectadas.

Lo que hay detrás de la distinción entre estos criterios y también entre las nociones de entrada y participación plena es, en parte, la crítica que yo y otros hemos hecho a la dependencia plena en el principio de “todos los afectados” como justificación de la democracia.<sup>17</sup> Con todo, Marchetti se basa justo en ese principio de “todos los afectados” en su justificación de la democracia global. Lo considera como una continuación de la idea de que los afectados por la elección y los encargados de decidir (en sus términos) deberían ser una y la misma cosa.<sup>18</sup> Esto constituye una interpretación del principio de autogobierno que forma parte del corazón de muchas concepciones de la democracia. (cf. Tamir *supra*). Marchetti añade la idea de que esta coincidencia de los afectados y los responsables de la elección se aplica a lo que él llama el dominio público, o “circunscripciones públicas.” De esta forma, propone: “se ha de adoptar un principio político que garantice que todos los afectados por las decisiones sean miembros de la circunscripción pública de cada nivel de acción política- incluyendo el global y transfronterizo, con voz política y poder para fiscalizar la toma de decisiones.”<sup>19</sup>

A pesar del considerable atractivo de esta posición, pueden discernirse en ella dos problemas: el primero es la vaguedad inherente envuelta en determinar a todos los afectados por una decisión concreta. Debido a la extensión de las consecuencias de las decisiones y políticas, particularmente en el dominio económico, es difícil conocer el número de afectados por la elección o de gente que la sufre. Esto podría llevar a mover casi todas las decisiones al nivel global, contrariamente a la intención de dichas teorías de defender el mantenimiento de alguna distinción entre niveles de toma de decisiones. Y si todas las decisiones se convierten verdaderamente en globales, el grado de participación o influencia de la gente en esos procesos de decisiones quedará, con claridad, extraordinariamente diluido. He sugerido que es necesario añadir alguna noción de la importancia de los efectos de las decisiones o políticas. Incluso podríamos preguntarnos si eso sería suficiente para retener alguna noción de igualdad en el derecho a participar, que podría ser violado por las personas a las que afectarían de forma diferente las decisiones, como de hecho sucede.<sup>20</sup>

Un segundo problema es la demarcación de una *circunscripción pública* que sigue siendo un tanto oscura en el discurso de Marchetti, y que tendría un aire a petición de principio si fuera usada como criterio para determinar quién debe participar, ya que eso es precisamente lo que está en cuestión, cómo ha de constituirse lo público, es decir, quién debe ser incluido en qué proceso “público” de toma de decisiones. No podemos asumir que sabemos cuál es el distrito electoral de antemano, y sería circular definirlo como el conjunto de personas a las que afecta la decisión. Las personas también son afectadas claramente por decisiones privadas e interpersonales, luego es natural que Marchetti desee apelar a alguna noción de asunto público o de distrito electoral. Pero necesitaría una definición independiente de estos, que sin embargo parece no haber proporcionado todavía.

<sup>17</sup> Saward, “A Critique of Held,” 37; Gould, *Globalizing Democracy*, 175-8.

<sup>18</sup> Marchetti, “Global Governance or World Federalism?,” 289-90 y 294.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 294

<sup>20</sup> Saward, “A Critique of Held.”

La noción de los intereses afectados comparte normalmente el problema de los puntos de vista del interés, ya que el concepto de interés es muy individual y, en cualquier caso, no del todo claro. Ciertamente, podemos preguntarnos si puede entenderse un individuo como un haz o colección de intereses; así como si el mero impacto de aquellos sobre los individuos, considerados independientemente de sus relaciones sociales, puede ser una base suficiente para justificar la democracia. La perspectiva de las actividades comunes tiene la ventaja de apuntar hacia el futuro (definido por las metas conjuntas) y estar a la vez fundada socialmente, reconociendo la diversidad de espacios de acción colectiva y de toma de decisiones. Comparte con Marchetti y otros el énfasis en la igualdad de la libertad de las personas, pero entiende que se requiere no solo la desnuda libertad de elección (como destaca Marchetti), sino también una noción positiva del desarrollo de la gente en el tiempo, en un sentido que presuponga condiciones materiales y sociales de acceso, y que reconozca que las actividades de las personas pueden cobrar ambas formas, tanto individuales como colectivas.

En cuanto a la noción de impacto en los individuos, que es central para las justificaciones de la democracia basadas en los “intereses afectados,” podemos estar de acuerdo en que esos impactos son importantes, y quizá sobre todo en lo que respecta a los efectos exógenos de decisiones sobre quienes no forman parte de ninguna comunidad, pero a quienes esas decisiones o políticas les afectan de forma importante. Mi sugerencia ha sido que esto da lugar a un requisito menos exigente o una aportación menos decisiva de la decisión que se considere, y una noción de la debida consideración de los intereses afectados en lugar de la estricta y necesaria igualdad de derechos de participación.

De una manera análoga a Marchetti, Eric Cavallero utiliza el principio de todos los afectados para argumentar a favor de un discurso democrático federal mundial. Él especifica el principio en términos de “un análisis de los efectos relevantes, de tal manera que los aquellos afectados e forma relevante por una actividad puedan tener voz en el proceso democrático que lo regula (o que no logra regular).” Explica que, “Según esta interpretación, un individuo es afectado de forma relevante por el ejercicio de una acción soberana si (1) ese ejercicio le impone normas de gobierno o si (2) de ese ejercicio podría razonablemente esperar la imposición de algún coste externo.”<sup>21</sup> Explica el primer caso recurriendo a *Democracy Beyond Borders*<sup>22</sup> de Andrew Kuper y a mi *Globalizing Democracy and Human Rights*, señalando la importancia de las decisiones y las políticas de las instituciones de gobernanza global que tienen impactos decisivos en la vida de las personas, pero en las que estas no tienen voz alguna. En este contexto, he propuesto idear nuevas formas de deliberación democrática que abran puertas a la toma de decisiones en estas instituciones, así como introducir nuevas formas de representación transnacional en su funcionamiento, inicialmente a través de ONGs internacionales.

La segunda parte de la interpretación de Cavallero sobre este principio, que incide en los costes externos, es, quizá más problemática. Un punto fuerte de su análisis es el desglose detallado que hace de los tipos de costes externos que pueden ser relevantes. Con este análisis, Cavallero se opone a mi propia propuesta de especificar la “afectación” en términos de impactos importantes en los derechos humanos de la gente, especialmente en sus derechos humanos básicos (que él entiende en términos de “intereses afectados de forma importante”). Él considera que mi propuesta es poco inclusiva. Cavallero pone el

<sup>21</sup> Cavallero, “Federative Global Democracy,” 56.

<sup>22</sup> Andrew Kuper, *Democracy Beyond Borders: Justice and Representation in Global Institutions* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

ejemplo de un río compartido por dos países, donde, según él, “parece razonable que los ciudadanos del país río abajo tengan algo determinante que decir en lo que al tipo y niveles de contaminación están permitidos y pueden verse al agua río arriba -incluso si los vertidos ilegales no dañan realmente las necesidades básicas de las personas ni los derechos humanos.”<sup>23</sup>

En respuesta a esta objeción, podemos observar que muchos contaminantes, de hecho, impactarán en la salud, un derecho humano importante. Esto apoyaría la entrada del segundo país en la toma de decisiones sobre los contaminantes del primero. Además, el criterio del impacto en los derechos humanos fundamentales abarca los efectos exógenos y no descarta la emergencia de nuevas comunidades transnacionales que compartan intereses económicos y ecológicos y que estén organizadas por “actividades comunes,” como podría suceder en este caso. De forma más estándar, el reconocimiento de los importantes efectos en personas distantes complementa los derechos democráticos de las comunidades, ya se trate de comunidades ya existentes o emergentes, nacionales o transnacionales. Finalmente, la participación democrática para personas significativamente afectadas está diseñada para ampliar las consideraciones ofrecidas por la teoría de los *stakeholders*, y no para reemplazarlas, y las razones de esta teoría siguen siendo pertinentes en el ejemplo de Cavallero. Incluso si los impactos sobre los *afectados* no llegan a alcanzar el nivel de violar sus derechos humanos fundamentales, aún sería un requisito normativo considerar sus necesidades e intereses en el proceso de decisión,<sup>24</sup> incluso si no se les proporciona directamente una entrada en el proceso mismo. La consideración de los impactos sobre los afectados puede tomar la forma, por ejemplo, de evaluaciones medioambientales por parte de quienes tomen las decisiones, de quien se puede esperar que las tenga seriamente en cuenta como guía de sus políticas.

En la opinión de Cavallero, cuando se pueda prever que las decisiones políticas imponen costes externos sobre personas ajenas a las políticas en cuestión, lo que él llama la activación de la “condición de internalización” lo cual “requiere que los costes, que de otro modo serían externos, sean internalizados a través de la constitución de políticas coordinadas que incluyan a todos los que soportan esos costes.”<sup>25</sup> El problema que veo en ello es que los costes externos, especialmente los relacionados con políticas económicas, son extremadamente amplios y así esto podrían llevarnos a constituir con gran facilidad un nivel de “políticas compuestas” totalmente mundial. Cavallero discute esto brevemente descartando los efectos adversos de las políticas macroeconómicas diseñadas para proveer bienes públicos.<sup>26</sup> Sin embargo, esta excepción no es adecuadamente explicada o justificada en su discurso.

Podemos mencionar alguna otra dificultad con esta perspectiva sobre la democracia global. Una de ellas, evidente en Cavallero, se relaciona con su generalización de la noción de soberanía al nivel global. Podemos objetar que esto podría exacerbar los problemas con la soberanía que fueron extensamente señalados por Harold Laski entre otros. Como anota Jeanne Morefield, Laski argumenta que la noción de soberanía estatal sirve para oscurecer y mantener conflictos subyacentes en la sociedad entre capital y trabajo, y el rol jugado por el estado en apuntalando el poder de grandes corporaciones mediante el mantenimiento

<sup>23</sup> Caballero, “Federative Global Democracy,” 56

<sup>24</sup> Carol C. Gould, “Does Stakeholder Theory Require Democratic Management?,” *Business and Professional Ethics Journal* 21, no. 1 (2002).

<sup>25</sup> Cavallero, “Federative Global Democracy,” 58.

<sup>26</sup> *Ibid* 61

coercitivo de instituciones que protegen la propiedad privada sin límites.<sup>27</sup> Junto a esto, la soberanía estatal, en sus dimensiones internas, ha implicado a menudo el ejercicio de coerción excesiva. No está claro que expandiendo simplemente la soberanía al nivel global se contrarrestarán estas características problemáticas.<sup>28</sup>

Aún más, los demócratas globales como Marchetti y Tännsjö no abordan plenamente el desafío estándar de que si todos los medios de coerción se cobijasen bajo el control de un gobierno mundial, no habría manera de controlar un régimen tiránico, si surgiera. La posibilidad de esa emergencia es lo que puede llamarse *el problema de Weimar*. Esto es, sigue siendo una posibilidad aunque, afortunadamente, remota, de que un error humano y algunas circunstancias sociales específicas pudieran llevar a la elección de un dictador, especialmente si la democracia es entendida exclusivamente como un sistema de elecciones y regla de la mayoría. La respuesta que dan estos teóricos es que la tiranía es menos probable con una democracia global que sin ella. Pero esto solamente postula que el gobierno global continuará funcionando de forma democrática indefinidamente. Es más, de acuerdo a una línea argumentativa diferente, la concentración de los medios de coerción que implica este sistema de hecho puede funcionar bien, pero también puede funcionar para exacerbar alguna tendencia anti-democrática o autoritaria que podría surgir y, en esta línea, eliminar la libertad de una porción sustancial de la población. Dicho brevemente, ese enfoque de democracia global tiene muchas fortalezas y es atractivo, pero hasta ahora han sido bastante optimistas, y quizá por eso han prestado poca atención a los defectos del sistema que pudieran provenir de un diseño institucional defectuoso o de un error humano (así como por causas maliciosas).

### **Una concepción multidimensional e interactiva de la democracia**

Hemos propuesto que una adecuada concepción de la democracia transnacional, en sintonía con las posibilidades históricas de las situaciones actuales, debería acomodarse a la diversidad de formas existentes de organización social, a la vez que promueva marcos cosmopolitas de democracia, derechos humanos y justicia global. El énfasis en comenzar con la situación actual sugiere centrarse en democratizar el funcionamiento de las instituciones de gobernanza mundial – permitiendo entradas públicas, deliberación y representación transnacional de los afectados por sus políticas. Pero también implica; primero, desviar a estas instituciones de su trato preferente a los intereses de las potencias nacionales y las corporaciones globales; segundo, enfocarlas hacia la minimización de las condiciones de explotación económica y el logro de una distribución más igualitaria de la riqueza y la renta, tal como requiere la justicia global. Las nuevas formas de democracia regional también representan una forma potencialmente beneficiosa de administrar la cooperación económica regional, dentro de nuevos o reforzados acuerdos de derechos humanos. También es necesario un sustrato de democracia global, muy especialmente para afrontar problemas globales como la mitigación y adaptación que plantea el cambio climático y para abordar sus impactos diferenciales en la justicia que, ciertamente, empeorarán.

Con todo, ninguna democracia regional o global, ni tampoco la democratización de las instituciones globales de gobernanza, serían suficientes para una genuina democracia

<sup>27</sup> Jeanne Morefield, "States Are Not People: Harold Laski on Unsettling Sovereignty, Rediscovering Democracy," *Political Researchly* 58, no. 4 (2005).

<sup>28</sup> Cavallero y otros demócratas globales normalmente proponen algunas restricciones a la soberanía en términos de régimen de derechos humanos. Pero el modo en que esto podría funcionar para restringir la soberanía y proteger a los individuos no está muy elaborada.

transnacional. Es preciso un requisito adicional para asegurar que las comunidades transfronterizas emergentes – ya sean definidas por sus relaciones económicas, sus interconexiones ecológicas o sus redes comunicativas – actúan democráticamente. También sería crucial la intensificación de las oportunidades de participación democrática, no sólo en contextos gubernamentales, sino también en la gestión democrática de las empresas y en otras instituciones de pequeña escala en la vida económica, social y cultural.

Al examinar estas capas de autogobierno y gobernanza, el principio de subsidiariedad, según el cual las decisiones deberían tomarse en el nivel más local posible, es una directriz positiva. Comenzar con las comunidades y localidades tal como son y subrayando la interacción entre ellas ahora los esfuerzos por reconstruir comunidades políticas de abajo a arriba. Aún más, considerar que los acuerdos entre los estados-nación son injustos desde el punto de vista de la distribución de recursos y de factores históricos como el colonialismo, permite afirmar que hay mucho que hacer para asegurar un estándar de justicia global y comenzar a acercarse al requisito que he defendido en mis argumentos, a saber: el acceso igualitario a las condiciones para el autodesarrollo.

He propuesto que el cumplimiento de los derechos humanos básicos - como condición de cualquier actividad humana, sea la que sea – y los derechos adicionales necesarios para la auto-transformación de la gente a lo largo del tiempo, constituyen una aproximación viable de cara al objetivo de lograr la justicia global en el siglo XXI. También he argumentado que este proceso presupone, no solo el reconocimiento de todos como seres libres, como poseedores de derechos humanos, sino la ampliación de la voz democrática en el contexto institucional de su actividad política y económica - local, nacional y transnacionalmente. La propuesta ha sido que esta extensión de la democracia está fundada en la libertad de las personas -como individuos dentro de relaciones – y en su necesidad de actividades comunes o cooperativas, y también en el requisito de tener voz cuando las decisiones puedan afectarles de forma importante, especialmente en lo tocante a sus derechos humanos. Hemos visto que esa democracia está basada en la acción e interacción en la vida social, y ello necesariamente involucra la interacción intensiva existente entre comunidades en un mundo más interconectado.

Dicho brevemente, he argumentado a favor de un enfoque de la democracia *multidimensional e interactivo* . Entre las condiciones necesarias para una democracia interactiva estaría un marco de derechos humanos que preserve cierta apertura a la diversidad local en una interpretación compatible con el compromiso general de la igualdad y la universalidad de los derechos humanos. Estas normas requieren más potencia, como protecciones de individuos y minorías, incluyendo sus interrelaciones transnacionales, legalmente vinculantes y, también, de manera crucial, como metas motivadoras en torno a las cuales puedan movilizarse los movimientos por la justicia global, así como crearse nuevas instituciones para hacerlas cumplir. Estos movimientos sociales y estas redes de solidaridad tienen una importancia crucial puesto que trabajan en la construcción de forman de justicia global sobre el terreno. También pueden trabajar para instaurar modelos democráticos de interacción entre sí e impulsar transformaciones democráticas en las instituciones existentes. Más allá de esto, una condición final es el cultivo de una práctica activa e interactiva de democracia como forma de vida, en los ámbitos interpersonales e institucionales de la experiencia. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la libertad de cada uno puede ser entenderse como plenamente compatible con la profundización y la ampliación de modos de cooperación para atender las necesidades de todos.



# III. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

## Philosophy of History



Déclaration des droits de l'homme et du citoyen", Le Barbier, (1789, Paris,





# Hacia la disolución del objeto en la trama histórica: una fundamentación de la interacción entre la historiografía y la memoria colectiva

Towards the dissolution of the object in the historical plot:  
a foundation of the interaction between the history writing process  
and the collective memory

Rafael PÉREZ BAQUERO

Universidad de Murcia

*rafaelperbaq@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.016>

Recibido: 27/01/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** En las siguientes páginas tratamos de diseñar una reflexión filosófica acerca del estatuto del “hecho histórico”. Defenderemos su subordinación a la estructura narrativa de las tramas lingüísticas de las que hacen uso los historiadores. Así, de la mano de autores como Paul Ricoeur, Hayden White, Roland Barthes, Arthur Danto o Louis Mink, mostraremos una visión del relato histórico consistente con la reivindicación de la presencia de factores contextuales –políticos, ideológicos, culturales...– en la escritura del mismo. En este sentido, nuestra tesis permite fundamentar la defensa de la interacción y dependencia de la historiografía respecto a la “memoria colectiva”.

*Palabras Clave:* Memoria colectiva, hecho histórico, crónica, narración, evento, trama.

**Abstract:** In the following pages we will try to design a philosophical reflexion about the status of the “historical fact”. We will defend its subordination at the narrative structure of the linguistic emplotments that are use by the historians. Consecuently, by using thesis from Paul Ricoeur, Hayden White, Roland Barthes, Arthur Danto or Louis Mink, we will show a vision of the historical narrative that is compatible with the reivindicacion of the influence of contextual factors –from politics, ideology, culture...– in the history writing process. In this sense, our thesis allows us to justify the interaction between history and “collective memory”.

*Keywords:* collective memory, historical fact, chronicle, narration, event, emplotment.

### El “estallido de la memoria” y la historiografía

En los últimos decenios en el ámbito filosófico, cultural y político, nos encontramos con la aparición de una categoría cuya presencia resulta reveladora respecto a las alteraciones y modificaciones que ha sufrido la conciencia histórica occidental. Nos referimos a la noción de “memoria histórica”. La memoria se ha convertido en un objeto de estudio insoslayable que cuestiona y plantea nuevas formas posibles de acceso al pasado. Desde diferentes contextos se habla de una “explosión de la memoria”<sup>1</sup>, consistente en la reapropiación con fines prácticos de imágenes concretas del pretérito bajo la forma de documentales, obras de arte... que forman parte de nuestro imaginario colectivo. Este tipo de manifestaciones, consideramos, constituyen un síntoma del agotamiento de la idea moderna de progreso, como categoría para leer e interactuar con el decurso histórico. Al fin y al cabo, fue el descreimiento respecto a su potencial el que ha motivado la búsqueda de criterios fijos en el pasado, como foco de identidad de los colectivos humanos. Tomando las categorías metahistóricas de Reinhart Koselleck<sup>2</sup> podemos hablar de un aumento del *espacio de experiencia* y una disminución del *horizonte de expectativa* cuya progresiva dilatación constituye un factor necesario para entender algunas de las catástrofes del siglo pasado.

Precisamente, toda nuestra investigación se orienta acerca de la cuestión sobre la posible relación entre la memoria histórica y la historiografía tradicional, como diversas formas a través de las cuales las colectividades interactúan y dan cuenta de sus deudas con el pasado. Nos interesa acentuar, en este sentido, que las dinámicas que se puedan establecer entre estos dos conceptos resultan muy significativas en relación a la fundamentación epistémica de la propia escritura de la historia. Al fin y al cabo, la memoria viva de los grupos humanos, constituiría un anclaje que resaltaría la dependencia de la escuela historiográfica con su contexto – social, cultural...– de pertenencia.

De esta forma, es necesario reconocer que algunas de las ideas que intentaremos defender están inspiradas por la concepción acerca de la relectura y escritura del pasado que desarrolla Walter Benjamin en sus famosas *Tesis sobre el concepto de historia* (1840). Como indica al final de su VI tesis “El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente *al* historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el

<sup>1</sup> Winter, Jay. “The generation of memory: Reflections on the “Memory boom” in contemporary historical studies”, *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0, March 2007.

<sup>2</sup> Koselleck, Reinhart. *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 333.

enemigo si es que éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer”<sup>3</sup>. La definición del historiador como un revolucionario que contiene la chispa de la esperanza para proteger a los muertos –es decir, a la memoria de los mismos– respecto a los vencedores, refleja el entrecruzamiento de diferentes ámbitos que tradicionalmente habían estado separados.

A esta cita de Walter Benjamin subyace un posicionamiento teórico-práctico respecto a la escritura de la historia que, aunque requiere de una interpretación y recuperación concreta, no deja de ser sugerente en relación al análisis de los debates historiográficos del pasado siglo y de su relación con la memoria histórica. El propio historiador italiano Enzo Traverso, al inicio de su análisis sobre las tensiones políticas e ideológicas que subyacen a la relectura de los acontecimientos más polémicos del siglo XX, reconoce su deuda intelectual con las tesis benjaminianas. Como indica, “[Benjamin] *no nos ha dejado un método, sino una reflexión profunda sobre los resortes y las contradicciones de un enfoque intelectual que, al tratar de pensar la historia, se obstina en no disociar el pasado del presente*”<sup>4</sup>.

Las ideas del filósofo alemán pueden derivarse en base a una única tesis: no es posible escritura de la historia alguna que sea axiológicamente neutral, es decir, que no esté necesariamente comprometida con alguno de los agentes históricos que pueblan el espacio social desde el que se escribe. De forma que este lazo implica una reorientación del propio discurso histórico que, en ningún caso, podría llegar a reflejar la realidad del pasado tal y como ocurrió. Los tres estratos temporales –pasado, presente y futuro– adquieren una relación peculiar desde la óptica de Benjamin. Toda relectura del pasado puede reducirse a una construcción retrospectiva de los acontecimientos desde un particular horizonte histórico. Esta condición inherente a la historiografía implica cierto descrédito y rechazo respecto al ideal rankeano –característico de la conciencia histórica del siglo XIX– según el cual la historia debería limitarse a narrar las cosas “tal y como ocurrieron”. Este movimiento ha traído consigo el establecimiento de una enorme y variada cantidad de taxonomías, que agrupan los relatos históricos en función de sus factores contextuales. Se produce una transición del “metarelato” a las “microhistorias”. Encasillar los textos históricos como historias nacionales, culturales... no deja de revelar la fragmentación y parcialidad de esta disciplina.

Ahora bien, partiendo de la dependencia de la visión del pasado respecto a las memorias históricas particulares, es necesario abordar las propiedades inherentes a la historiografía. Así, trataremos de desarrollar una caracterización epistémica de la misma que justifique las tesis a las que hemos hecho referencia anteriormente y permita delimitar las implicaciones que en este campo posee la actual *explosión de la memoria*. En este sentido, sostengo, la legitimación teórica de la prioridad del compromiso político del historiador depende de un paso teórico previo, cuya realización se presenta como especialmente compleja. Podríamos definirlo como la disolución del objeto histórico, del hecho del pasado, en el interior de las tramas discursivas, de los elementos formales de los textos históricos, dentro de las cuales adquiere su sentido. Más adelante estableceremos los horizontes desde los que podemos entender esta idea. Se trata, en cualquier caso, de acentuar el proceso de subjetivación de la escritura de la historia en base al carácter autorreferencial y constructivo del lenguaje. Sólo desde esta base podremos dar cuenta de forma exacta de las injerencias de la memoria colectiva en los discursos históricos nacionales.

<sup>3</sup> Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”, *Obras completas. Libro I/ Vol. 2*, Madrid, Abada editores, 2012, p. 107.

<sup>4</sup> Traverso, Enzo. *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*, Madrid, FCE, 2013, p. 27.

### Sobre la separación entre contenido y forma en el escrito histórico

El pilar básico de la concepción de la historia que vamos a plantear se constituye a través de la reivindicación de la especificidad de los mecanismos y características que traen consigo los procesos de escritura de la historia. Buena parte de la teoría historiográfica del siglo XX –que ha sido definida desde el narrativismo mediante el calificativo *filosofía de la historia epistémica*<sup>5</sup>– identificaba el estudio de la historia con el análisis acerca de los procesos subyacentes a la investigación –recolección de datos, tratamiento de los mismos, etc.– del historiador. Este es el campo que se puede someter, en mayor medida, a una metodología científica. Las tesis que vamos a exponer parten, en cambio, del reconocimiento de que hay otro espacio cuyo estudio es necesario para determinar las características esenciales de la historiografía: el proceso de escritura del texto histórico. En este ámbito juegan un papel fundamental tanto la utilización de recursos literarios y retóricos, como el papel de la imaginación del historiador en tanto que escritor, como aquellos aspectos derivados de la expectativa ante el encuentro con un determinado auditorio. Las premisas a demostrar son las siguientes:

-El pasado histórico es, sustancialmente, similar a un texto, en la medida en que comparten una serie de propiedades inherentes a ambos. Al igual que un texto, el pasado posee un significado que tratamos de descubrir, necesita interpretación y se puede descomponer en términos de elementos léxicos, gramaticales, sintácticos y semánticos. Esta última idea es la más polémica y la que ha dado lugar a mayor número de debates sobre el carácter textual del pasado histórico. En cierto sentido esta tesis constituye la especificidad de la denominada *filosofía de la historia narrativista*, que se define a sí misma como la aplicación de las tesis del giro lingüístico al ámbito de la filosofía de la historia. El propio filósofo holandés mantiene que no se pueden investigar los mecanismos a través de los cuales las sociedades humanas dan cuenta de su pasado sin atender, de forma prioritaria, a los rasgos formales propios de los textos en los que estos datos aparecen recopilados.

-El historiador, antes que un recolector de datos, es un intérprete que impone una estructura sobre el pasado que no se corresponderá con el mismo.

-Todo discurso sobre el pasado no refiere o designa a los eventos históricos sino a una interpretación de los mismos, que es producto, a su vez, de la imposición de una estructura de una trama histórica, cuyas raíces dependen de condiciones externas a los hechos a los que se refieren.

### Historia y narración

Planteémonos, pues, una pregunta básica: ¿En qué consiste la escritura de la historia? Podríamos dividir esta pregunta haciendo referencia a los dos elementos inherentes al discurso histórico: la realidad, el contenido del discurso, y el lenguaje, su forma. Debemos cuestionarnos, por tanto, ¿cuál es el estatuto del hecho histórico? ¿Cuáles son las propiedades del lenguaje en la historiografía? Empecemos analizando las cuestiones relativas al uso del lenguaje. Así, las conclusiones que derivemos del estudio sobre las propiedades lingüísticas y de las características del proceso de significación, problematizarán el binomio del que partimos.

Comenzaremos reseñando algunas de las ideas básicas de Ferdinand de Saussure, que expone en el *Curso de lingüística general*. Más allá de las conocidas distinciones entre la lengua y el habla o la diacronía y la sincronía en el análisis lingüístico, lo relevante del

<sup>5</sup> Ankersmit, Frank. “El dilema de la filosofía de la historia anglosajona contemporánea”, *Historia y topología: Ascenso y caída de la metáfora*, Madrid, FCE, 2004.

tratamiento filosófico del lenguaje que hace Saussure es su aproximación al mismo en clave estructuralista. Es decir, su caracterización del lenguaje como conjunto de signos – como semiología – y su definición de cada uno de ellos en función de las relaciones que mantiene con el resto, en lugar de a partir de la relación específica con el objeto o conjunto de objetos que designa. La “arbitrariedad del signo lingüístico” constituye, en este sentido, un elemento sintomático respecto a la prioridad de la sintaxis frente a la semántica. Como indica en su *Curso de lingüística general*: “El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por signo el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: el signo lingüístico es arbitrario”<sup>6</sup>.

El desarrollo teórico del estructuralismo lingüístico acentúa el carácter constructivo y autoreferencial de los elementos del lenguaje, cuya función tendrá diversas repercusiones cuando apliquemos sus características estructurales a la escritura de la historia. En el texto “Historicity in an age of reality-fictions”<sup>7</sup>, Nancy F. Partner enumera los cuatro elementos básicos propuestos por la teoría de la historia tradicional, que se han mostrado como insuficientes: La noción de un lenguaje transparente, los conceptos irreductibles, los hechos demostrados y la confirmación extralingüísticas. Las ideas expuestas comienza a problematizar el primero de estos supuestos. De manera que a partir de ahí será posible cuestionar el resto.

En definitiva, el lenguaje deja de presentarse como un instrumento cristalino que da cuenta de la realidad y que la dota de un significado extrínseco y de forma a posteriori. Partiendo de esta matriz trataremos de defender, desde una perspectiva general, que las mismas propiedades formales del lenguaje contaminan la supuesta objetividad de la historia.

Una vez que llamamos la atención sobre la relevancia de los aspectos lingüísticos y, por tanto, retóricos, en la escritura de la historia, es preciso hacer una distinción en relación a las características del lenguaje en la historiografía. Distinción que determinará los diversos modos posibles de significación respecto a los hechos históricos. Nos vamos a referir fundamentalmente a dos formas de tramar los acontecimientos en la historia: la crónica y la narración.

La crónica se articula a través de los principios de contigüidad y continuidad. Se conforma a través de la enumeración de los acontecimientos que se suman unos a otros dando lugar a un sistema lineal sin fisuras. Una serie cuya base es el principio de adición. Todos los acontecimientos se ordenan bajo una equivalencia valorativa en la que se presentan como mónadas que mantienen entre sí relaciones de causa y efecto, en función de su orden cronológico. El elemento distintivo de la crónica lo constituye la adecuación total entre la temporalidad propia de los hechos que son tramados bajo este medio, y la temporalidad del mundo empírico. En el caso de un registro crónico de los acontecimientos será posible valorar su verdad a partir del modelo de conjunción lógica; algo que no ocurre con la narración.

La narración tiene una estructura diametralmente opuesta. Lo propio del relato es que los hechos se presentan ordenados jerárquicamente en función de la asignación de valores y de significado que no puede derivarse de los hechos mismos y que, por lo tanto, proviene del historiador. Los hechos se disponen, pues, en relación a un punto focal que los orienta. De tal forma que se rigen en su totalidad por una estructura que establece tres posiciones

<sup>6</sup> Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1983, p. 139.

<sup>7</sup> Partner, Nancy F., “Historicity in an age of reality-fictions”, *A new philosophy of history*, London, Reaktion Books, 1995.

que sirve de pivotes formales de la narración: “comienzo”, “desarrollo” y “fin o desenlace”. La narración obliga a atender a las estructuras de largo alcance dentro de las cuales los hechos singulares adquieren su sentido y consistencia.

De nuestras premisas se deriva que las características del texto histórico dependerán de la adopción del modelo de escritura del que hagan uso. Así, si analizamos la función de la narrativa en la historia hemos de aludir al debate acerca de si esta es inherente al proceso de escritura histórico. Es decir, a la cuestión acerca de si las propiedades narrativas son esenciales en la escritura de la historia o, lo que es lo mismo, sobre si es posible definir a un texto que verse sobre el pasado como histórico cuando recurre únicamente a la forma de la crónica. La relación entre esta cuestión y el problema que nos atañe es evidente. El modelo de la crónica hace énfasis en la función referencial de las proposiciones sobre *eventos* particulares en torno a los cuales pivota. La narrativa, al contrario, carece de esta función en la medida en que inviste a los mismos de un significado, de un contenido semántico, en función del lugar que ocupen en el esquema teleológico que ella implica. En cualquier caso, la posibilidad de un texto histórico que haga uso exclusivamente del modelo de la crónica da fuste a la idea según la cual la historia está compuesta de eventos únicos a las que refiere el historiador mediante descripciones singulares. Idea que tratamos de desmontar.

Por lo tanto, trataremos de defender la tesis según la cual no hay texto histórico que esté compuesto completamente en base al modelo de la crónica, en la medida en que tiene que contener necesariamente elementos narrativos. Con este fin considero muy significativo traer a colación el argumento que Arthur Danto desarrolla en *Filosofía analítica de la historia*<sup>8</sup>.

Este argumento ha sido definido como el argumento del cronista ideal. Danto nos induce a plantear la posibilidad de la existencia de un individuo que sea omnisciente respecto a todos aquellos acontecimientos históricos que le son contemporáneos y que pudiera dar descripciones de los eventos tal y como han ocurrido con total precisión y exactitud. Desde su punto de vista el registro que llevaría a cabo dicho cronista no constituye por sí mismo un discurso histórico válido, en la medida en que hay aserciones admisibles como parte de un texto histórico de las que no podría dar cuenta. Por ejemplo, “La guerra de los treinta años comenzó en 1618” no se podría proferir en 1618 en la medida en que se carece de la distancia histórica que permite definirla como “guerra de los treinta años”.

No obstante, se podría criticar la tesis de Danto aludiendo a que la descripción “guerra de los treinta años”, podría ser sustituida por otra descripción como “la guerra que dio inicio en la batalla de Nottingham”, de manera que esta última formulación no requeriría de la distancia histórica. Consideremos, para responder a esta crítica otro ejemplo. Tomemos el caso de un texto histórico que contuviera la siguiente proposición: “El último dictador español antes de la democracia, murió en la cama de un hospital en 1973”. Esta descripción no podría ser registrada por el cronista ideal en la medida en que, situado en su contexto particular, no podría dar cuenta de la descripción “El último dictador español antes de la democracia”. Tampoco sería correcto sustituir dicha aserción por “Francisco Franco Bahamonte”. Ya que ésta modificaría el sentido del enunciado histórico que se querría describir. En este caso podría ser aquel que transmitiera que mientras el último dictador alemán murió suicidándose en un bunker, y el último dictador italiano fue asesinado por una multitud de militares y civiles, el español falleció de muerte natural en la cama de un hospital.

<sup>8</sup> Danto, Arthur C., *Historia y narración: Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989.

En cualquier caso, el registro que lleva a cabo el cronista no podría sustituir a la historiografía en la medida en que existen sentencias históricas que no podrían ser proferidos por él. A su argumento subyace la idea según la cual los eventos del pasado se describen siempre en función a su referencia a las consecuencias futuras de los mismos, labor inaccesible al cronista ideal, pese a su omnisciencia. Así lo defiende Danto en “Filosofía de la historia”

Preguntar por la significación de un acontecimiento en el sentido histórico del término, es preguntar algo que sólo puede ser respondido en el contexto de un relato (story). El mismo acontecimiento tendrá una significación diferente de acuerdo con el relato en que se sitúe o, dicho de otro modo, de acuerdo con qué diferentes conjuntos de acontecimientos posteriores puedan estar conectado<sup>9</sup>.

La historiografía, por lo tanto, requiere de la presencia de elementos narrativos en la medida en que la significatividad de los eventos históricos exige su conexión, en el marco de la forma narrativa, con una pluralidad de eventos que se articulan, se organizan y adquieren su sentido en función al todo del que forman parte. No puede haber, por tanto, texto histórico que sea puramente crónico.

Además, lo propio del modelo narrativo es que hace totalmente explícita la configuración contingente de dicho discurso y, consecuentemente, su parcialidad. Pues ante un mismo conjunto de eventos es posible imaginar una pluralidad de formas de narrarlo que difieren en sus elementos focales y polos de sentido. Y porque la narrativa implica siempre la presencia de elementos imaginativos. No obstante, esta forma de presentar el problema sigue presuponiendo la operatividad de algunas nociones básicas cuya presencia en el proceso de escritura de la historia nos hemos propuesto cuestionar.

Si consideramos que las diferentes formas de narrar la historia son las siguientes:

A, b, c, d, e/a, B, c, d, e/a, b, C, d, e/a, b, c, D, e/a, b, c, d, E.

Se sigue presuponiendo la presencia de un *hecho histórico*, como elemento atómico en la escritura de la historia, que es independiente respecto a las tipologías de nuestros relatos y común, por tanto, a todos ellos. Ahora bien, precisamente, este carácter autónomo y primitivo del hecho histórico es lo que vamos a intentar cuestionar a continuación.

### Hecho pretérito y hecho histórico

Vamos a tomar como punto de partida la distinción que realiza E.H. Carr entre hechos del pasado y hechos históricos en su texto canónico *¿Qué es la historia?*<sup>10</sup> Allí defiende la idea según la cual no es suficiente haber ocurrido, pertenecer al pasado, para ser un hecho histórico poseedor del valor y significado que a estos se les atribuye. Carr parte de un rechazo plano al positivismo histórico y a su, por él denominado, *fetichismo de los hechos*; cuyas características podríamos resumir de la siguiente manera: “La labor del historiador consiste en la recolección de los hechos históricos, que se presentan y hablan por sí mismos, esperando ser plasmados o traducidos al formato de papel”<sup>11</sup>. En este sentido, sólo habría un relato histórico posible, que sería aquel que reflejase en mejor medida y recogiese en mayor cantidad, la enorme pluralidad de los hechos históricos. La variación de los relatos obedecería a la incapacidad o incompetencia del historiador a la hora de plasmar o descubrir el estado de cosas imperante.

<sup>9</sup> Ibid., p. 45.

<sup>10</sup> Carr, E.H. *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 2011.

<sup>11</sup> Ibid., p. 79.

Ahora bien, argumenta Carr, haber ocurrido en el pasado no constituye una condición suficiente para su categorización como hecho histórico. Ya que dicha conversión deriva de la relación entre el pasado analizado y el proceso constructivo e interpretativo del historiador. Es decir, en términos de una epistemología más general, de la interacción entre el sujeto y el objeto de conocimiento histórico. Así lo expone: “Suele decirse que los hechos hablan por sí solos. Es falso, por supuesto. Los hechos sólo hablan cuando el historiador apela a ellos: él es quien decide a qué hechos se da paso y en qué contexto hacerlo”<sup>12</sup>. El hecho tiene que ser relevante desde la óptica del historiador que narra los acontecimientos.

Es preciso matizar algunas de estas cuestiones, pues la presentación del problema que plantea Carr puede ser confusa y llevar a error. En primer lugar, no admitimos que la elección selectiva e interpretativa sea un proceso individual ajeno al contexto específico del historiador. Al contrario, nuestro objetivo es hacer énfasis precisamente en las restricciones derivadas de diferentes factores: el acceso a las fuentes, la limitación de las mismas, las exigencias derivadas de la utilización de diversos estilos retóricos.... De la misma manera, no dejamos de considerar significativo el hecho de que la reivindicación de la autonomía del hecho pretérito respecto a la historización contraste con la forma en que aparece definido en este contexto. Nuestra visión del hecho pretérito dependería del proceso de inmersión de fenómenos en la trama histórica, aunque sea negativamente. El hecho pretérito se definiría como “aquel fragmento de la historia que todavía no ha sido narrado”.

### **Narración, evento y temporalidad**

Detrás de este debate hayamos algunos presupuestos comunes que podemos problematizar: la separación entre los hechos no susceptibles (en potencia o en acto) de tratamiento histórico y aquellos que sí lo son. Elaboremos para ello un esquema que dé cuenta de la pluralidad de formas a través de las cuales se puede tramar un mismo evento o una misma serie de eventos. Es un hecho reconocido que existe una variedad de narraciones posibles a la hora de historizar un fenómeno, que le dotan de un significado diferente y que serían, pese a referir en principio al mismo grupo de objetos, incompatibles entre sí. Ahora bien, lo que queremos problematizar es si la idea según la cual “un mismo fenómeno” es tramado de diversas formas, tiene realmente sentido. Para ello vamos a reconstruir el argumento que diseña Louis O. Mink en “Narrative form as cognitive instrument”. Su objetivo consiste en dar cuenta de la incompatibilidad entre las propiedades que le atribuimos al *evento* histórico –como elemento bruto y primitivo del texto histórico– y nuestra noción de *narración*. Reconstruyamos su argumento:

so there can be more than one description of the same event, all of them true but referring to different aspects of the event or describing it at different levels of generality. But what can we possible mean by “same event”? Under what description do we refer to the event that is supposed to sustain different descriptions? It seems that the ordinary use of the term “event” presupposes both an already existing division of complex processes into further irreducible elements, and some standard description of each putative event; then, to say that there are different descriptions of the “same” event is to say that they are selected form or inferred from that standard and preeminent description<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Ibid, p. 89.

<sup>13</sup> Mink, Louis M., “The narrative form as a cognitive instrument”, *Understanding history*, Cornell University Press, 1987, p. 200.



Desde la óptica de Mink sólo es posible referirnos a un evento bajo una descripción del mismo, de manera que la propia noción de *evento* similar o común a varias narrativas no deja de ser una descripción más. Con la diferencia de que sería una descripción que refiere a aquel elemento cuya facticidad se presupone como base que sostiene la pluralidad de narraciones y de descripciones. Pero en ningún caso podemos ir más allá del ámbito de las descripciones, del ámbito del lenguaje. El evento como átomo tampoco deja de definirse en función de las narrativas de las que forma parte. Para dar apoyo a esta tesis podemos analizar los límites de la aplicación de esta noción de *evento atómico* a los fenómenos históricos. Su amplitud sería variable en función de las condiciones y los significados que deriven de las narrativas de las que forman parte. Utilicemos un ejemplo para mostrar la mutabilidad del *evento atómico* que precisamente desmiente su carácter primitivo. ¿Consideramos que la revolución industrial inglesa es un evento? Podemos considerarlo como un evento unitario o como un conjunto organizado de eventos que tienen una serie de relaciones entre sí. Ahora bien, la demarcación de qué es un evento no dependerá del fenómeno mismo, sino de las conexiones y estructuras que establece la narración. En un relato histórico que ofrezca una panorámica general de los acontecimientos más relevantes del siglo XVIII se puede tomar a la revolución industrial como evento unitario. En cambio si el relato versa sobre la historia inglesa de aquel siglo, el grado de profundidad y la referencia a una serie de procesos y estructuras más complejos obliga a descomponer este fenómeno en una pluralidad de eventos.

La conclusión a la que estos argumentos parecen conducirnos es la siguiente: no es sólo que la narración no sea una mera organización de una serie de *eventos atómicos*, es que la propia noción de evento se presenta como una abstracción de la propia narración. En el ámbito de la historiografía no hay evento sino descripción de eventos. Y la descripción del evento no deja de ser una función de una estructura narrativa particular.

Para continuar dando peso a este razonamiento así como sintetizar nuestras ideas, planteemos la siguiente cuestión. Si entendemos la historia –a través de sus diversas formas literarias– como el mecanismo para acceder al pretérito, como el único medio para tramar e interactuar con los acontecimientos del pasado, ¿tiene realmente sentido hablar de hecho, del pasado como elemento atómico que pueda convertirse o no en hecho histórico en función de la relectura que opera la escuela historiográfica contemporánea? Es conveniente referirme brevemente a las tesis que desarrolla Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*<sup>14</sup> y, concretamente, en “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”<sup>15</sup>.

Paul Ricoeur realiza un estudio acerca de la temporalidad y de las aporías que esta noción suscita. De esta forma distingue entre tres formas de temporalidad: el tiempo cósmico, el tiempo subjetivo y el tiempo histórico, que define como el propiamente humano. Desde el momento en que el fenomenólogo francés se dedica al estudio de la temporalidad, a la tentativa de definir, en términos de condiciones necesarias y suficientes, lo que el tiempo es, se encuentra con la aparición de una serie de aporías. Vamos a destacar fundamentalmente dos: La aporía del ser y del no ser del tiempo y, ligado a ella, la que da cuenta de la posibilidad de medirlo.

El tiempo no es perceptible pero, a su vez, es condición de posibilidad de toda percepción del objeto. Es algo que no es, en la medida en que podamos caracterizar así a los tres estratos temporales. El pasado no es porque ya ha acaecido, el futuro todavía no ha ocurrido y el presente es continuo fluir de un no-ser del pasado al no-ser del futuro. Ahora

<sup>14</sup> Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración. Vol I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

<sup>15</sup> Ricoeur, Paul. “La función narrativa y la experiencia del tiempo”, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

bien, todo lo que existe, todo lo que es, se da en el tiempo, por lo que parece necesario atribuirle algún tipo de estatuto ontológico. Un problema paralelo aparece cuando hablamos de la posibilidad de medir y cuantificar el tiempo. La medición temporal de cualquier proceso implica necesariamente la presencia de la temporalidad, pero ésta, a su vez, no puede ser medida en tanto que no puede ser percibida. Esta serie de aporías han dado lugar a diferentes posturas que se derivan de la división entre el tiempo cosmológico y el tiempo subjetivo.

Paul Ricoeur apuesta por definir el tiempo humano como una síntesis a partir del tiempo cósmico y el subjetivo, que se opera en base a la narración. El tiempo humano es producto de una actividad del hombre cuya naturaleza no es de tipo epistémico, como podría derivarse cuando hablamos de la actividad egológica del sujeto, sino de una acción que, sin ser accidental, se sitúa en el plano histórico: la narración. La aportación a esta problemática de Ricoeur deriva de la vinculación entre la actividad humana consistente en narrar una historia y nuestra temporalidad. Ambas se definen recíprocamente; el tiempo se hace humano en tanto que se articula de modo narrativo y nuestras narraciones son significativas en la medida en que organizan los rasgos de nuestra experiencia temporal. Así lo explica al inicio del primer volumen de *Tiempo y narración*:

Lo que está últimamente en juego, tanto en la identidad estructural de la función narrativa como en la exigencia de verdad de cualquier obra de género, es el carácter temporal de la experiencia humana. O, como repetiremos a menudo en el transcurso de este estudio, el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal<sup>16</sup>.

La construcción de tramas significativas no es una actividad que podamos vincular a un contexto determinado, sino que es una propiedad antropológica estructural a través de la cual re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, que oscila entre el tiempo del mundo y el del alma, unifica lo cronológico y lo no-cronológico, los eventos y la historia.

### **La existencia lingüística de los hechos**

Estas teorías nos permiten dar fuerza a la idea según la cual la alusión a unos hechos primitivos como base de la historiografía no tendría legitimidad alguna en nuestro discurso. Introducir, en este sentido, un presupuesto como el de la noción de hecho pre-tramado, aunque esta oposición se limite al plano metodológico, no resulta verosímil si tenemos en cuenta la visión del lenguaje de la que partimos. Expliquemos para profundizar en esta cuestión algunas de las tesis defendidas por Roland Barthes acerca de la escritura de la historia. Tesis que problematizan también las implicaciones derivadas, de la adopción, por parte del historiador, del rol del narrador.

Podríamos entender la aportación de Barthes al problema de la escritura de la historia partiendo de las siguientes premisas. En primer lugar, Roland Barthes, con el objetivo de deslegitimar la noción de un lenguaje referencial cuyos elementos podamos situar en el mundo, hace un análisis del lugar que ocupan en la escritura de la historia, los *shifters*. Los *shifters* –habitualmente traducidos en castellano como “deípticos”– en lingüística se definen como aquellas unidades gramaticales que no pueden entenderse sin referencia al mensaje concreto y, consecuentemente, al contexto en que es proferido. El primero de ellos es el *shifter* testimonial o de escucha, que designa a toda referencia que pueda hacer el

<sup>16</sup> Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración. Vol I*, op. cit., p. 39.

historiador a las fuentes directas de los fenómenos históricos. Ya sea a través de testimonios o de su experiencia personal, lo que acentúa el carácter subjetivo del texto histórico. El segundo tipo es el *shifter* organizador, a través del cual el historiador reorienta la disposición de los fenómenos a través de su discurso. En este sentido supone una descronologización y una modificación del tiempo histórico al superponerlo con el tiempo propio del discurso.

Ahora bien, lo verdaderamente característico de la postura de Barthes es la radicalidad a la que lleva la idea según la cual el lenguaje histórico tiene un papel constructivo respecto a los contenidos de estos relatos. Barthes llega a afirmar que *el hecho mismo* no tiene sino una existencia lingüística. Prima, en este sentido, la función expresiva y performativa del propio discurso.

La conclusión a la que llega Barthes respecto a la substancia textual de los hechos históricos se sostiene sobre la constatación de la imposibilidad de llevar a cabo una definición del hecho histórico al margen del lenguaje. Ya que dicho intento nos conduce necesariamente a una tautología. Este argumento, aunque tiene ciertos *parecidos de familia* con el que desarrolla Louis O. Mink en la medida en que parten de la dificultad de definir los eventos que están imbuidos en nuestros discursos como independientes respecto a los mismos, ofrece una versión menos rigurosa y precisa del mismo. Así lo desarrolla:

A partir del momento en que interviene el lenguaje (¿y cuándo no interviene?) el hecho sólo puede definirse de manera tautológica: lo anotado procede de lo observable, pero lo observable [...] no es más que lo que es digno de memoria, es decir, digno de ser anotado<sup>17</sup>.

En segundo lugar, desde la óptica de Barthes, lo propio del discurso histórico es su carácter significativo. Es decir, deja de lado tanto a las cronologías como a los anales – conjuntos no estructurados de referencias concretas– para limitar la metodología del historiador al ámbito del relato, de la configuración de los acontecimientos en torno a unos patrones que les dotan de sentido. En este sentido, la labor del historiador, más que de una recolección de hechos brutos consiste en una reordenación de significantes. La temporalidad que imprime el lenguaje del historiador difiere de la conferida habitualmente al tiempo del mundo, al tiempo crónico, que según la concepción estándar –que Barthes engloba bajo el término “la ilusión referencial”– sería aquella que el discurso histórico debería limitarse a reflejar. Ahora bien, lo propio de este *tiempo lingüístico* que impregna el relato histórico –y por tanto al pasado mismo– es que es variable, pues su configuración dependerá de los factores contextuales en los que se encuentra; en terminología barthesiana “tiene como fuente el presente de la enunciación”. El discurso histórico, bajo la forma narrativa, se revela como esencialmente imaginativo y está regido por la “ideología totalitaria del referente”. Precisamente, esta categoría es la que permite explicar la creencia según la cual podemos atribuirles a los eventos del pasado la condición de *existentes* al margen de nuestros recursos narrativos. Esta tesis podría presentarse como una respuesta a la habitual cuestión que, una vez explicitado el carácter creativo y constructivo del lenguaje en la historiografía, plantea ¿por qué el discurso histórico suscita la creencia y la aceptación de su referencialidad? Dicha creencia deriva de las propias características del discurso histórico. Roland Barthes hace referencia al gusto por el *efecto de la realidad* propia de nuestra civilización, cuyas manifestaciones culturales se encuentran en la novela realista, la literatura documental, el museo histórico, la fotografía etc. Es el propio carácter previo del

<sup>17</sup> Barthes, Roland. “El discurso de la historia”, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, 2003, p. 174.

lenguaje el que da lugar, en sus diferentes configuraciones, a la creencia generalizada según la cual éste se define en función de los objetos a los que designa. Manteniendo siempre la prioridad del elemento textual, Barthes sostiene que es precisamente la tendencia de la literatura realista de nuestro tiempo la que ha dado lugar a esa *ilusión referencial* según la cual el lenguaje es denotativo. Como indica:

la eliminación del significado, fuera del discurso “objetivo” con su expresión, nunca deja de producir un nuevo sentido[...] Este nuevo sentido –extensivo a todo discurso histórico y que define, finalmente, su pertinencia– es la propia realidad, transformada subrepticamente en significado vergonzante: el discurso histórico no concuerda con la realidad, lo único que hace es significarla<sup>18</sup>.

### **Imposicionalismo e interpretación política**

No obstante, las ideas de Barthes parecen especialmente generales y no concretan las raíces sociales y políticas del relato histórico lo suficiente. Por ello debemos seguir matizando esta caracterización del relato histórico como *ideología*. Traeremos a colación para ellos algunos argumentos desarrollados por el filósofo norteamericano Hayden White. No nos interesan tanto las ideas que expone en su obra programática *Metahistoria*, que se centra en enfatizar la relevancia del componente retórico en la escritura de la historia, como ciertos ensayos, redactados posteriormente, en los que se acentúa la relevancia de los factores políticos en este tipo de discursos. Estas tesis nos permitirán dar cuenta de la relación existente entre el orden social, político y moral y la narración histórica que surge en el interior del mismo.

Partiremos de una idea ya desarrollada anteriormente por Barthes y Mink: El historiador no trabaja con hechos brutos –noción que no resulta admisible– sino con los significados con que él mismo los inviste. Ahora bien, ¿qué implica este proceso? Cuando bajo una estructura narrativa se someten a los hechos a una forma impuesta desde fuera, se requiere de la existencia de un punto de fuga hacia el cual los eventos se disponen– es el *fin* al que están orientados *el inicio y el desarrollo*. Precisamente, lo que caracteriza a este modelo es la idea misma de *imposición* de una trama. En torno a la noción de *imposición* considero relevante hacer alguna serie de matizaciones acerca del estatuto ontológico del hecho histórico.

Las teorías narrativistas han sido asociadas a una concepción postmoderna de la historiografía en la medida en que, entre otras tesis, defendían la ausencia de realidad del pasado mismo. Ahora bien, creo que es necesario delimitar el ámbito en el que nos movemos. Desde nuestra interpretación las tesis narrativistas se circunscriben al estudio del método histórico y de sus propiedades y condiciones de posibilidad, no abarcan al ámbito ontológico. De ahí que las formulaciones de Barthes nos resulten más incómodas. No olvidemos que nuestro objetivo es aplicar estas nociones a la relación entre el discurso histórico y la memoria colectiva. No elaborar tesis metafísicas acerca de la posibilidad de referirnos con sentido a objetos que se sitúan más allá de los límites de nuestro lenguaje. El propio White intenta aclarar esta cuestión en “Teoría literaria y escrito histórico”:

[...] la tropología no niega la existencia de entidades extradiscursivas o nuestra capacidad para referirnos a ellas y para representarlas en el habla. No sugiere que todo es lenguaje, habla, discurso o texto: sólo apunta a que la referencialidad y la representación lingüísticas son cuestiones mucho más complicadas que las implicadas en las viejas nociones literalistas de

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 176.

lenguaje y discurso. La tropología subraya la metalingüística por encima de la función referencial del discurso porque se ocupa más de los códigos que de cualquier mensaje contingente que pueda ser transmitido mediante los usos específicos de tales códigos<sup>19</sup>.

Nuestro objetivo se circunscribe más bien a analizar qué implicaciones tiene para las condiciones de la historiografía, el necesario recurso a elementos narrativos. Intentemos hacer alguna aclaración conceptual. El concepto de “narración” refiere únicamente al proceso por el cual una serie de eventos se disponen a través de las relaciones causales propias de un relato. En cambio, el término “narrativizar” hace énfasis en la imposición de una coherencia que viene de fuera y que redistribuye radicalmente el significado de los eventos que participan en la narración dentro de una estructura jerárquica. Precisamente, lo que tratamos de defender es que, en el relato histórico tradicional, a todo proceso de *narración* subyace un proceso de *narrativización*. Y que toda *narrativización* esconde detrás un móvil de tipo práctico –moral, político, social– que da forma y es elíptico en el propio relato.

Como ya hemos establecido, lo propio de estos discursos no es sino el *sentido de cierre*, es decir, la orientación de todos los fenómenos hacia un punto de fuga. Ahora bien, la elección de ese polo teleológico no depende de la forma en que los fenómenos han acaecido –pues los acontecimientos carecen de forma al margen de las narraciones de las que participan– sino de una disposición que imprime el historiador. Esta toma de decisiones, defenderemos, no es ni un proceso necesariamente autoconsciente ni libre, pues son los factores contextuales –cultural, política, etc.– los que lo condicionan en mayor medida. Así, podemos derivar dos conclusiones: que la labor del historiador necesariamente contienen un elemento imaginativo y que existe una relación de dependencia íntima entre el sistema político o social determinado, la historicidad y la narratividad. La jerarquización de los hechos en función de una serie de valores debe entenderse como un drama moral de cuyas peculiaridades sólo se puede dar cuenta atendiendo al contexto desde el que se narra. Así lo defiende en “El valor de la narrativa”:

Sugiero que la exigencia de cierre en el relato histórico es una demanda de significación moral, una demanda de valorar las secuencias de acontecimientos reales en cuanto a su significación como elementos de un drama moral. ¿Se ha escrito alguna vez una narrativa histórica que no estuviese imbuida no sólo por la conciencia moral sino específicamente por la autoridad moral del narrador?<sup>20</sup>

La propia interpretación histórica presupone, como condición, en tanto que es una actividad inscrita en un marco colectivo, la participación de diferentes variables contextuales. Partiendo de la configuración del relato como narración con un componente moral esencial que responde a ópticas particulares, no es de extrañar que los usos políticos de los mismos constituyan una variable básica en la investigación historiográfica.

### **El texto histórico como índice y factor**

En resumen, llegados a este punto, podemos dar cuenta de la conexión íntima entre la disolución de la facticidad del evento que aparece en el texto histórico y el desvelamiento de sus raíces y de sus funciones políticas, ideológicas... La ausencia de un referente empíricamente verificable, que puede ser reconstruido en cada experimento, deriva en una

<sup>19</sup> White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 171.

<sup>20</sup> White, Hayden. “El valor de la narrativa”, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 35.

exigencia metodológica que no carece de implicaciones: el historiador no trata con el pasado sino con trazas, con restos del mismo. Es decir, con documentos, testimonios... Ahora bien, el trato con los documentos no es unívoco. Al contrario, la creencia en su univocidad tiende a convertirlos en monumentos, ya que requieren de un complejo proceso de interpretación y de utilización de ciertos recursos para plasmarlos en el texto escrito. No obstante, estos recursos no son inocentes, sino elementos distorsionadores –en la medida en que se pueda acusar de “distorsión” a un elemento cuya injerencia en un ámbito constituye la normalidad– que configuran nuestro acceso a la historia. Esta disolución o minusvaloración del hecho histórico a favor de las construcciones discursivas en el ámbito de la historiografía, es capaz de dar cuenta acerca de los motivos por los que los litigios entre los historiadores no constituyen una excepción, sino un síntoma que revela una condición latente en la escritura de la historia.

El conjunto de tensiones que puso de manifiesto el debate de los historiadores alemanes<sup>21</sup> no constituye una excepción ligada a una praxis poco profesional y objetiva, incapaz de mantener el ideal de cientificidad ante el impacto de los acontecimientos en la memoria colectiva de la que forman parte –como denunciaba Ernst Nolte. Al contrario, ese litigio entre diversas interpretaciones; entre la posibilidad de atribuir al Holocausto la condición de *hecho histórico singular* o de un fenómeno cualquiera susceptible de incluirse en una corriente histórica, implica una serie de variables que una concepción histórica tradicional es incapaz de asimilar. Al contrario, puede dar cuenta de ella una visión de la historiografía que no haga del hecho un átomo que sirva de pilar o criterio de fiabilidad para las narraciones. Una concepción a partir de la cual se abre la posibilidad de apreciar de qué manera las formas a través de las cuales las colectividades interactúan con sus deudas con el pasado, condicionan las narraciones históricas. Desde el momento en que apreciamos las dificultades que implica evaluar un texto histórico desde el criterio de verdad o adecuación respecto a los hechos, podemos apreciar las raíces contextuales de la figura del historiador. Y, de la misma manera, entender el texto histórico como índice de una serie de tendencias que subyacen a la labor del historiador, y a la vez, como factor de continuidad o discontinuidad histórica. Aquí adquieren sentido las tesis de Benjamin acerca de la figura del historiador como aquel que perpetúa las conquistas históricas en el ámbito semántico o simbólico, como aquel no sólo recoge, interpreta y redacta sino, como objetivo al que se dirige en última instancia, legitima un orden social. De ahí ese paralelismo que, a grandes rasgos, se puede establecer entre el historicismo –la concepción histórica que limita la atención del historiador al hecho en bruto y que defiende la necesidad de liberarse de perturbaciones epistémicas provenientes de otros ámbitos –el realismo literario del siglo XIX– el estilo de escritura que define al lenguaje a través de su función referencial– y las denominadas “políticas del olvido”. El esfuerzo por archivar las causas de las víctimas y condenar sus voces al olvido, que no deja de ser una opción política en relación a las deudas con el pasado, tiene su apoyatura en estas concepciones del lenguaje y de la escritura histórica. Visiones que intentamos cuestionar trayendo a colación las teorías y los argumentos que hemos desarrollado.

<sup>21</sup> J. Knowlton. y T. Cates (eds) . *Forever in the shadow of Hitler?*, New Jersey: Humanities Press, 1999.

# El relato de la Atlántida en el mundo antiguo

The story of Atlantis in the Ancient World

José ORIHUELA GUERRERO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

*pepeog@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.017>

Recibido: 15/11/2015  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** En el presente artículo se realiza un recorrido por las distintas posturas y desarrollos provocados en el mundo antiguo, y también en el medievo, por el relato de Platón acerca de la Atlántida tal como fue formulado en los diálogos *Timeo* y *Critias*. Vemos así como casi desde un principio los autores que se ocuparon del tema se dividieron en dos grupos que hasta el día de hoy han permanecido casi intactos respecto a la forma en que consideran ha de recepcionarse el texto elaborado por el pensador ateniense, a saber, aquellos que lo consideraron una mera fábula forjada con intenciones ideológicas y aquellos otros que creyeron en la existencia de un referente real que sirvió de base al texto platónico, que sin duda alguna constituyó en esa época un punto de referencia para el pensamiento geográfico y geológico.

*Palabras Clave:* Atlántida, Historia Antigua, Filosofía Antigua, Geografía Histórica, Análisis Cultural

**Abstract:** This article offers a journey through the different positions and developments arising in the Ancient World, and also in the Middle Ages, from Plato's story about Atlantis as it was formulated in the dialogues *Timaeus* and *Critias*. It can, thus, be seen that, almost from the very beginning, writers on the subject were split into two groups which, up to this day, have remained almost intact in relation to the way how they view the text written by the Athenian thinker must be interpreted, namely, those who considered it a mere fable forged with ideological intentions, and those who believed in the existence of a real referent which was the basis for the Platonic text, which, undoubtedly, constituted at that time a benchmark for the geographical and geological thinking.

**Keywords:** Atlantis, Ancient History, Ancient Philosophy, Historical Geography, Cultural Heritage

Se trata en este artículo de averiguar qué opinaron las personas más próximas a la época en que vivió Platón acerca de su relato sobre la Atlántida; las que en teoría mejor lo conocían y que evidentemente respiraban la misma atmósfera cultural de la que brotó el texto que nos ocupa.

El primero en pronunciarse parece ser que fue Teopompo de Quíos, historiador contemporáneo de Platón –al que acusa de mentiroso y plagiarlo–. Pero nótese bien que lo acusa a la vez de mentiroso y plagiarlo, luego si bien considera que el relato contenido en *Timeo* y *Critias* –del que él mismo hará a su vez un plagio satírico en su relato de la fabulosa *Meropia*– es falso no así piensa con respecto a su originalidad; es decir, no es un invento de la mente de Platón sino una copia de un relato anterior al filósofo ateniense. Luego parece que Teopompo conocía o al menos tenía noticias de una fuente anterior al relato platónico, pues de lo contrario no se sostendría la acusación de plagio.

Pero qué duda cabe de que entre los detractores de la veracidad del relato platónico el que más peso adquiere es su propio discípulo Aristóteles (384-322 a.C.), tanto por su estrecha proximidad con el autor como por su enorme prestigio intelectual, acrecentado progresivamente con el correr del tiempo. El Estagirita sostuvo la idea de que el mismo que la inventó la hundió en el abismo, en un aparentemente inequívoco desmentido de la veracidad del relato contenido en *Timeo* y *Critias*. Incluso un detractor actual de la veracidad del relato como Pierre Vidal-Naquet se apresura a remachar el clavo trayendo a colación un argumento sobre la no mención de la Atlántida en el famoso pasaje del *De Coelo* (II, 14, 298a), donde el Estagirita no menciona a los elefantes de la isla platónica cuando alude a la unión por mar entre la India y las columnas de Hércules y sin embargo esgrime la existencia de tales proboscídeos en ambos lugares como prueba de la continuidad geobiológica. Pero en honor a la salvaguarda de la honradez intelectual del autor francés hemos de decir que casi sin solución de continuidad alude al texto de las *Meteorológicas* donde el maestro de Alejandro Magno alude al cieno existente más allá de las columnas de Hércules, en una clara referencia a lo establecido por Platón en *Timeo* – 25d– cuando habla del fondo cenagoso que la isla dejó al hundirse. Claro que puestos a hablar de honradez intelectual, no hace falta recurrir a estas pruebas tangenciales para referirnos a los conocimientos y la opinión de Aristóteles sobre el tema, pues mucho más relevante me parece la alusión directa a tierras situadas en el Atlántico que hace el gran pensador griego (*De Mundo*, III) cuando alude a unas islas y da expresamente un



nombre –Antilla– cuyo parecido con Atlantis es harto evidente. Y también parece evidente que Aristóteles no podía confundir esa isla Antilla con el continente asiático dados los conocimientos geográficos que poseía y debido a la valiosa información que además le proporcionaba en abundancia su discípulo Alejandro Magno. Luego independientemente de que Aristóteles creyera o no en el relato de Platón –en prueba de lo cual podemos esgrimir testimonios indirectos en sus textos tanto a favor como en contra–, lo irrefutable es que sabía de la existencia de territorios insulares situados más allá del estrecho de Gibraltar.

Y el propio texto que a continuación de estas palabras trae a colación el gran erudito francés es a mi juicio tan contundente como prueba sobre el conocimiento en la antigüedad de tierras en el atlántico –ya sea en pleno océano o en la vecina América–, que me limito a transcribir el fragmento atribuido al Pseudo-Aristóteles y que “*sorprendentemente*” –según comentario del propio Vidal-Naquet– también encontramos en Diodoro de Sicilia (V, 19), lo cual refuerza en principio la hipótesis de la procedencia de tal información de una fuente anterior a ambos autores. El texto dice así:

Él relata allí que algunos cartagineses, que se lanzaron al mar Atlántico, fuera del estrecho de Gibraltar, y navegaron durante mucho tiempo, descubrieron por fin una gran isla fértil, cubierta de bosques y regada por grandes y profundos ríos, muy alejada de cualquier tierra firme; y que ellos, y otros más tarde, atraídos por la bondad y fertilidad del suelo, se fueron allí con sus mujeres e hijos, y comenzaron a aclimatarse. Los señores de Cartago, viendo que su país se despoblaba poco a poco, prohibieron expresamente, bajo pena de muerte, que nadie fuese allí, y expulsaron a los nuevos habitantes, temiendo, por lo que se dice, que con el tiempo se multiplicasen de tal forma que les suplantasen y arruinasen su Estado.<sup>1</sup>

Qué duda cabe de que la fuente en que se apoya esta historia ha de ser necesariamente de origen púnico, pues con el cierre del estrecho por los cartagineses en el siglo V el resto del Mediterráneo sólo podía acceder a las informaciones que se filtrasen por las rendijas de la política oficial de la potencia norteafricana, celosa guardadora de las rutas hacia las materias primas que se encontraban más allá del estrecho. A modo de ejemplo, hay pruebas fehacientes de que los capitanes de navío cartagineses tenían órdenes expresas de hundir sus naves antes de ser capturados y de que los rumores acerca de aguas intransitables y monstruos pavorosos respondían a una política de Estado tendente a conservar en secreto los resortes de acceso y dominio a los territorios oceánicos, fuesen éstos los que fuesen. Incluso por un mero cálculo de probabilidades resulta difícil creer que un pueblo avezado en la navegación como el púnico no aprovecharse la ruta de los alisios, que conecta gracias a las corrientes marinas las Canarias con las islas caribeñas. Que tal ruta se descubriese accidentalmente o que una vez descubierta no se fomentara su utilización son cuestiones de otro orden.

En el siglo IV anterior a nuestra era Hecateo de Abdera escribió un relato titulado *Los Hiperbóreos*. Y no hemos de olvidar que Teofastro, el más distinguido de los discípulos del Liceo, alude en los fragmentos 12.490 y 27.327 a catástrofes parecidas a la descrita en el *Timeo* acerca de la inundación de tierras emergidas como ejemplo de un fenómeno regular en geología.

Siguiendo con nuestro recorrido por las referencias a Atlantis en el mundo antiguo, hemos de mencionar el texto de Eliano (170-230 d.C.) donde se menciona la existencia en el estrecho de Bonifacio –entre Córcega y Cerdeña– de unos gigantescos carneros marinos cuyas manchas blancas en la frente servían de inspiración a las diademas que lucían los

<sup>1</sup> Vidal-Naquet, P.: *La Atlántida. Pequeña Historia de un Mito Platónico*. Akal. Madrid, 2006, p. 50.

reyes de la Atlántida (*Sobre la Naturaleza de los Animales* XV, 2). Richard Ellis proporciona la siguiente traducción del pasaje que nos interesa:

La cabeza del carnero marino macho está envuelta en una cinta blanca, como la diadema, podría decirse, de Lisímaco o Antígono o algún otro rey macedonio... Las gentes que moran junto al mar cuentan que los antiguos reyes de la Atlántida, que descendían de Poseidón, llevaban en la cabeza cintas confeccionadas con la piel de machos de carnero marino, como signo de autoridad. De la misma manera, las reinas llevaban cintas de la hembra del carnero marino...<sup>2</sup>

Este texto es de capital importancia para nuestra investigación, pues ni en Egipto, ni en la tradición homérica o platónica encontramos referencia alguna a un dato de este tipo. Y esto demuestra que o bien existía una tradición sobre la Atlántida cuya referencia hemos perdido, o se generó tras el relato platónico una tradición de hechos fantásticos complementarios alrededor del mito de la isla desaparecida. Y existe otra referencia a tierras situadas más allá del Viejo Mundo en la obra de Eliano; nos referimos al famoso pasaje del sátiro Sileno (*Varia Historia*, III, 18) que Robert Graves resume del siguiente modo:

Los jardineros lo ataron con guirnaldas de flores y lo condujeron ante Midas, a quién relató maravillosos cuentos sobre un inmenso continente situado al otro lado del océano, totalmente separado de la masa formada por Asia, Europa y África, donde abundaban ciudades magníficas pobladas por gigantescos, felices y longevos habitantes que disfrutaban de un excelente sistema legal. Una gran expedición –de al menos diez millones de personas– se dispuso en otro tiempo a cruzar el océano en barco para visitar a los Hiperbóreos, pero al comprobar que la suya era la mejor tierra que podía ofrecer el mundo, se retiraron indignados.<sup>3</sup>

Estrabón (63 a.C-24 d.C.) señala que Posidonio creía en la existencia de la Atlántida basándose en el prestigio que atribuía a la opinión de Platón, y él mismo apoya la tesis de que tal ejemplo sea esgrimido para demostrar las elevaciones y hundimientos del suelo por causa de terremotos y otros cataclismos.

En cambio no podemos más que aprobar lo que él (Posidonio) refiere de los levantamientos y hundimientos del suelo producidos por terremotos y otras causas análogas, que nosotros mismos hemos considerado más arriba. Aprobamos también que haya citado en apoyo de su tesis lo que narró Platón de la Atlántida, ya que podría darse que esta tradición no fuera pura invención.<sup>4</sup>

Por lo que respecta a Diodoro de Sicilia, si bien es cierto que la Atlántida a la que alude es la tierra de los hijos de Atlas, o bien habla de los atlantes como habitantes de regiones que bordean el océano, es de destacar su alusión ya mencionada a la experiencia colonizadora cartaginesa de una tierra lejana allende las columnas de Hércules. Concretamente nos habla de una isla (*Bibliothecae Historicae.*, libro V, 19) de gran extensión situada a varias jornadas del norte de África y dotada de una fértil vegetación y poblada abundantemente, que según él fue descubierta por los fenicios y cuyo conocimiento los cartagineses conservaron en secreto para evitar tanto un éxodo masivo que despoblara la metrópoli del norte de África como para contar con un lugar donde refugiarse si Cartago caía en desgracia.

<sup>2</sup> Ellis, R.: *En Busca de la Atlántida*. Grijalbo. Barcelona, 1998, p. 47.

<sup>3</sup> Graves, R.: *Los Mitos Griegos* (II vols.). Alianza Editorial. Madrid, 2001, I, 375.

<sup>4</sup> Estrabón: *Geografía*. Libro II, cap. III.

Su suelo es fértil, compuesto por montañas y amplios valles, estos últimos de gran belleza. Esta isla está bañada por ríos navegables. Se ven numerosos jardines con todas las clases de árboles y huertas recorridas por manantiales de aguas dulces... En una palabra es esta isla tan bella que más parece la residencia feliz de algún dios, que la de los hombres... Se encuentran en ella casas de campo suntuosamente construidas donde pasan la estación de verano los habitantes... Antes esta isla era desconocida a causa de su gran alejamiento del continente...<sup>5</sup>

Robert Schock realiza la siguiente inferencia respecto de las palabras de Diodoro:

De acuerdo con el testimonio de Diodoro Sículo, historiador grecorromano del siglo I a. C., los fenicios descubrieron, de forma accidental, una tierra al oeste como consecuencia de una tormenta que desvió un barco de su ruta en algún momento posterior al año 1104 a. C. Los habitantes de Cartago viajaron al nuevo territorio a establecer una colonia. Los etruscos, un pueblo semítico que vivió en lo que hoy es la Toscana italiana, tuvieron la misma idea, pero los cartagineses les detuvieron a la fuerza en el siglo IV a. C. Preocupados porque otros pueblos pudieran intentar establecer centros de comercio en las nuevas tierras, los cartagineses impidieron que se continuara con la emigración a esas zonas y mataron a los colonos que ya se habían asentado allí. Esta historia nos lleva a hacer una reflexión interesante. ¿Navegaron los fenicios, los cartagineses y los nubios juntos desde el Mediterráneo hasta el Atlántico? Y, ¿siguieron las corrientes y los vientos hasta Mesoamérica? Si así fue, habría una explicación para las representaciones de caras aparentemente mediterráneas y africanas encontradas en lugares como La Venta, Monte Albán o Tres Zapotes. También permitiría explicar la iconografía de la pitón que subyace bajo la leyenda de Quetzalcóatl y podría demostrar que es la fuente de la adoración al sol de los Viracochas de Tiahuanaco, la arquitectura megalítica de Sacsahuamán y los barcos de junco del lago Titicaca.<sup>6</sup>

Lo que sin duda parece claro es que Diodoro en ningún caso confunde la Atlántida situada frente a las Columnas de Hércules con esa otra porción de tierra mucho más alejada de las costas occidentales de África. Así lo demuestra el párrafo que antecede inmediatamente al que hemos citado más arriba de este historiador:

Una vez que hemos debatido acerca de la isla situada entre las Columnas de Hércules, hablaremos ahora de aquella que está situada en el océano. En efecto, mucho más lejos de Libia, a varias jornadas de viaje hacia occidente, existe una isla de considerable tamaño.<sup>7</sup>

Y corroborando el conocimiento que autores como Aristóteles tenían de tales tierras emergidas en el océano, al que aludíamos al principio de este capítulo, vemos como el Estagirita atribuye a los cartagineses el descubrimiento de tales extensiones de tierra en *De Mirabilia Auscult.*, cap LXXXIV. Y en otro pasaje (*Bibliothecae Historiae*, libro III, 53) el geógrafo contemporáneo de Julio César sostiene que los atlantes habitaban el litoral del océano y que su imperio se extendió sobre toda la tierra, sobre todo por el lado occidental y septentrional. Sorprendentemente dice Vidal-Naquet (2005:52) que el texto de Diodoro es el único que deriva de una fuente distinta a la de Platón, pues parece olvidar la referencia que él mismo proporciona del texto de Eliano.

En el segundo acto de su *Medea* el romano Séneca (3 a.C.-65 d.C.) profetiza que un día el océano dejará al descubierto nuevos continentes y la isla de Thule no será ya el fin del mundo, lo cual nos conduce a la pregunta de la fuente de la que extrajo Séneca la idea de que las tierras emergidas del planeta no se reducían a las del Viejo Mundo. Por su

<sup>5</sup> Diodoro Sículo: *Bibliothecae Historiae*. Libro V, 19.

<sup>6</sup> Schock, R. M.: *Escrito en las Rocas*. Oberón. Madrid, 2002, pp. 133.134.

<sup>7</sup> Diodoro Sículo, óp. cit., libro V, 19.

importancia histórica, no solo en el tema de la Atlántida sino en la influencia que al parecer ejerció sobre Cristóbal Colón, lo reproducimos en su original latino y en la traducción castellana.

Venient annis saecula seris / Quibus oceanus vincula rerum / Laxet et ingens pateat tellus / Tethisque novos detegat orbes / Nec sit teris ultima Thule. (Siglos vendrán en el futuro del mundo en que el océano aflojará sus ligaduras y aparecerá la tierra en toda su extensión; Tetis descorrerá el velo de nuevos continentes y Thule ya no será el extremo confín del orbe.)<sup>8</sup>

Siguiendo nuestra relación encontramos en el siglo I de nuestra era el caso de Plinio el Viejo (23-79 d.C.), que cita el hundimiento de la Atlántida como ejemplo de catástrofe natural (*Historia Natural*, II, 204-205) y refiere la existencia de una isla llamada Atlantis frente a la cordillera del Atlas. Hacia el 45 d.C. Pomponio Mela describe en *De situ Orbis Libri* una gran isla situada en el Atlántico y dotada de exuberante vegetación.

Una isla donde la tierra misma produce por su cuenta abundante cantidad de frutos que renacen y se suceden sin terminar, de modo que sus habitantes pasan los días sin inquietudes, más felices que los que viven en magníficas ciudades.<sup>9</sup>

El ya mencionado Plutarco (46-120 d.C.), aunque se basa en el testimonio de Platón, nos da una información complementaria de capital importancia en su *Vida de Solón*, pues pone nombre a los sacerdotes que informaron a Solón sobre la Atlántida: Psenopis de Heliópolis y Sonchis de Sais. En la misma línea que el comentario realizado en torno al fragmento de Eliano, tenemos aquí otra prueba bien de la existencia de una fuente desconocida del relato o de la generación de una fabulación complementaria surgida a raíz del texto platónico. Idéntico comentario merece el texto (XVII, 7) de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era del historiador romano Amiano Marcelino (330-400), quién al analizar los distintos tipos de seísmos se refiere al hundimiento de una Atlántida “*más vasta que Europa*” como consecuencia de una erupción volcánica. Ambos apuntes, que el desastre se debió a un fenómeno volcánico y la comparación con Europa, nos obligan a pensar en una tradición distinta a la platónica. Y el propio Plutarco nos habla en un tratado titulado *Sobre la cara que está en el disco de la Luna* de dos lugares situados más allá del Estrecho de Gibraltar, la isla de Oigigia a cinco días de navegación al oeste de Inglaterra y un auténtico continente denominado “*tierra de Cronos*”. Ello indica cuando menos que en la antigüedad clásica existía una información mucho más precisa de lo que hasta ahora se ha sospechado acerca de la existencia de tierras emergidas en el océano atlántico.

El judío helenizado Filón de Alejandría se refiere a la Atlántida en el contexto de la autoridad platónica en su obra *De Mundi Incorruptibilitate*. Tertuliano también se refiere a la Atlántida en términos parecidos y como argumento en contra de la idea de que los cristianos son los responsables de todas las calamidades. Arnobio se refiere al relato platónico en términos y con objetivos muy similares.

A pesar de no mencionar el asunto de la Atlántida en su relación, no puede faltar, por lo significativa que resulta para informarnos sobre la atmósfera secreta que revestían en la antigüedad las noticias referidas a los mares situados allende el estrecho de Gibraltar, la referencia a la obra de Rufo Festo Avieno, poeta latino del siglo IV de nuestra era que en su *Ora Marítima* –según Schulten inspirada en un texto del siglo VI a.C.– narra el periplo de

<sup>8</sup> Séneca: *Medea*. Acto II.

<sup>9</sup> Pomponio Mela: *De situ Orbis Libri*, III, 10.

unos navegantes massaliotas por la costa occidental del continente europeo. He aquí lo que nos refiere Barceló basándose en la obra del vate romano:

En el año 348, cuando Roma y Cartago concluyeron su segundo tratado de comercio, quedó prohibida para todos los extranjeros la navegación al sur de Mastia –Cartagena–. Cartago fue dueña del Estrecho y, por tanto, del Océano. Envío para reconocerlo dos expediciones: una mandada por Hannón, que siguió la costa occidental del África, y otra por Himilkon, que navegó hacia el norte en busca de estaño y ámbar... Cerrado el estrecho, ‘las columnas de Hércules’ se transformaron para los griegos en el *Non plus ultra*, en el símbolo de lo infranqueable. Píndaro las cita en este sentido hasta cuatro veces. Los cartagineses propalaron falsas o exageradas noticias de los peligros que el Océano reservaba a los navegantes: honduras insondables, densas nieblas, fuertes vientos y largas calmas, monstruos marinos, ballenas. Y por si no faltaran tales augurios para detener a los marinos griegos, los cartagineses echaban a pique la nave audaz que se aventuraba por aquellos mares. Hasta la conquista de España por los romanos –200 a.C.– no se volvió a abrir el Estrecho. Y aún supieron los astutos semitas guardar el secreto del estaño hasta la conquista de la Bretaña por los romanos.<sup>10</sup>

Crantor, discípulo de Platón que vive en el siglo IV, afirma que observó –amén de un peplo bordado con la historia en las fiestas Panateneas– las estelas jeroglíficas que enseñaron los sacerdotes egipcios a Solón. Este testimonio es de capital importancia por dos razones. Una, porque supone un intento de verificación empírica de las fuentes en que Platón dice sostener su relato y muestra indirectamente que entre los propios discípulos de Platón la veracidad del relato no era en absoluto incuestionada. Y en segundo lugar, porque nos pone sobre una de las pistas fundamentales para elucidar la deconstrucción del relato platónico en sus elementos históricos reales: me refiero a la existencia de los relieves del templo de Medina-Habut, donde se describe el combate entre la flota egipcia y las embarcaciones de los denominados “*pueblos del mar*”.

También existen autores como Amenio, Orígenes, Numenio de Apamea y Porfirio que ven en el relato platónico una alegoría donde se describe el conflicto entre fuerzas y principios cósmicos.

Proclo (412-485) realizó un comentario del *Timeo*, y circunstancialmente también del *Critias*, hablando de detractores y partidarios de la existencia real de la Atlántida y aludiendo a relatos de viajeros sobre un archipiélago de siete islas y otras tres enormes cuyos habitantes conservaban el recuerdo de la desaparecida Atlantis. Pero también explora Proclo el camino de los que refutan la existencia histórica de la isla imperial y ven en el relato una analogía cósmico-histórica. De ese modo, la invasión atlante por Occidente sería un correlato de la real sufrida por los griegos por oriente a cargo de los persas. También sostiene que a nivel mítico el relato establecería una analogía con el enfrentamiento entre dioses olímpicos y titanes, y a nivel metafísico representaría el enfrentamiento entre lo Uno y la Alteridad que reside al otro lado de las columnas de Hércules. Esta forma de leer el relato es también muy importante a la hora de abordar su deconstrucción, y es evidente que el texto platónico mezcla referencias históricas reales con analogías metafísicas propias de la concepción del mundo del autor ateniense. Dicho de otro modo, a nuestro juicio no existe una contraposición excluyente entre el relato platónico como texto histórico por un lado y como reflexión cosmológico-política por otro. Antes bien, pensamos que ambos aspectos están íntimamente trabados y que parte del trabajo por realizar consiste en intentar desbrozarlos.

<sup>10</sup> Barceló, C.: *La Atlántida*. Edimat Libros. Madrid, 1998, pp. 103-104.

En este sucinto recorrido por el mundo antiguo no podemos olvidar la obra de Cosmas Indicopleustes, cristiano nestoriano del siglo VI que nos habla de la Atlántida en su *Topografía Cristiana* (XII, 2-8). Desde su punto de vista cristiano y bíblico, Cosmas considera el relato de Platón como una versión deformada del verdadero Diluvio del que habla el Génesis. Esta forma de interpretar a Platón, no como un embustero sino como un hombre confundido, será muy frecuente a lo largo de la historia de la investigación de la Atlántida y responde a un intento –comenzado ya durante el advenimiento del cristianismo al final del mundo antiguo– de apropiarse de la fabulosa fuerza evocadora del relato de Platón en función de los intereses ideológicos y políticos de cada época y grupo social que se han acercado a la historia del conflicto entre los griegos y la isla imperial de trágico destino.

Aunque Calcidio tradujo el *Timeo* al latín en el siglo IV y la obra de Platón no desapareció con la caída del Imperio Romano de Occidente, no parece que durante la Edad Media haya habido alguna reelaboración o nueva interpretación del relato a pesar de la proliferación de numerosos lugares míticos como el Edén, el país de Gog y Magog, el reino del Preste Juan o las islas de San Brandán. Aunque sí es atribuible también a este período de la historia lo que comentan Imbelloni & Vivante:

Una característica del concepto de Atlántida, después de la antigüedad clásica, es su adherencia perdurable al pensamiento geográfico, a pesar de las modificaciones incesantes de este último. En otras palabras, aquello que fue en un principio un mero enunciado dialéctico, tuvo por destino el de ser llamado repetidamente, durante el desarrollo de la exploración del globo, a llenar vacíos y realizar vinculaciones requeridas por la necesidad del pensamiento geográfico.<sup>11</sup>

Es en un contexto claramente bíblico donde a comienzos del siglo XIII Dante (1265-1321) nos habla del Paraíso como un lugar que se puede alcanzar navegando hacia el oeste, haciendo decir a Ulises en *La Divina Comedia* que a cinco meses de navegación se encuentra tal lugar, justo en las antípodas de Jerusalén. Pero parece que el conocimiento de tierras emergidas en el Atlántico se ha perdido para la élite intelectual, como demuestra el hecho de que el gran poeta nos lo presente como una vasta extensión de mar sin tierra alguna en su seno.

De modo que aunque es cierto lo sostenido por Imbelloni y Vivante en la cita más arriba referenciada, y dado el evidente retroceso originado en cuanto al conocimiento geográfico en la Edad Media respecto del mundo antiguo –y sobre todo en lo referente al océano Atlántico–, tendremos que esperar al *cuatrocento* y a las grandes exploraciones descubridoras de los imperios ibéricos durante el Renacimiento para que el asunto de la Atlántida vuelva a saltar al primer plano de las cuestiones geohistóricas de necesaria resolución.

<sup>11</sup> Imbelloni, J. & Vivante, A.: *Libro de las Atlántidas*. Humanior. Buenos Aires, 1940, p. 236.

## Bibliografía

- ÁLVAR, J.: “La Precolonización y el tráfico marítimo fenicio por el Estrecho”. *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*. Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES: *Política*. Madrid. Alianza Editorial, 1986.
- ASIMOV, I.: *Guía Crítica de la Biblia* (II vols.). Laia. Barcelona, 1985.
- BARCELÓ, C.: *La Atlántida*. Edimat Libros. Madrid, 1998.
- BERNABÉ PAJARES, A.: “Himnos Homéricos” y “La Batracomiomaquia” (Traducción, introducciones y notas). Gredos. Madrid, 1978.
- BLÁZQUEZ, A.: *El periplo de Himilco*. Madrid, 1909.
- BORY DE SAINT-VINCENT, J. B.: *Essai sur îles les Fortunées et l’antique Atlantide, ou Précis de l’histoire générales de l’archipel des Canaries*. París, 1803.
- BRASSEUR DE BOURBOURG, E. Ch.: *Histoire des nations civilices du Mexique et de l’Amérique Centrale durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb*. París, 1857.
- BRAVO JIMÉNEZ, S.: “El Estrecho de Gibraltar en la Antigüedad Clásica: una Visión desde las Fuentes Escritas”. *Revista Eúporos* (pp. 141-164). Algeciras, 2002.
- BURGALETA MEZO, F.J.: “El mito de la Atlántida y el estrecho de Gibraltar, aspectos geográficos en el mito platónico”. *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*. Madrid, 1988.
- CROMBIE, I. M.: *Análisis de las Doctrinas de Platón* (II vols.). Alianza Editorial. Madrid, 1979.
- DÍAZ TEJERA, A.: “El Relato Platónico de la Atlántida. Comentario a los Diálogos *Timeo* y *Critias*”. *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 42 (pp. 209-242), 1996.
- DROZ, G.: *Los Mitos Platónicos*. Labor. Barcelona, 1993.
- EGGERS LAN, C.: *Introducción Histórica al Estudio de Platón*. EUDEBA. Buenos Aires, 1974.
- ELLIS, R.: *En Busca de la Atlántida*. Grijalbo. Barcelona, 1998.
- FERNÁNDEZ-MIRANDA, M.: “La Navegación Fenicia hacia el Lejano Occidente y el Estrecho de Gibraltar”. *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*. Madrid, 1988.
- GRAVES, R.: *Los Mitos Griegos* (II vols.). Alianza Editorial. Madrid, 2001.
- GRIMAL, P.: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Paidós. Barcelona, 1982.
- HERODOTO: *Historia*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1992.
- HOMERO: *La Ilíada*. Gredos. Madrid, 2006.
- *La Odisea*. Gredos. Madrid, 2006.
- IMBELLONI, J. & VIVANTE, A.: *Libro de las Atlántidas*. Humanior. Buenos Aires, 1940.
- LEGAZ GONZÁLEZ, A.: *La Expresión Arquitectónica de la Atlántida*. Tesis Doctoral. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, 2001.
- LÓPEZ MELERO, R.: “El Mito de las Columnas de Hércules y el Estrecho de Gibraltar”. *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*. Madrid, 1988.
- PÉREZ MARTEL, J.M.: “La Atlántida en *Timeo* y *Critias*: exégesis de un mito platónico”. *Revista Fortunatae*. Universidadde la Laguna, 2010.

- PLATÓN: *Obras Completas*. Aguilar. Madrid, 1998.  
-- *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos. Madrid, 2008.  
-- *Plato. Platonis Opera*. ed. John Burnet. Oxford University Press, 1902.  
PLUTARCO: *Vidas Paralelas* (IV volúmenes). Orbis. Barcelona, 1986.  
SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A.: *El Cuento del Náufrago*. ASADE. Sevilla, 2003.  
SCHOCK, R. M.: *Escrito en las Rocas*. Oberón. Madrid, 2002.  
--*Los Viajes de los Constructores de Pirámides*. Oberón. Madrid, 2002.  
SCHULTEN, A.: *Tartessos*. Colección Austral de Espasa-Calpe. Madrid, 1979.  
SPANUTH, J.: *La Atlántida*. Aymá. Barcelona, 1964.  
VARIOS: *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1998.  
VIDAL-NAQUET, P.: *La Atlántida. Pequeña Historia de un Mito Platónico*. Akal. Madrid, 2006.



# Roma como modelo de Imperio: de Roma a Estados Unidos

Rome as a model of Empire: from Rome to The United States

Javier LEIVA BUSTOS

Universidad Autónoma de Madrid

*jeiva.1990@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.018>

Recibido: 25/11/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** El objetivo del presente ensayo consiste en situar a Roma como paradigma histórico del modelo de imperio y defender la tesis de la *translatio imperii* hasta el carácter imperialista de Estados Unidos. Para ello atenderemos a la formación, contexto historiográfico y rasgos definitorios de ambos órdenes, mostrando así que los Estados Unidos constituyen en verdad un imperio y que suponen una actualización del arquetipo establecido con Roma.

*Palabras Clave:* Roma, Estados Unidos, imperio, *civitas*, expansión, jerarquía, orden, poder militar, economía.

**Abstract:** The aim of the present essay is to place Rome as the historic paradigm of the model of Empire, and to defend the *translatio imperii* thesis up to the imperialistic character of the United States of America. In order to achieve this, we will look into the training, historiographical context and distinctive features on both orders, thus showing that the United States of America truly constitutes an Empire, and that they represent an updating on the archetype established with Rome.

*Keywords:* Rome, United States, empire, *civitas*, expansion, hierarchy, order, military power, economy.

## Imperium Romanum

Citando a los clásicos, los Monty Python decían en *La vida de Brian*: “Bueno, pero aparte del alcantarillado, la sanidad, la enseñanza, el vino, el orden público, la irrigación, las carreteras y los baños públicos, ¿qué han hecho los romanos por nosotros?”. Una ironía que no hace sino mostrar el enorme legado que Roma ha dejado entre nosotros, y que ha constituido uno de los baluartes fundamentales, si no el principal, de toda la cultura occidental; en cierta medida, seguimos siendo hijos de Roma. En su herencia no sólo figura lo ya citado por los célebres humoristas, sino también sus manifestaciones artísticas, sus estudios en ingeniería, la estrategia militar, la influencia de su idioma, el derecho, el legado cultural... Pero desde el punto de vista que nos atañe, Roma fue la fundadora del primer y quizá mayor imperio propiamente dicho de la humanidad, creando un modelo a imitar por todos aquéllos que le han sucedido.

La palabra *imperio* plantea implícitamente toda una serie de temas más generales, sacando a la palestra aspectos de la experiencia política, socioeconómica y cultural humana a lo largo del tiempo y el espacio. Su análisis nos permite tanto atender a las luchas contra la opresión política, la dominación racial y la explotación socioeconómica que han configurado el mundo actual, como evocar sus experiencias más positivas, tales como el avance en las ciencias, el enriquecimiento cultural, la prosperidad, estabilidad y sentido de pertenencia que llevaron a sus territorios, etc. Por lo tanto, para comprender lo que implica un imperio es preciso tener en cuenta que nos hallamos ante una categoría cuyo significado comporta también un considerable bagaje histórico, que no sólo varía espaciotemporalmente, sino que su utilización como concepto explicativo también requiere reparar en las particularidades históricas de las distintas experiencias imperiales (sociedades, formas de gobierno, cultura, etc.). En este sentido, resulta fundamental atender a su etimología para definir y hacernos una idea de lo que queremos decir con imperio; y ello nos lleva, nuevamente, a Roma.

El término *imperio* procede del latín *imperium*, que significaba *orden, mandato, mando, autoridad, gobierno* o, más vagamente, *poder*. Durante la Roma republicana describía la esfera de autoridad y los poderes específicos que poseían los magistrados para hacer cumplir la ley y declarar la guerra. Debido a la expansión territorial, la mención al *Imperium Populi Romani* se tornó cada vez más frecuente, hasta el punto que al final del periodo republicano la expresión *imperium* denotaba no sólo el poder civil y militar de magistrados y comandantes, sino también la entidad sociopolítica y geográfica específica conocida como Imperio Romano. Por tanto, es en la etapa imperial, entre los siglos I

a.C.-I d.C., cuando el término empezó a adquirir parte de su significado moderno. Probablemente fue Salustio el primero en emplear la expresión *Imperium romanum*, con el objetivo de describir la extensión geográfica del pueblo romano; mientras que cuando Tácito se refería a éste como *immensum imperii corpus*, describía el tipo de unidad política y cultural creado a partir de una diversidad de Estados separados por amplias distancias. De este modo, *imperium*, por una parte, abarcaba Estados distintos que anteriormente fueron independientes, y por otra, podía crear la categoría de Estado en sitios donde no había existido ninguno antes.

Este cambio gradual de significado se encuentra entonces relacionado con el nombramiento en el 27 a.C. de Octavio Augusto<sup>1</sup> como *princeps*, el primer emperador de Roma. Augusto no sólo obtuvo el poder para ser nombrado *primer ciudadano*, sino también *pontifex maximus*, tribuno vitalicio y era considerado por el ejército como el *Imperator*, es decir, el *comandante* o *líder*, aquel que ostentaba el derecho de ejercer el *imperium*. Durante la República, el *imperium* había estado en manos de un Senado, progresivamente corrupto, que obraba en nombre del pueblo de Roma, pero tras la instauración del Principado pasó a designar al grupo de dirigentes civiles y magistrales elegidos por el emperador y que tenían el objetivo de garantizar el orden y la paz; en otras palabras, puesto que era Augusto quien elegía a los senadores, y estos acababan haciendo lo que él quería, el *imperium* pasó a estar circunscrito un solo hombre: el propio Augusto. Es más, tras su investidura, por *haber salvado a los ciudadanos* se colgaron en su puerta hojas de laurel y la corona cívica, así como se colocó en el senado un escudo dorado en premio a su *virtus*, su *clementia*, su *pietas* y su *iustitia*, lo cual ilustraba que Augusto no sólo aunaba en su figura el poder militar, ejecutivo, legislativo y judicial, sino que con la posesión de las cuatro virtudes cardinales también encarnaba en su persona a la misma Roma. Además, el nuevo emperador supo controlar muy bien el gobierno mediante las antiguas tradiciones y costumbres republicanas. Y así, aunque tenía todos los poderes de un monarca, nunca se hizo proclamar rey, sabedor de que el pueblo nunca habría tolerado que acogiese el título que había pertenecido al fundador de su ciudad, Rómulo. Por ello decidió que el Senado le proclamase *imperator*, título con el cual reclamaba un grado y tipo de poder negado a los meros reyes, adquiriendo además una dimensión teocrática que acentuaba más la distinción entre autoridad real e imperial. Con todo esto, podemos decir que el término republicano *Imperium Populi Romani* fue transformado por los seguidores de Augusto en *Imperium Romanum*; y aunque ambas expresiones referían a la dominación mundial forjada a lo largo de su historia y los romanos seguían sintiéndose el pueblo imperial, la política y decisiones últimas ya no estaban en manos del pueblo o el Senado, sino que eran prerrogativa del *princeps*, del *imperator*.

Pero el *Imperium Romanum* no sólo constituía un orden político particular, sino también una sociedad característica, cuya identidad venía marcada por la *civitas*, la *ciudadanía* o *ciudad*. Esto implicaba una vida transcurrida en la ciudad, es decir, en una comunidad regida por normas legales que exigían la adhesión a la sociedad civil, que estaba estrechamente identificada con la ubicación física en donde habitaban los ciudadanos y que significaba además el único lugar donde podía practicarse la virtud; no es así extraño que muchos autores emplearan las palabras *civitas* y *urbs* como sinónimos. La *civitas* suponía así el origen y sostén del Imperio, tanto porque las ciudades eran reflejo de la grandeza de sus dirigentes, como porque en ellas nacían y se formaban los ciudadanos que poblaban el

<sup>1</sup> Curiosamente, el nombre de Augusto deriva etimológicamente de *auctoritas*, «influencia» o «prestigio», un título que se asignaba sólo a ciertos dioses y que implicaba que tal deidad era responsable del aumento del bienestar del mundo.

Imperio y los territorios conquistados y que prestarían servicio en el ejército. Y, por supuesto, Roma representaba el paradigma de toda ciudad: además del centro político, legal y religioso del Imperio, era también el enclave de la vida ética colectiva, la defensora de la *virtus* romana, perdida durante la República y ahora recuperada.

Para filósofos como Cicerón, la *civitas* era también la comunidad política romana, de modo que el *Imperium Romanum* era visto no sólo como expansión geográfica sino como una fuente de conocimiento. A partir de esto, los romanos desarrollaron una visión del mundo que dependía esencialmente de un ámbito legislativo. El derecho romano pasó a configurar todos los aspectos de la vida romana, siendo considerado por los ciudadanos como uno de sus mayores logros intelectuales, si no el mayor, pues permitía crear un orden sociopolítico y confería un propósito ético a toda la comunidad. Dado que con el Principado la formulación legal de *imperium* quedó especialmente unida a la noción estoica de una comunidad universal, el derecho del Imperio se convirtió en una reivindicación de su condición de ley universal para toda la humanidad. Para ello, seguían el siguiente razonamiento: el derecho civil, creado por la razón humana a partir de su comprensión del derecho natural, era la *lex humanus*; por definición, quienes vivían acorde con ella eran *humanos*, mientras que los que no lo hicieran, no eran humanos, sino bárbaros; y dado que el pueblo romano había sido el responsable de la creación del derecho, sólo ellos podían calificarse de humanos. Dicho de otra forma, únicamente eran racionales y humanos los ciudadanos romanos y aquellos que vivían permanentemente dentro de los límites del Imperio.

Esta *civitas* y el derecho romano proporcionaron un sentido de pertenencia al Imperio tal, que el mundo era generalmente dividido por una marcada distinción entre romanos, aquellos portadores de la *virtus* y la ciudadanía, y provincianos o bárbaros, seres aparte que inspiraban desconfianza y temor porque carecían de las cualidades necesarias para ser miembros de la *civitas*; estos últimos, como los califica Cicerón en *De Republica*, son aquellos a quienes se debe conquistar y someter, pues para esta clase de hombres la servidumbre se establece por su propio bien. Por su parte, el orador latino también expone en las *Verrinas* uno de los mayores paradigmas de lo que significaba ser ciudadano romano, al relatarnos cómo un hombre, tras ser maltratado y arrestado injustamente en una provincia, comienza a reivindicar airadamente los derechos que poseía en tanto ciudadano al servicio del emperador y la violación que supondría el hecho de agredirle. Sin embargo, a pesar de esta diferenciación, el cosmopolitismo de la civilización romana también permitía que su *civitas*, lejos de ser tan rígida, pudiese llegar a ser adquirida. El ejemplo más ilustrativo de ello nos lo proporciona la manumisión, es decir, la práctica por la cual un esclavo era promovido al rango de ciudadano, lo que implicaba una transformación legal superlativa de la identidad de la persona. Así, frente al *bárbaro* de Aristóteles, cuya naturaleza era inmutable, el *provinciano* de Cicerón podía ser educado dentro de la sociedad civil; motivo por el cual los territorios bárbaros conquistados, en tanto que podían ser instruidos en la *civitas*, merecían tener también un gobierno justo. Esto hacía de Roma una cultura sin límite ni frontera alguna.

Toda la diversidad cultural, ética y política que engrandeció a la República fue reforzada por el Imperio, cuya finalidad de aunar a todos los habitantes del mundo había establecido un vínculo social que unía a miembros de comunidades muy dispersas. El Imperio Romano era el único contexto que posibilitaba la consecución de los propios objetivos en tanto persona, y su *civitas* tenía el poder de transformar a todos cuantos entraban en ella, mientras que si se permanecía fuera de ella se era *algo menos que humano*. Este pensamiento originó que la Roma de Augusto se tornase formalmente

expansionista, al sentirse legitimados a realizar cualquier acto de conquista. Siendo el pueblo romano el único portador de la *virtus*, así como el único gobernado por la *lex humanus*, se sentían en la obligación moral de educar al resto del orbe, con objeto de que también formara parte de la *civitas*, para lo cual era preciso ocupar estos territorios y que sus poblaciones abandonasen sus salvajes costumbres. Ahora bien, esto no quiere decir que Roma fuese un pueblo altruista; en sus conquistas intervenían también intereses estratégicos, comerciales y de producción, limitando así su expansión en regiones como África o Britania. Pero esto tampoco da pie a la imagen de una Roma cruel y sádica con otros pueblos, pues si bien hubo de librar guerras en numerosos territorios, no es menos cierto que muchos de ellos fueron ocupados de forma *pacífica* (o al menos sin derramamiento de sangre), al tiempo que integró las culturas de estos pueblos en la suya propia.

Así pues, en la concepción imperial del mundo podemos decir, con Anthony Padgen, que “para la mayoría de moralistas romanos, era un paso relativamente sencillo identificar el *koinos* de Zenón, y el *oikumene* griego en general, con el *Imperium* romano”<sup>2</sup>. En otras palabras, puesto que el *mundus* constituía una totalidad, una universalidad en la que sólo debía existir un orden, sólo podía haber un *Imperator* que lo gobernase. Además, la concepción del mundo como un terreno habitado sin demarcaciones eternas, tan sólo el *oceanus*, pero con fronteras humanas permitía expandir el alcance del mundo conocido y, con ello, generar la idea con la que Roma entendía su lugar en el mundo, como responsable de mantener el orden en él. Esta visión no quiere decir que los romanos hiciesen caso omiso de la existencia del resto del planeta; al contrario, tenían una gran curiosidad etnográfica por los pueblos y las tierras allende sus fronteras. No obstante, consideraban que tales pueblos, como el chino, no tenían una identidad definida como comunidades o poder político, y que dada la evolución de los acontecimientos, tarde o temprano acabarían siendo absorbidos por el Imperio Romano, pues sólo él constituía el mundo propiamente dicho.

A partir de aquí, podemos extraer tres características fundamentales legadas por la concepción romana de imperio. La primera de ellas sería la *expansión*. La historia de todo imperio parte de una comunidad política relativamente pequeña que conquista otros territorios a través de mecanismos legales, culturales, económicos y, sobre todo, coercitivos (generalmente bélicos). Tal es el caso de la propia Roma, por lo que recibió de Virgilio el epíteto de *sine fine* (eterna en tiempo y sin límites espaciales). Esta persistente extensión de fronteras es lo que hoy conocemos como imperialismo.

Un segundo rasgo, presente también en el anterior, es la *jerarquía* o el dominio jerárquico. Los imperios en expansión proclaman e imponen su superioridad política, militar y cultural sobre los pueblos sometidos sin dejar ninguna duda acerca de dónde reside el poder y la autoridad. Todos concentran las instituciones de gobierno y riqueza en una capital, desde la que mandan sobre las diversas y lejanas poblaciones; en otras palabras, tienen un centro metropolitano que gobierna sobre una periferia, la cual superpone las formas imperiales sobre las estructuras sociales, políticas y económicas previamente existentes. Además, las capitales suelen ser microcosmos que reflejan en sus costumbres, demografía, arquitectura, etc. toda la riqueza del imperio, algo que encontramos ya en el embellecimiento de Roma realizado por Augusto. En todo caso, el rasgo fundamental de la relación entre el centro imperial y su periferia subalterna es la imposibilidad estructural de relaciones independientes de las ciudades que componen ésta última; toda operación debe pasar por la mediación de la capital. Esto origina que la organización económica de los

<sup>2</sup> Padgen, A., “Capítulo I”, *Señores de todo el mundo*, Barcelona, Ed. Península, 1997, p. 33.

imperios se construya en torno a un control político del comercio, la producción, el consumo y la distribución bastante rígido, centralizado y minucioso; la ausencia de relaciones políticas independientes en la periferia se ve así acentuada por su sometimiento al núcleo metropolitano. Los pueblos periféricos están integrados dentro de la economía imperial, sí, pero las transacciones económicas siempre llevan consigo su paso por la capital. Por lo tanto, las economías imperiales se caracterizan por tratar de impedir las relaciones económicas autónomas entre las zonas de la periferia.

Por último, la tercera cualidad del imperio es el *orden*, el cual se puede definir como la condición de estabilidad, autoridad legítima y sentimiento de pertenencia que los imperios han promovido. La ley, la moneda común, las infraestructuras públicas, las instituciones y costumbres culturales-religiosas, la lengua, el ejército, la policía... todo ello sirve para mantener el orden imperial. Es cierto que la reproducción de una política a lo largo de un extenso periodo de tiempo requiere la lealtad o consentimiento de los súbditos, pero lo que distingue la dominación imperial de otros órdenes políticos es la omnipresencia de la coacción, es decir, de la guerra y la violencia, o al menos su amenaza. No obstante, los vínculos entre militarismo y orden imperial no necesitan ser siempre abiertamente coercitivos, sino que la posesión de un poder militar sin rivales es también una manera de obtener la colaboración sin ejercer ninguna fuerza. Por ello Augusto se esforzó y logró mantener al ejército de su lado, sabedor de que quien tenía la fuerza militar, tenía el poder.

Dicho esto, si bien es verdad que existen organizaciones políticas que poseen alguna de estas características, lo cierto es que para conformar un imperio deben poseerse las tres tal y como hemos descrito, aunque puedan ser en diferentes combinaciones, en función de la experiencia imperial. Fue así, articulando sabiamente estas tres propiedades, como Augusto y sus sucesores se convirtieron en los dirigentes del mundo, en *dominus totius orbis*, con Roma a la cabeza de su inigualable imperio.

### The American Empire

Si hay un país en la actualidad que pretenda alcanzar la grandeza del Imperio Romano ése es, sin duda, Estados Unidos; en otras palabras, nos encontramos en la época del *American Empire*, del *Imperio estadounidense*. Sin embargo, puede parecer extraño, tal vez osado, hablar de Imperio americano cuando políticamente su sistema es una república federal constitucional y presidencial. Sus líderes y la población no sólo consideran su nación el mayor ejemplo de democracia, sino que han manifestado en reiteradas ocasiones su total rechazo y negación ante el posible carácter imperialista de Estados Unidos, en tanto consideran el imperio como una forma despótica y dictatorial de gobierno. Ahora bien, no porque los estadounidenses digan que no son un imperio, tal imperialismo deja de existir. Es más, si bien no denominan a su patria como imperio, sí que lo hacen con palabras como *la única superpotencia* o similares. De hecho, resulta curioso que la mayoría de habitantes no se refiere a su país habitualmente como *United States of America*, sino como *North America* o, especialmente, *America*; dicho de otro modo, cotidianamente no hablan de sí mismos como parte de un continente, sino que ellos son el continente. Con ello, su lenguaje delata un evidente carácter expansionista. Asimismo, la misión civilizadora y democratizadora universal que el gobierno estadounidense trata de realizar en los diversos lugares del mundo resulta muy similar a las ambiciones de los grandes imperios anteriores, que buscaban imponer su propio dominio a pueblos extranjeros; es posible que no aspiren a una dominación explícita como la de aquéllos, pero al menos sí desean que el resto del mundo se gobierne al *estilo americano*. Tales acciones han sido severamente

criticadas por la denominada corriente revisionista, que ve en guerras como las de Corea, Vietnam, Irak o Afganistán, y en las reafirmaciones del poder militar realizadas por presidentes como Ronald Reagan o G.W. Bush, una prueba del impulso neocolonial de la política exterior estadounidense. Con todo esto, podemos decir que a día de hoy Estados Unidos tiene más en común con los antiguos césares que con sus padres fundadores; aunque niegue ser un imperio, muchas de las declaraciones y acciones de sus dirigentes lo contradicen. La paradoja reside entonces en que Estados Unidos es un imperio que se niega a reconocerse como tal.

Antes de la II Guerra Mundial el país carecía de una red sólida de alianzas diplomáticas, no tenía tropas asentadas en el extranjero, dado su tamaño contaba con un ejército y un presupuesto militar modesto y sus intervenciones más serias se habían vinculado a la independencia de las colonias americanas y a su actuación a finales de la *Gran Guerra*. Hoy, Estados Unidos tiene movilizados el ejército, la fuerza aérea y la armada más poderosas del globo, cuenta con la mayor capacidad ofensiva del mundo, posee más de un millón de soldados, localizaciones en más de 130 países, alianzas militares con 50 naciones y destina más presupuesto a la defensa nacional que los veinticuatro estados siguientes juntos. Igualmente es responsable del 30% de la producción económica mundial, siendo el dólar una de las monedas predominantes en el intercambio global. El único término que expresa la escala y alcance de tal autoridad e inventario de poder no es otro que el de imperio; hasta el punto de que para no pocas personas, como los ya citados revisionistas, Estados Unidos habría estado comprometido desde sus inicios en la construcción imperial.

Sin embargo, aprendiendo de los errores del pasado, Estados Unidos empezó a construir su *superpotencia* no a partir de una coacción militar directa, sino basándose en los principios de un mercado y comercio libres y abiertos con todo el mundo, es decir, del liberalismo económico. Una estrategia que no es militar ni una política tradicional de equilibrio de poder, sino un método para conseguir victorias sin guerras: dado que Estados Unidos tiene un abrumador poder económico, la economía y política de los países débiles o menos desarrollados acabará sometándose a sus dictámenes. Mas si esta política de *puertas abiertas* trata de acumular beneficios sin acciones bélicas, ¿cómo es posible que el país norteamericano sea uno de los que están envueltos en más conflictos? La respuesta radica en la misma promoción de los mercados y en la manipulación de un electorado que han caracterizado anteriores experiencias imperiales. Si la principal potencia económica mundial ha recurrido a la guerra y a la ocupación como medio para proyectar su poder es porque, como sostienen muchos pensadores marxistas, Estados Unidos se ha convertido en guardián y velador de la economía, dedicándose muy especialmente a asegurar que el mundo sea un lugar seguro para el capitalismo; y allí donde dicho orden se vea amenazado, no duda en reemplazar la mano invisible del mercado por el férreo puño de hierro de su ejército. Para otros, estamos en un mundo unipolar dominado por el Estado norteamericano, donde la distribución asimétrica del poder global se organiza y supervisa desde Washington D.C., lo que justificaría el uso de términos como *imperio* o *primacía*. E incluso ciertos analistas liberales coinciden con la idea de Imperio americano, aunque mientras que para algunos es lo que más le conviene al mundo, para otros es demasiado incoherente como para cumplir sus pretensiones de omnipotencia y se halla en franca decadencia.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que la construcción de Estados Unidos sobre estas bases responde a que su nacimiento tuvo lugar en una época en la que el comercio sustituye a la conquista violenta; en el fondo, y como veremos, se trata de una evolución en la consideración de imperio, donde la ocupación se produce sigilosamente y sin batallas. De hecho, la visión utópica de que el mercado supondría el fin del colonialismo y de los

conflictos entre las naciones no tardó en ser criticada por los ilustrados más visionarios, que veían más en él una nueva causa de confrontaciones que un sustituto de la guerra, tal vez incluso con enfrentamientos más feroces. Depositar el orden mundial en la clase mercantil era dejarlo a merced de personas que sólo se guiaban por su propio interés, no por el de la nación, y que compartirían el mismo espíritu de conquista que los soldados. Y así, en su paulatina conversión a un imperio, Estados Unidos supo ver que, con el desarrollo de las tesis sostenidas por Adam Smith y David Ricardo, quien controlase la economía y a los comerciantes podría llegar a tener el control sobre el mundo.

De la misma forma, a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX, y especialmente a partir de las tesis expuestas por Kant en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y *Sobre la paz perpetua*, se pensó que únicamente una federación universal de estados, divididos por el clima, la cultura y el idioma, pero unidos por unos intereses comerciales comunes, podrían llegar a garantizar la paz y el orden mundial y traer el bien general para la humanidad. No obstante, los críticos de la Ilustración, desde Herder hasta Adorno y Horkheimer, han denunciado cómo esta supuesta preocupación por el bienestar global no dejaba de ser una actualización mal disimulada de los antiguos órdenes imperialistas, y que el razonamiento seguido era muy similar al empleado por Roma: dado que la civilización europea es incuestionablemente buena, ésta debe exportarse al resto del mundo, lo que legitima la apropiación de bienes y personas no europeos. Aun así, tal proyecto federalista fracasó debido a la indisposición de las monarquías a ceder cualquier parcela de su autoridad, aunque fuese a corto plazo. Tan sólo una región adoptó este proyecto que tenía en su seno el estigma imperial: las Trece Colonias que habían formado Estados Unidos. Tras la derrota de los británicos, muchos intelectuales advirtieron que una Norteamérica independiente tenía allanado el camino para transformarse en un imperio, revestido del republicanismo de Madison, Jefferson y Hamilton. Canadá, las islas del Caribe y las colonias de Hispanoamérica quedaban a su merced, y con tal de proteger los principios del libre mercado y de expandir su influencia económica, poco a poco los angloamericanos se iban convirtiendo en guerreros y dominadores.

Los Estados Unidos concibieron para sí una función de ámbito mundial que, aun anclada en el espíritu de una sociedad democrática y comercial, guardaba un gran parecido con la *civitas* del Imperio Romano. Sentían la obligación de reivindicar el honor de la raza humana, enfrentándose a una Europa que habíase vanagloriado durante demasiado tiempo de ser gobernante del mundo y que concebía al resto de la humanidad como su súbdito. Una ideología que hoy día ha cambiado muy poco en lo tocante a sus relaciones con el resto del mundo. Si el Imperio Romano creó y exportó la noción de *civitas*, los estadounidenses han establecido un orden mundial basado en otro concepto de civilidad no menos globalizante: la democracia. En este sentido, tanto la *civitas* como la democracia dividen el mundo entre quienes viven en su seno y los que quedan al margen de ellas; es decir, reciben a quienes deseen educarse e incorporarse a ellas, pero deshumanizan a quienes optan por no hacerlo. La democracia es para los estadounidenses la única forma correcta de gobierno, pero a diferencia de la *civitas* romanas y en consonancia con el ideal ilustrado de un orden mundial cosmopolita, consolida toda su maquinaria civilizadora en una exaltada visión del comercio.

Sin embargo, como ya hemos dicho, *imperio* es una denominación que Estados Unidos rehúsa aceptar. Si se define imperio de un modo limitado, es cierto que podríamos excluirlo de la categoría, algo que han aprovechado ciertos autores para sostener que, a lo sumo, el país coqueteó brevemente en la época colonial con este tipo de imperialismo formal. Pero éstos son los mismos autores que se refieren a su nación con palabras como *única*



*superpotencia, líder global, la única forma exitosa de Estado-nación, primacía*, o la más popular, *potencia hegemónica*, reflejando con ello la misma mentalidad imperial. Aun así, muchos han objetado que el término *hegemonía* no es sinónimo de imperio, sino que implica algo distinto. La hegemonía no tendría “ninguna instancia final, ningún lugar o momento de autoridad decisivo, sino que se reproduce mediante una secuencia de acciones coordinadas y generalmente consensuadas por una multiplicidad de actores, aunque esté orquestada por un Estado principal y tenga sus raíces en determinadas relaciones sociales de producción”<sup>3</sup>; la palabra fue así originalmente usada para designar la relación de Atenas con otras *polis* griegas durante las Guerras Médicas, en las cuales Atenas las dirigía pero no las gobernaba. Por otra parte, según la llamada *teoría del sistema mundial*, *hegemonía* está a caballo entre liderazgo e imperio, y la principal función de la potencia hegemónica es sostener el sistema financiero y comercial liberal de intercambio. De este modo, aunque tanto imperio como hegemonía combinan coacción y consentimiento en distinta medida, la hegemonía apunta hacia el último, mientras que el imperio hacia la primera. Pero con todo, la principal diferencia entre ambos términos es estructural, relacionada con el tipo de instrumentos socioeconómicos y políticos de poder que las clases dirigentes son capaces de reunir en las diversas coyunturas históricas.

Ahora bien, las distinciones entre hegemonía e imperio serían legítimas si sólo entendiéramos por *imperio* el dominio directo sobre territorios extranjeros que carecen de toda representación política para sus habitantes. Pero los estudiosos de la época imperial manejan un marco conceptual más complejo, de modo que en el presente hemos de entender por imperio una potencia que domina amplios territorios, que deja huella en las relaciones internacionales de la época y que, aunque no sea una organización política regida con el consentimiento explícito de los ciudadanos, mediante un proceso de asimilación de pueblos y de democratización de instituciones puede transformarse en una federación multinacional o un estado nacional. A partir de esta definición encontramos que hay una diversidad de formas que pueden ser subsumidas bajo la categoría *imperio*, en donde pueden variar el sistema político empleado, los intereses y objetivos de su expansión, el sistema económico, los métodos de dominación, etc. Dicho con otras palabras, una definición más amplia y compleja de imperio nos permite prescindir del término *hegemonía*. De acuerdo con esto, podemos sintetizar el imperio de Estados Unidos de la siguiente forma: es una democracia liberal, aunque su organización política tiene algunos rasgos no liberales; tiene una economía de mercado, aunque con cierto nivel de intervención estatal; se centra en su propia seguridad y en mantener las comunicaciones internacionales; intenta proporcionar bienes públicos, como la paz o la libertad de comercio; sus métodos de dominación formal son de carácter militar, mientras que los informales se basan en organizaciones no gubernamentales, corporaciones y élites locales. En base a ello, observamos que el imperio estadounidense ha preferido el dominio indirecto al directo y el imperio informal al formal.

A partir de aquí, podemos pasar a considerar las semejanzas más significativas entre el *Imperium Romanum* y el *American Empire*, desvelando a Estados Unidos como la nueva Roma de nuestro tiempo. En primer lugar, el Imperio Romano tenía numerosos emplazamientos militares no sólo en las diversas provincias, sino también en sus territorios satélite y especialmente en las fronteras, en donde las legiones se situaban para velar por la seguridad e impedir un posible ataque exterior; hoy, Estados Unidos posee muchas pequeñas áreas de territorio por todo el mundo que le sirven de base para sus fuerzas

<sup>3</sup> Colás, A., “El imperio estadounidense”, *Imperio*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 210.

armadas, con cerca de 752 instalaciones militares en más de ciento treinta países. Por otra parte, uno de los motivos por los que Roma obtuvo su vasto imperio fue por la élite intelectual que logró formar y que permitió su mayor desarrollo en estrategia militar, ingeniería, fabricación de armas, etc.; hoy, Estados Unidos no sólo es el país que más acoge a la llamada fuga de cerebros y que aglutina a la mayoría de intelectuales, sino que, en el plano militar, ello ha servido para que disponga de un armamento, con diferencia, inigualable. Finalmente, con el concepto de *civitas*, y relatos como los de Cicerón, habíamos visto la importancia de la ciudadanía en el *Imperium*; hoy, en Estados Unidos, a partir de su concepción de la libertad y la democracia, sus habitantes creen firmemente que el hecho de ser ciudadano norteamericano o seguir el llamado *American way of life* es el mayor estatus que puede alcanzar el ser humano.

Ahora bien, en nuestro inicio insistimos en que el concepto de *imperio* atiende a las circunstancias históricas en las que se desarrolla. En este sentido existe una cualidad que identifica propiamente al imperio estadounidense: su autoridad no reside sólo en el poder militar y económico, sino también en el denominado *poder blando*, el cual podemos definir como obtener lo que uno desea sin emplear la fuerza o la coacción directa. De esta forma, en una era tecnológica y de difusión global de información lo más importante para Estados Unidos es la *americanización*, es decir, hacerse atractivo ante el mundo que pretende dominar; con ello, el poder blando puede llegar allá donde el poder duro no puede. Estados Unidos puede asegurarse lo que pretende de otros países sin coaccionarlos o sobornarlos, sino sólo gracias a que sus productos de exportación resulten seductores a los demás. Y allí donde vea sus amenazados sus intereses, se reserva el derecho al uso de la fuerza militar, tanto de forma reactiva como preventiva; “el poder blando es simplemente el guante de terciopelo que oculta un puño de hierro”<sup>4</sup>. Una *estrategia de apertura* que no carece de predecesores imperiales, pues no olvidemos la difusión que la misma Roma hacía de su Imperio: la propaganda para anunciar sus juegos circenses, la extensión de su cultura y sus manifestaciones artísticas, su mensaje de llevar la paz y la estabilidad a cualquier confín del mundo...

Con todo esto, podemos decir que las tres características que habíamos dado para describir un imperio son también aplicables a Estados Unidos: desde su fundación ha sabido *expandirse* y llegar a cualquier rincón del planeta; ha establecido una *jerarquía* tanto en su territorio como en aquellos países sobre los que tiene influencia, y sus centros metropolitanos de poder son de sobra conocidos; y, gracias especialmente a su dominio del libre mercado, ha implantado en el mundo el orden que quería para gobernarlo. La conclusión que de ello obtenemos es, sin embargo, paradójica. El imperio estadounidense es de un tipo peculiar, pues aun teniendo sobremanera las bases de riqueza, poder militar y alcance cultural, fracasa a la hora de exportar sus instituciones y su modelo, precisamente por su negativa a considerarse un imperio. “Estados Unidos ha adquirido un imperio, pero los estadounidenses carecen de una mentalidad imperial. Prefieren construir centros comerciales antes que naciones. Ansían alcanzar una edad proveya y temen una muerte prematura en combate [...] El problema es que a pesar de los ocasionales momentos en que lo reconocen [ser un imperio], siguen distraídos del poder imperial, o incluso lo niegan”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ferguson, N., “Introducción”, *Coloso*, Barcelona, Ed. Debate, 2005, p. 75.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pág. 81.

## Conclusión

Nuestra conclusión final puede dividirse entonces en dos aspectos. En primer lugar, Roma se ha convertido en la madre de la civilización occidental y de muchas de nuestras formas de gobierno, y su lema *Senatus Populusque Romanus* es algo que, aun inconscientemente, siempre llevaremos en nuestro corazón; una parte de nuestro ser siempre será romana. Y segundo, que si hay en nuestra época un claro heredero del Imperio Romano, ése es sin lugar a dudas Estados Unidos, el cual, incluso siendo una república federal, fácticamente puede considerársele como el *American Empire*. Y es tal la herencia que ha adquirido de él, que no sólo ha experimentado un auge y un poder similar a los que tuvo Roma, sino que también parece tener la decadencia interna que destruyó a aquélla. Tal y como han señalado un gran número de historiadores, Estados Unidos tiene la vulnerabilidad de un imperio construido sobre los cimientos estructurales de un mercado capitalista y un sistema internacional de estados. Debido al difícil control político sobre los mercados, el poder económico, militar e ideológico en decadencia del país les impide dominar de forma efectiva un mundo demasiado grande, popular, democrático y con demasiado conocimiento; más aún cuando ya no sólo Europa es su único rival, sino que nos encontramos en los albores del despertar del gigante asiático, China. En todo caso, la decadencia de los imperios es algo largamente vivido ya en el desarrollo de la historia. Se dio en el Imperio británico y en el Imperio napoleónico; lo sufrió el Imperio español y también el otomano; y, por supuesto, también lo tuvo el Imperio Romano. Después de todo, *todos los caminos conducen a Roma*.

## Bibliografía:

- Asimov, I, *El Imperio Romano*, trad. de Néstor A. Míguez, Madrid, Alianza, 2010.
- Colás, A., *Imperio*, trad. de Francisco Muñoz de Bustillo, Madrid, Alianza, 2009.
- Duque Pajuelo, F., *Contra el Humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
- Ferguson, N., *Coloso. Auge y decadencia del imperio americano*, trad. de Magdalena Chocano Mena, Barcelona, Debate, 2005.
- Padgen, A., *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. de M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona, Península, 1997.
- Rocco Lozano, V., «Función y estructura del Imperio Romano en la filosofía hegeliana», Madrid, Revista Bajo Palabra, nº II (2007), pp. 185-191.



# *Todtnauberg*

## Un poema después de Auschwitz Heidegger y Paul Celan

*Todtnauberg*. A poem after Auschwitz. Heidegger and Paul Celan

Fernando GILABERT

Universidad de Sevilla

*fernando.gilbert.bello@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.019>

Recibido: 25/09/2015  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Por todos es sabido la relación que el filósofo Martin Heidegger tuvo con el nacionalsocialismo en los años treinta, cuando comenzó el auge de lo que se denominó Tercer Reich. También es sabido que tras la derrota de Alemania en la II Guerra Mundial, Heidegger guardó silencio sobre el holocausto. Paul Celan, poeta judío que sufrió en los campos de concentración nazis, tuvo una serie de encuentros y desencuentros con el pensador de Friburgo. Celan esperaba que Heidegger emitiera una palabra de perdón, palabra que aunaría la grandeza filosófica de Heidegger con la grandeza *humanitaria*. Pero Heidegger, como decíamos, guardó silencio. La cuestión que queremos tomar al hilo de estos encuentro y desencuentros entre Heidegger y Celan es si es posible

pensar Auschwitz después de Auschwitz, si es una tarea necesaria o si el horror del campo de concentración ha de dejarse a la voz del poeta, ya que es posible que la poesía exprese mejor lo que sucedió. O, si por el contrario, tras Auschwitz sólo debe quedar el silencio, silencio como aquel en el que Heidegger permaneció. Auschwitz supone el culmen de la Modernidad, una Modernidad tecnificada, donde no hay sitio para la poesía. Pero tras Auschwitz hay poesía, como la poesía de Celan, por lo que cabría preguntarnos si estamos ante una nueva Modernidad o estamos en otro tiempo, en el tiempo del silencio tras Auschwitz.

*Palabras Clave:* Heidegger, Auschwitz, poesía, silencio, Modernidad

**Abstract:** For all we know Heidegger had relationship with National-Socialism in the thirties, when the boom began what was called Third Reich. It's also know that after the defeat of Germany in the II World War, Heidegger remained silent about the Holocaust. Paul Celan, jewish poet who suffered in Nazi concentration camps, had a series of meetings and disagreements with the thinker of Freiburg. Celan hope that Heidegger give a word of forgiveness, a word that would combine Heidegger's philosophical greatness with *humanitarian* greatness. But Heidegger, as mentioned, remained silent. The question we want take the thread of these meetings and disagreements between Heidegger and Celan is whether it's possible think Auschwitz, if it's a necessary task or the horror of the concentration camp is to be left to the voice of the poet, because it's possible that the poetry expresses better what happened. Or, if instead, after Auschwitz shoul only be silence, silence as one in which Heidegger remained. Auschwitz represents the culmination of Modernity, a tech modernity, where there isn't place for poetry. But after Auschwitz there is poetry, as Celan's poetry, so we would ask ourselves whether we have a new modernity or we are in other time, the time of silence after Auschwitz.

*Keywords:* Heidegger, Auschwitz, poetry, silence, Modernity

## 0

*Arnika, Augenstrost, der  
Trunk aus dem Brunnen mit dem  
Sternwürfel drauf,  
in der  
Hütte,  
die in das Buch  
–wessen Namen nahms auf  
vor dem Meinen?–  
die in dies Buch  
geschriebene Zeile von  
einer Hoffnung, heute,  
auf eines Denkenden  
kommendes  
Wort  
im Herzen.  
Waldwasen, uneigeebnet,*

*Orchis und orchis, einzeln,  
Krudes, später, im Fahren  
driving,  
deutlich,  
der uns fährt, der Mensch,  
der's mit anhört,  
it,  
die halb-  
beschrifteten Knüppel-  
pfade im Hochmoor  
Feuchtes,  
viel.<sup>1</sup>*

## 1

Dice Adorno en repetidas ocasiones que es imposible escribir poesía después de Auschwitz. En una de las variantes en las que habla sobre el silencio tras Auschwitz dice que es imposible escribir bien *sobre* Auschwitz<sup>2</sup>. Pero, sin embargo, al filósofo alemán, vinculado al nazismo, Martin Heidegger se le ha pedido en repetidas ocasiones que se pronuncie al respecto, que pida perdón. ¿Puede Heidegger hablar de Auschwitz o por el contrario ha de guardar silencio? ¿Es ese silencio un deber para consigo o por el contrario es el silencio la representación de una imposibilidad, de algo que no es que no se deba sino que no pueda hacerlo?

Pongámonos en situación. Es de todos conocido el vínculo que Heidegger tuvo con el nazismo a principios de la década de los treinta del siglo pasado, llegando incluso a ser rector de la Universidad de Friburgo, cargo al que accedió por ser simpatizante del nacionalsocialismo<sup>3</sup>. Sin embargo, Heidegger dimite en 1934, solicitando su reemplazo el catorce de Abril y presentando la dimisión el día veintitrés del mismo<sup>4</sup>. Esta renuncia por parte de Heidegger ha dado lugar a muchas especulaciones: que estaba desengañado con el régimen de Hitler, que no podía llevar a cabo los proyectos que tenía para reformar la Universidad e incluso que Heidegger era más nazi que los propios nazis, tal como opinan antiheideggerianos como Emmanuel Faye<sup>5</sup> y Víctor Farías<sup>6</sup>. Heidegger se retiró del cargo de rector y guardó silencio.

<sup>1</sup> Celan, Paul. "Todtnauberg", en *Lichwantz*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

<sup>2</sup> "Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben". Adorno, Theodore. Wiesegrund. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

<sup>3</sup> Heidegger fue proclamado rector de la Universidad de Friburgo el 21 de Abril de 1933 y no es hasta primeros de Mayo de ese mismo año cuando ingresa en el Partido Nazi.

<sup>4</sup> Las fechas exactas que aquí indicamos se pueden hallar en la magnífica biografía de Heidegger que hace Rüdiger Safransky (Safransky, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München, Carl Hanser Verlag, 1994), en la cronología que de la época del rectorado de Heidegger realiza Ángel Xolocotzi (Xolocotzi, Ángel. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2013) y en el estudio sobre la participación de Heidegger en el nazismo que hace Hugo Ott (Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988).

<sup>5</sup> Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris, Livre de Poche, 2007.

<sup>6</sup> Farías, Víctor. *Heidegger et le nazisme*. Paris, Verdier, 1987.

Paul Celan, por su parte, era judío. Fue internado en un campo de concentración en Moldavia en 1942, de donde fue liberado en 1944, un año antes de que acabara la II Guerra Mundial. Sus padres habían fallecido además en campos de concentración, su padre por el tifus allí contraído, su madre en la cámara de gas. Sufrió los horrores del nazismo<sup>7</sup>.

Se ha hablado mucho del encuentro y desencuentro entre el filósofo nazi y el poeta judío. Paul Celan escribió el poema *Todtnauberg*, con el que empezamos nuestro trabajo, tras la visita a la cabaña del filósofo en la citada localización de la Selva Negra. Celan esperaba oír la palabra perdón de labios de Heidegger. Heidegger guardó silencio.

## 2

No era Heidegger ajeno a la poesía. Los años treinta, los años del nazismo, se ven marcados en la biografía heideggeriana por los escritos sobre Hölderlin<sup>8</sup>, y, además, a finales de los años cincuenta, cuando ya ha reanudado las clases y los seminarios tras el castigo por haber colaborado con el régimen nazi, se comienza a considerar la obra de Heidegger como una gran poesía, como una gran metáfora, algo que le era simpático al pensador puesto que, a su juicio, pensar y poetizar se hallan muy cerca. El poeta Paul Celan había tenido acceso a la filosofía tardía de Heidegger, esa filosofía de lenguaje oscuro, donde el *seyn*, con y griega, es tachado. El de Messkirch, por su parte, también se sentía atraído por la poesía de Paul Celan. Celan en un primer momento rechazó la petición de Otto Pöggeler de hacerle una dedicatoria a Heidegger en su libro *Rejas de lenguaje*<sup>9</sup> ya que consideraba inapropiado que su nombre se viese vinculado al de Heidegger por la participación de éste en el periodo nacionalsocialista. Pero en 1967, Paul Celan es invitado a una lectura en Friburgo por el germanista Gerhart Baumann, quien contacta con Heidegger y propicia el encuentro. Pero en la charla posterior a la lectura alguien sugiere una fotografía de ambos que Celan rechaza en un primer momento. Sin embargo, se arrepiente de su conducta y accede a visitar Todtnauberg y la Selva Negra con Heidegger y Baumann. Sabemos que Heidegger y Celan hablaron a solas en la cabaña de Heidegger en Todtnauberg pero desconocemos el contenido de la conversación. Lo que sí tenemos es la firma de Celan en el libro de visitas: "Al libro de la cabaña, con la mirada a la estrella de la fuente, con la esperanza de una palabra venidera del corazón". Esa palabra venidera nunca llegó.

Rüdiger Safranski, en su magnífica biografía de Heidegger, cuando narra este hecho especula sobre la posibilidad de que esa palabra venidera significase muchas cosas y no sólo un gesto de arrepentimiento de Heidegger. Safranski<sup>10</sup> señala que Baumann encontró a Heidegger y Celan en animada y distendida charla y cita también que cuando la poetisa Marie Luise Kaschnitz se encuentra poco después a Celan lo ve totalmente cambiado en un ufano estado de ánimo. En esa *alegría* es cuando Celan escribe el poema *Todtnauberg*.

Heidegger y Celan mantuvieron desde entonces una amistosa relación epistolar y varios encuentros. Pero en la Primavera de 1970, el 26 de Marzo, Jueves Santo, se produce su última cita: una lectura de poesía en la que Celan acusa a Heidegger de falta de atención. Parece que Heidegger se había mostrado bastante atento a la lectura de Celan, o así al

<sup>7</sup> Al respecto de los datos biográficos de Paul Celan se puede consultar el trabajo de Felstiner. Felstiner, John. *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1995.

<sup>8</sup> Al respecto hay varias obras de Heidegger de este periodo, por ejemplo, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GB 4 Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1981) o las lecciones *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (GB 39, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980).

<sup>9</sup> Celan, Paul: *Sprachgitter*. Frankfurt am Maim, Samuel Fischer Verlag, 1959.

<sup>10</sup> Citado en Safranski, R. Óp. cit.



menos lo recoge Baumann. Heidegger se despidió de Baumann esa noche diciéndole: "Celan está enfermo, incurablemente enfermo". Celan se tiró a las aguas del Sena un mes después, el veinte de Abril<sup>11</sup>.

### 3

Ya antes del encuentro con Celan hubo otras voces que pidieron que Heidegger se arrepintiese de su vínculo con los nazis. Herbert Marcuse, quien fue discípulo suyo en Friburgo, le pidió en 1947 que se retractara, le pidió una palabra que le liberará de la identificación con el nacionalsocialismo<sup>12</sup>. Heidegger, en su respuesta, indicó que ya había mostrado su rechazo públicamente al nazismo en sus clases tras la dimisión del cargo de rector y que ya no lo podía hacer porque no quería ser uno de tantos que, habiendo apoyado a los nazis, habían anunciado su rechazo con miras a su carrera en la postguerra. Si reconocía que su apoyo fue un error, Heidegger entonces tendría que enfrentarse a un juicio público que lo creía capaz de la complicidad del asesinato de millones de judíos<sup>13</sup><sup>14</sup>.

Heidegger guarda silencio una y otra vez. ¿Qué esperaban Celan y Marcuse de él? ¿Esperaban oír la palabra perdón pronunciada por los labios o escrita por el puño de Heidegger? ¿O esperaban otra cosa, tal vez una palabra de absolución, de salvación? ¿Tal vez ese dios venidero y que nunca llega, como el Yahveh judío, que puede salvarnos de la técnica y al que Heidegger alude en la entrevista aparecida en *Der Spiegel*?<sup>15</sup>

### 4

El vínculo al nazismo de Heidegger siempre ha sido objeto de controversia. ¿Qué esperaba Heidegger al vincularse al nazismo? Heidegger, en las contadas veces en los que hace referencia al tema acabada la II Guerra Mundial siempre defiende la idea de hacer una revolución de la ciencia, de la Universidad<sup>16</sup>. Y bueno, sus escritos anteriores a esta época *nazi* en cierto modo justifican este parecer. En textos como la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*<sup>17</sup>, en la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*<sup>18</sup> o incluso en *Ser y Tiempo* (1927)<sup>19</sup> ya se establece la necesidad de una ciencia previa que precisamente siente las bases de lo que toda ciencia debe de ser. No andamos desencaminados al suponer que esta *preciencia* tiene mucho que ver con su propio proyecto de hacer un análisis de su

<sup>11</sup> Ib.

<sup>12</sup> Ib.

<sup>13</sup> Ib.

<sup>14</sup> Marcuse, Herbert "Letters to Heidegger", en *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 1. Technology, war and fascism*. Londres, Routledge, 1998. Las dos cartas que en relación a esto escribió Marcuse pueden encontrarse en castellano en la web "Heidegger en castellano" ([http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/herbert\\_marcuse.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/herbert_marcuse.htm), última visita 19/08/2014, 11:35) entre otras.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin: *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*. Ed. a cargo de Günter Neske y Emil Kettering. Neske, Pfullingen, 1988. También en Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. GB 16, Ed. a cargo de Hermann Heidegger. Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>16</sup> Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. GB 16, Ed. a cargo de Hermann Heidegger. Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>17</sup> Heidegger, Martin: "Der Begriff der Zeit (vortrag 1924)" en *Der Begriff der Zeit*. GB 64, Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 2004.

<sup>18</sup> Heidegger, Martin: "Was ist Metaphysik?" en *Wegmarken (1919-1961)*. GB 9, Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1976.

<sup>19</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. GB 2. Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1977.

ontología fundamental. Estar al frente de la universidad podría suponer para Heidegger el poner en marcha esta revolución de la ciencia.

Heidegger quería ser el teórico de esa revolución de la ciencia. La ciencia moderna había degenerado en una ciencia del ente, que no tenía en cuenta el vínculo con otras ciencias ni con lo humano, con el ente que hace ciencia. El nazismo le daba la oportunidad de convertirse en ese revolucionario, de exportar su revolución, de ser considerado *grande* al ponerlo al frente del rectorado. Evidentemente, Heidegger se dejó seducir por el poder. Podríamos hacer una analogía de su pensamiento, de aquello que expone en *Ser y Tiempo*, en la cuestión del nazismo. La pretensión de Heidegger en la ontología fundamental del *Dasein* que había expuesto en 1927 parte de un estudio de la mismidad, de un sí-mismo, de un sujeto, entendido sujeto sin las implicaciones que tiene la teoría subjetiva de la Modernidad. Dicho *sujeto*, llamémosle *Dasein* utilizando la jerga heideggeriana, tiene una serie de aspectos que lo dotan de una existencia propia o auténtica e impropia o inauténtica. Aquello que es lo propio del *Dasein* permanece oculto en su cotidianeidad, a lo que es propio se llega mediante la angustia, algo que no es agradable pero que sin embargo es el objetivo de aquel que pretende conocerse. Sólo conociéndose de forma propia, conociendo lo terrible del sí mismo, puede uno actuar conforme a la verdad. Pero en la cotidianeidad se está de forma impropia. Heidegger señala que esta impropiedad es fruto de la *caída*, del estar arrojado al mundo. En la caída, uno mismo se encuentra en el mundo de la ocupación, se identifica a sí mismo con aquello que es objeto de su actuación<sup>20</sup>. No es descabellado pensar que el rectorado es precisamente la caída, en este sentido, de Heidegger. Heidegger se ve arrastrado por las circunstancias, seducido. Quiere ser el teórico del movimiento nazi, ser encumbrado como el *Führer* del pensamiento y de la universidad. Pero en el año que dirige el rectorado se da cuenta de este error, de que está precisamente viviendo una vida impropia. Heidegger pretendía al vincularse al nazismo reformar la Universidad para transformar la idea de ciencia que la academia profesaba, pretendía hacer de la ciencia algo auténtico, pero se da cuenta que detrás de todo esto hay un sujeto que está viviendo de forma inauténtica, de forma impropia precisamente porque se ha cegado en su cotidianeidad en la idea de lo auténtico como algo posible en el nazismo. Dimite en 1934 y desde entonces guarda silencio acerca de su caída.

## 5

A nuestro parecer, el silencio de Heidegger está justificado. Heidegger no puede hablar de Auchswitz pero no por Auschwitz en sí, no por la masacre, no por el nazismo. Heidegger no puede hablar por él mismo. Heidegger se halla en la tesitura de pensar Auchswitz, de exponer su *poesía* tras Auschwitz. Y puede hacerlo, sobre Auchswitz, como lo hace Celan, pero no puede hacerlo sobre sí mismo. No puede hacerlo sobre sí mismo porque no ha sido consecuente con su propio pensar, el pensar desplegado en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* ha dejado de ser *Dasein* y se ha visto arrastrado a la cotidianeidad: ha dejado de ser *Dasein* y se ha visto inmerso en el Uno (*das Man*)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ib.

<sup>21</sup> Existen varios párrafos en *Sein und Zeit* donde se alude a la autenticidad del *Dasein* y cómo ésta se ve comprometida por lo cotidiano. Para Heidegger ese dejarse arrastrar, como él mismo hizo, no es lo propio, no es lo auténtico.

No queremos decir con esto que Heidegger no fue nazi. Indudablemente lo fue. Lejos de nuestra intención presentarlo como un filósofo contrario al nazismo. Pero las diferencias entre el pensar de Heidegger y el ideario nacionalsocialista son notables. El filósofo francés Marcel Conche las expone en los dos opúsculos que se recogen en su libro *Heidegger en la tormenta*<sup>22</sup>. El principal que señala Conche es que Heidegger no es racista ni antisemita, la prueba es la cercanía que tuvo con sus alumnos judíos. Pero existen además otras muchas diferencias entre el discurso de los nazis y el discurso de Heidegger. Para Heidegger, lo alemán no tiene nada que ver con la idea del orden racial, sino que para Heidegger lo alemán es algo espiritual, no biológico. La grandeza de un pueblo, para Heidegger, está, en cierto modo, en el ámbito de lo espiritual, algo que no casa con el pensar nazi, el cual habla de dominación alemana sobre el resto de pueblos. Así, mientras el nazismo se centra en el dominio racial y pretende fundar ese dominio en la ciencia, en la biología, la filosofía heideggeriana lleva como pieza fundamental el lenguaje. De nuevo vemos cómo tampoco hay antisemitismo, puesto que un judío puede hablar alemán perfectamente.

## 6

Tal vez la seriedad con la Heidegger toma el lenguaje, a diferencia del mero artificio manipulador, que es como el nazismo da consideración al lenguaje, es la diferencia fundamental. Como han expuesto teóricos heideggerianos, como Ángel Xolocotzi<sup>23</sup>, lo que Heidegger pretendía al vincularse con el nacionalsocialismo era una revolución en la Universidad y creyó en esa revolución. Para el nazismo, *Revolución* sólo fue una palabra más, una palabra que destilaba fuerza en el discurso del Führer. Pero Heidegger creía, como hemos dicho, en esa revolución que emanaba de la oratoria de Hitler y se aferraba a otras nociones del nacionalsocialismo tales como *trabajo (arbeit)* o *pueblo (volk)*.

El lenguaje es el que marca la diferencia entre la ciencia nazi y la revolución que pretende hacer Heidegger en la Universidad, una revolución que podemos denominar como *saber* frente a la ciencia y que ya se veía en 1929 en el discurso *¿Qué es Metafísica?*. Así, mientras la ciencia muestra un lenguaje cerrado, al igual que las verdades que pretende *atrapar*, en Heidegger el lenguaje parece que se va haciendo, guardando, a la vez, una relación con lo primordial. Mientras que, para el nazi, la palabra no es más que un medio, una técnica para influir, en Heidegger el lenguaje es precisamente lo que da ser, siendo este lenguaje lo primordial del *Dasein*, lo que conecta *Dasein* y *Volk*, lo que habita en lo originario del Ser y que Heidegger identifica en su caso con la lengua alemana, la lengua del espíritu alemán.

El lenguaje nazi, el lenguaje de los campos de concentración es un lenguaje cerrado, es un lenguaje que tras Auschwitz sólo puede permanecer en silencio. Pero sin embargo, el lenguaje de la poesía permanece abierto. El ejemplo es el propio Paul Celan. Después de Auschwitz sí puede haber poesía. El lenguaje de la poesía, el lenguaje que hablan Celan y Hölderlin, el lenguaje que en cierto modo habla Heidegger, es el lenguaje del espíritu no es el lenguaje de la ciencia.

<sup>22</sup> Conche, Marcel. *Heidegger par Gros temps*. Cahiers de L'Egare, París, 2004.

<sup>23</sup> Xolocotzi, Ángel. *Op. cit.*

7

Digámoslo de una vez. ¿Qué es Auschwitz? ¿Qué representa Auschwitz tanto para Heidegger como para Adorno? Auschwitz representa el culmen de la Modernidad, el culmen de la ciencia. Y esto es así también para los nazis. Los campos de concentración son el resultado de la cultura industrial, de la cultura del capitalismo. La muerte del judío es para el nazi un acontecimiento científico en donde se domina la naturaleza mediante la biología. No es la biología ya una mera clasificación de especies o un estudio de la naturaleza, es el dominio de la especie elegida, los arios, sobre el resto, pudiendo perfeccionar la raza humana al eliminar a todo aquel que no pertenezca a la citada especie elegida.

Heidegger guarda silencio, pero no sobre Auschwitz. Lo que sucede y es lo que da lugar al equívoco, es que en Heidegger no hay un rasgo de moral kantiana como sí lo hay en Adorno o, por ejemplo, en el existencialismo humanista de Sartre. En Heidegger no hay humanismo alguno, sólo hay acontecimiento(s) que están llenos de dolor. Cuando es la hora de la Revolución no hay medias tintas, solo hay dolor, un dolor en cierto modo necesario. Así, Heidegger acepta el rectorado para revolucionar la Universidad, para hacer su propia política, no la de los nazis. El nacionalsocialismo era un medio para conseguir sus intereses. Y es de este vínculo sobre lo que guarda silencio. Y guarda silencio porque fracasó. Para Heidegger, el naturalismo hitleriano, la ciencia que toma al hombre como ser natural y donde se dan las igualdades, también es un humanismo en el sentido de que, al igual que todo humanismo, tiene una determinación a partir del ente en su totalidad y no a partir del Ser y su relación con la esencia humana, por lo que no hay una conexión filosófica entre Heidegger y Hitler.

Si volvemos a los textos de Conche y Xolocotzi, vemos que la defensa de Heidegger que éstos hacen parte de la base de que Heidegger participó en la ceguera general que hubo en Alemania en los años treinta y de que Heidegger siempre actuó conforme a lo que le parecía bien para la Universidad. Heidegger no participó en ningún crimen salvo el silencio a posteriori. Pero, sin embargo, no es éste un silencio sobre Auschwitz.

8

Auschwitz es pensable, se puede decir. Por parte de Heidegger, Auschwitz, como cualquier otra industria, participa de la esencia de la técnica. La técnica impone sus condiciones al hombre, lo arrastra hacia la nada. La técnica apresa la naturaleza. Así la naturaleza ya no es el objeto como correlato del sujeto, sino el fondo disponible para la técnica y en este fondo se disuelve el ente desapareciendo el carácter de Ser. Así, el hombre se encamina a convertirse en un tipo de *fondo* más, perdiendo el Ser que le es propio. Ya de hecho, las empresas modernas tienen un término propio para ese *fondo*: recursos humanos. El nazismo y Auschwitz son las formas modernas elevadas a la máxima potencia de nihilismo, de *desamparo del ser*. En Heidegger puede identificarse el nazismo con la voluntad de poder, como algo en aras del dominio, como la ciencia moderna.

Lo que hay, como ya hemos señalado, en el fondo de todo este asunto, es una crítica a la Modernidad. La Modernidad, tanto para Heidegger como para Adorno, ha conducido al holocausto. El concepto de ciencia que tenían los nazis, a saber, una ciencia que se centra en el dominio y no en el dejar-ser es esa ciencia que precisamente Heidegger quiere combatir al acceder al cargo de Rector, es esa ciencia que pretende el dominio de un ente sobre otro ente sin contemplar al Ser, es el responsable del olvido del Ser en la

tradición metafísica. Así ciencia y metafísica se dan la mano y conducen a Auschwitz. La superación en el pensamiento heideggeriano de la moderna voluntad de poder sólo es posible a partir del pensamiento del Ser y no del ente. Es más, Heidegger, en la famosa entrevista que concedió a *Der Spiegel* en 1966, y que se publicó tras su muerte, señala que su apoyo al nacionalsocialismo se debió a que éste en su origen quería luchar contra el problema del desarraigo que conllevaba la técnica, pero luego se convirtió en su principal promotor<sup>24</sup>.

## 9

Pero si, como hemos visto, se puede hacer poesía tras Auschwitz, se puede pensar Auschwitz y Heidegger lo hace ¿por qué Heidegger guarda silencio? El silencio de Heidegger, a nuestro parecer, no significa que se negara a enfrentarse al problema de pensar Auschwitz, sino que, como señalamos, Auschwitz es una consecuencia de la Modernidad, que convierte a hombre y naturaleza en meros materiales manipulables. Pero el silencio de Heidegger no es sobre Auschwitz. Es el silencio sobre sí mismo: sobre la seducción del poder en la que cayó. Esa seducción que ejerció sobre él lo arrastró. En el psicoanálisis contemporáneo encontramos una máxima lacaniana: "Donde pienso no soy"<sup>25</sup>. El sujeto pensante tiene pensamientos pero a veces los pensamientos lo tienen a él. Señala Safranski, en la biografía heideggeriana, que quien piensa las grandes cosas, fácilmente puede caer en la tentación de tenerse a sí mismo por un gran evento<sup>26</sup>. Heidegger se creyó a sí mismo un evento, creyó que la Universidad alemana iba a ser su Siracusa personal. Y en 1934 se percató de que no era posible. Por eso dimitió. Y guardó silencio. Guardó silencio porque no podía hacer otra cosa. Se había dejado arrastrar, se había adentrado en la cotidianidad. Seducido por el poder se había visto inmerso en lo inauténtico. Auschwitz se podía decir, de Auschwitz se podía hablar porque era otra cosa. Pero había traicionado su filosofía. Sólo era auténtico, entonces, el silencio.

## Bibliografía

Adorno, Theodore. Wiesegrund. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

Celan, Paul. *Lichwanzt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

Celan, Paul: *Sprachgitter*. Frankfurt am Maim, Samuel Fischer Verlag, 1959

Conche, Marcel. *Heidegger par Gros temps*. Cahiers de L'Egare, París, 2004.

Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris, Livre de Poche, 2007.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin: *Antwork, Martin Heidegger im Gespräch*. Ed. a cargo de Günter Neske y Emil Kettering. Neske, Pfunllingen, 1988.

<sup>25</sup> Lacan, Jacques. *Ecrits*. Ed Le Seuil, Paris, 1999

<sup>26</sup> Citado en Safranski, R. *Óp. cit.*. P. 483

Farías, Victor. *Heidegger et le nazisme*. París, Verdier, 1987.

Felstiner, John. *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1995.

Heidegger, Martin: *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*. Ed. a cargo de Günter Neske y Emil Kettering. Neske, Pfunllingen, 1988.

Heidegger, Martin: *Der Begriff der Zeit. GB 64*, Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. GB 4*. Ed. a cargo de Friedrich- Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1981.

Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». GB 39*. Ed. a cargo Suzanne Ziegler. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976). GB 16*, Ed. a cargo de Hermann Heidegger. Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit. GB 2*. Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1977

Heidegger, Martin: "Was ist Metaphysik?" en *Wegmarken (1919-1961). GB 9*, Ed. a cargo de F. W. von Herrmann, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1976

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Ed Le Seuil, Paris, 1999.

Marcuse, Herbert: "Letters to Heidegger", en *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 1. Technology, war and fascism*. Londres, Routledge, 1998.

Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988.

Safransky, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München, Carl Hanser Verlag, 1994.

Xolocotzi, Ángel. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2013.

# IV. ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE

## Aesthetics and Theory of Arts



**“El Arte de la Pintura, o Alegoría de la Pintura”, Johannes Vermeer  
(1666, Museo de Historia del Arte, Viena, Austria)**





# El nihilismo y las nuevas formas de la imagen tardomoderna<sup>1</sup>

Nihilism and the new forms of the late-modern image

Federico VERCELLONE

Universidad de Turín

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.020>

Recibido: 18/02/2016  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Nos encontramos ante una revolución de la experiencia estética que puede denominarse *explosión de la imagen*. La imagen genera su propio médium y éste vuelve perceptible la imagen, la vuelve perceptible en cuanto imagen, evitando que se confunda con la realidad. La barrera entre imagen y realidad ha sido rota, alcanzando una suerte de nihilismo, consecuencia de un largo camino de preparación a lo largo de la historia del arte. Al mismo tiempo, también nos encontramos ante una transformación profunda de los modelos de racionalidad que, en el marco de esta explosión de la imagen, parecen hallar la vía de un pluralismo inédito para la razón moderna (y quizás no sólo para ésta).

*Palabras Clave:* nihilismo, romanticismo, fantasmagoría, percepción, medios.

<sup>1</sup> Traducción: Valerio Rocco Lozano

**Abstract:** We are facing a revolution of esthetical experience which can be called *explosion of the image*. The image creates its own medium, and the medium makes the image itself perceptible, avoiding any confusion with reality. The border between image and reality has been broken, thus reaching a sort of nihilism, last step of a long preparatory path within the art history. In the frame of this explosion of the image we are also facing, at the same time, a deep transformation of the models of rationality, that may lead to a pluralism inconceivable for modern reason (and maybe not only for it).

*Keywords:* nihilism, romanticism, phantasmagoria, perception, media.

La explosión de la imagen en las últimas décadas ha provocado una revolución de la experiencia estética. La imagen no puede identificarse como un universo distinto con respecto al mundo, como un mundo de la apariencia *suspendido* en contraposición a la realidad. Puede incluso suceder que la imagen genere su propio médium. Y es precisamente el médium el que vuelve reconocible la imagen, la vuelve perceptible en cuanto imagen, evitando que se confunda con la realidad. Esta barrera entre imagen y realidad ha sido rota, no sólo hoy en día, sino en repetidas ocasiones en la historia de la imagen, a partir de Zeuxis y Parrasio, para llegar, tras no pocas interrupciones, a las fantasmagorías del siglo XVIII y, en nuestros días, a las 3D. Y es la desaparición de esa barrera la causante de eso que, desde finales del XVIII hasta hoy, nos hemos acostumbrado a definir como *nihilismo*. Si retrocedemos hasta el origen del problema del nihilismo, éste apunta ya en la carta abierta que Jacobi dirige a Fichte en 1799, en la que hallamos esas coordenadas del problema que remiten a esta disolución de la realidad en la apariencia a la que se tiende en la contemporaneidad. Y lo que escribe Jacobi al respecto es tan válido hoy como lo era en 1799: “Es en razón del hecho mismo de andar resolviendo y desmembrando por lo que he llegado a anular todo lo que está fuera del yo, y lo que se me ha mostrado es que todo es nada, salvo mi imaginación: libre, aunque restringida dentro de determinados límites”<sup>2</sup>. Y más adelante, Jacobi prosigue: “Yo desde luego no me enfadaré si Vd. o cualquier otro quieren llamar *quimerismo* a aquello que yo contrapongo por mi parte al idealismo, al que tacho de *nihilismo*”<sup>3</sup>.

En casos como este, tan bien sintetizado por Jacobi en su crítica a la filosofía de Fichte (que por otra parte gozó de una enorme difusión e importancia), la imagen se confunde con el ambiente circunstante. Se configura como *la* realidad o como algo que se encuentra –de manera inquietante– próximo a ella. Nos encontramos, por decirlo con Oliver Grau, *sumergidos* en la experiencia estética de la imagen. Nos hundimos en ella, y establecemos hacia ella una relación que ya no es meramente contemplativa, sino que se vuelve interactiva. La imagen adquiere así el papel amenazador propio de un sujeto, a pesar de la clara certeza de que no se está ante una realidad viviente.

Es preciso subrayar, sin embargo, que el nihilismo no supone, al menos en este aspecto, una novedad absoluta. Más bien constituye un diagnóstico del viejo carácter subjetivo que ya de antiguo tenía la imagen, pero tan determinante que supone un cambio de época. Que las imágenes estén dotadas de cierta subjetividad no es nada nuevo, y es algo que, más o menos conscientemente, nos resulta conocido. Baste recordar el mundo de los cuentos y la

<sup>2</sup> F.H. Jacobi, *Jacobi a Fichte*, en ID., *Idealismo e realismo*, ed. a cargo de N. Bobbio, Torino, 1948, p.178.

<sup>3</sup> Ibid., p.191.

novela gótica, llegando hasta Paul Klee. La imagen adquiere, en todos estos casos, un estatuto subjetivo. Es un fantasma, un *revenant* que viene de lejos. Sobre la base de este estatuto ambiguo, la imagen pone en cuestión las circunstancias cotidianas, en sus trazos más banales y objetivos. Parece como si la imagen aludiera a la posibilidad de una muerte no definitiva, de tal forma que lo que era un sujeto no se ha vuelto aún del todo un cadáver, un objeto.

Que el muerto esté muerto de verdad es uno de los supuestos de nuestra cultura, lo que funda la idea de objetividad; por decirlo con Hegel, se trata de la necesidad que tiene el entendimiento de “atenerse a lo muerto”<sup>4</sup>. En otras palabras, la objetividad existe en cuanto *mortuum*, aquello que ha pasado definitivamente y se ha vuelto rígido, asumiendo los trazos de lo definitivo. Y la objetividad es, como se sabe, el presupuesto y la premisa del conocimiento y de la empresa científica.

Los límites entre lo vivo y lo *mortuum* han sido cuestionados en el mundo contemporáneo por la peculiar *realidad* de la imagen, la cual ha llegado a reanimarse en virtud de un atavismo tan particular como inquietante. Se cuestiona así también al mismo Hegel, desde un punto de vista que no parece tener que ver directamente con la estética, pero que, en realidad, la conmueve de manera profunda. Lo hace demostrando que los significados que el arte pone en movimiento poseen territorios de competencia mucho más amplios con respecto a los que tradicionalmente se le han reservado, cuando ha sido entendida como el mundo de la bella apariencia. El límite entre lo vivo y lo muerto que parecía fijado se cuestiona ahora paradójicamente por parte de las tecnologías que revolucionan los límites dictados por la racionalidad clásica.

Por otra parte, esto no es del todo una novedad, sino que se ha ido gestando a lo largo del tiempo. Los primeros pasos de esta cuestión en la modernidad se producen casi a la vez de aquello que viene siendo definido como el nacimiento de la estética moderna, es decir la publicación de la *Crítica del juicio* de Kant. En esta obra, como se sabe, se anuncia el supuesto de una belleza carente de todo interés; algo que garantiza, sobre esta base, su propia autonomía, preparando de esta forma el advenimiento del arte museístico, y por ende el *fin* del arte en Hegel. Paralelamente, sin embargo, se dibuja otro recorrido, poco respetuoso hacia la ortodoxia estética, pero en realidad sumamente fructífero e influyente, y que abre un camino ya no fundado en una cultura estética de la obra, sino del espectáculo. Es el nihilismo realizado, en virtud del cual aquel cultivo de lo estético caerá, casi dos siglos más tarde, bajo los mazazos críticos de autores por otra parte tan distantes entre sí como Heidegger o Adorno, Debord o Baudrillard.

Este recorrido se empieza a esbozar ya a finales del siglo XVIII, como recuerda Oliver Grau, gracias a las técnicas de la fantasmagoría. Grau hace notar que los espectáculos en los que se ofrecían fantasmagorías suscitaron, ya a finales del siglo XVII, efectivo terror en el público. Por ejemplo, el aventurero Rasmussen Walgenstein realizó en la corte del rey de Dinamarca Federico III un espectáculo de *linterna mágica* en el que, a través de los efectos visuales de la linterna, se representaban extrañas historias y acontecimientos<sup>5</sup>. El efecto del espectáculo fue tan impresionante y realista, al menos entre algunos de los presentes, que el rey tuvo que ordenar que se repitiera tres veces el experimento con la linterna para demostrar así que se trataba *tan sólo* de una ficción. Grau observa que, si la linterna hubiera pasado de las manos de hombres del espectáculo como Walgenstein a las de hombres sin

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. a cargo de A. Gómez Ramos, Madrid, 2010, p. 91.

<sup>5</sup> Cfr. O. Grau, *Remember the Phantasmagoria! Illusion Politics of the Eighteenth Century and Its Multimedial Afterlife. Illusion Politics of the Eighteenth Century and Its Multimedial Afterlife*, en ID., (ed.), *MediaArtHistories*, London, Cambridge Mass., Mit, 2006, pp.142.143.

escrúpulos, los resultados habrían sido ciertamente imprevisibles. Se trataba de ficticias manifestaciones sobrenaturales, de tenebrosas apariciones de fantasmas. De esta forma se traspasaba espectacularmente, recordando lo que decíamos antes, la frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La linterna mágica siguió evolucionando después en el siglo XVIII, permitiendo incluso una mayor articulación e incluso el movimiento de las imágenes<sup>6</sup>, constituyéndose así en el ancestro de la técnica cinematográfica y configurándose, como señala Grau, como un “médium por inmersión”<sup>7</sup>. Estos *media* desechan la mirada contemplativa hacia el objeto, para atraer al espectador al espacio de la representación.

La sensación terrorífica se vio obviamente amplificadas por el perfeccionamiento del medio técnico, que permitió más adelante, como decíamos más arriba, proyectar imágenes en movimiento. A finales del XVIII un extraño personaje belga, médico, pintor, aeronauta y sacerdote, Étienne Gaspard Robertson, exportó la linterna al París postrevolucionario. La fama de sus representaciones da testimonio de una suerte de incipiente crisis de la sensibilidad ilustrada, que cede su primacía ante el atractivo de las tinieblas y la evocación del más allá. La escenografía del espectáculo jugaba, en este caso, un papel fundamental. Se accedía al lugar de representación a través de un cementerio. La atmósfera lúgubre, propia del camposanto, abría paso a la oscuridad total en la que tenía lugar la representación; ésta, preanunciada por rayos y por lluvia, acompañada por músicas evocadoras, y a menudo de grandes compositores como Mozart o Beethoven, daba lugar nada menos que la aparición de los difuntos. Entre estos podían encontrarse también figuras de gran importancia política fallecidas recientemente, como Danton y Robespierre. El efecto sobre el público y sus reacciones eran tan impresionantes que el espectáculo hubo de ser expresamente desaconsejado para las embarazadas, que habrían podido abortar a causa del miedo.

Nos encontramos por lo tanto ante una tendencia a la desaparición o la ocultación del médium artístico, según la tesis de Oliver Grau, o sea de ese médium al que correspondería eso que podría definirse como principio del marco; ahora era más bien el marco como principio de identificación de la imagen lo que estaba desapareciendo. Se trata pues de una tendencia a la identificación de la imagen con su médium, que es lo que produce el más temido de los efectos estéticos: el ilusionismo. El espectro del conflicto entre Zeuxis y Parrasio vuelve con fuerza en este contexto. La ilusión provoca un desvarío sensorial y lleva al error. Pero esto, en el fondo, es solamente un aspecto de esta cuestión. En la fantasmagoría sale a la luz otro aspecto del problema, que quizás sea más significativo. El ilusionismo, en efecto, interrumpe la sensación de reposo de la conciencia estética y llama a escena al espectador, creando al efecto un tránsito inédito, proporcionando una forma de fruición de la obra de arte que es muy diferente del desapego contemplativo propuesto por la conciencia estética moderna, tal y como la describe e interpreta Hans Georg Gadamer en *Verdad y método*<sup>8</sup>. Se pierde la mirada contemplativa del *conocedor*, que caracteriza al arte moderno. La ilusión no es en efecto simplemente un error, sino que crea una relación peculiar entre el sujeto y la obra, y construye un mundo-ambiente del todo nuevo, pero que debe considerarse como ficticio, en virtud de una previa e implícita decisión acerca de la

<sup>6</sup> Cfr. O. Grau, *ibíd.*, p.145.

<sup>7</sup> Cfr. O. Grau, *Remember the Phantasmagoria!*, cit., p. 145 e pp.144-149 por lo que atañe a la evolución en el siglo XVIII de la linterna mágica y de los espectáculos de Étienne Gaspard Robertson. Acerca de la historia y de la actualidad de la experiencia estética de la *inmersión*, cfr. O. Grau, *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, Cambridge Mass., London, MIT, 2003.

<sup>8</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, ed. a cargo de G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983.

ontología de la imagen, entendida como irreal, como un universo ficticio, *nililista*. La operación es extremadamente ambigua, y atestigua en el fondo la amenazante y poderosa creatividad subyacente al concepto de nihilismo. Se produce así una revolución decisiva no sólo de la fruición, sino también del concepto mismo de la obra –en cuanto completa y definitiva–, pero que se vuelve ahora, en cambio, precaria.

Esto puede conectarse con la pérdida del carácter prohibido del tránsito entre el mundo de los vivos y el de los muertos, un tránsito que el espectáculo *fantasmagórico* parecía prometer. Es esta ambigüedad de la fantasmagoría la que crea en el fondo una novedad en la caracterización de la experiencia estética, que ahora participa de la vida y adquiere un carácter *performativo*: puede producir comportamientos, acciones y consecuencias incluso graves, como hacer que una mujer embarazada pierda el niño que espera.

La neutralización *estética* del arte procede probablemente de la oscura percepción de un riesgo sin duda terrible, que podría poner en riesgo, como se ha aludido, uno de los fundamentos de la racionalidad occidental, la distinción entre el reino de los vivos y el de los muertos. Desde este punto de vista, la crítica platónica a la imagen ilusionista que se encuentra en el Libro X de la *República* nos mostraría su significado más profundo. No se trataría tanto de evitar el error producido por la visión de algo parecido a un espejismo, cuanto de defender los cimientos del edificio de la razón ante un enemigo muy poderoso. La *ilustración* platónica, al acusar al arte mimético de vana ilusión, niega a la imagen su estatuto de la subjetividad y, con ello, mantiene a los difuntos en la otra orilla de la Estigia. Por esta operación viene instituido también uno de los pilares fundamentales de la razón moderna, lo cual nos permite volver a Hegel y, a partir de ahí, a nuestros días. El arte muere, según Hegel, casi asfixiado por el desarrollo del concepto y luego de haber sido reducido a mera experiencia estética, con tal de ser acogido en el mundo de la razón adulta, ilustrada. Esta razón acepta magnánimamente, por así decir, crear la estética como disciplina secundaria y periférica, convertida más adelante en filosofía del arte, a fin de buscar de alguna forma acomodo al extraño que ha atravesado las paredes de casa.

### **El renacimiento de la imagen tras la muerte del arte**

Paradójicamente, la antigua potencia de la imagen parece resucitar y revestirse hoy de una fuerza inédita, gracias también a las técnicas digitales. Pero aquí aflora y se manifiesta un antiguo secreto que nos permite profundizar en el tema de la racionalidad de la imagen, en un contexto en el que ya es muy difícil para cualquier discurso sobre la racionalidad contemporánea poder sustraerse a estos debates. Unos debates que, por supuesto, implican también inevitablemente el tema de la técnica. Como premisa a todo este discurso, es necesario afirmar que, naturalmente, no es posible presuponer una división neta entre los territorios de la imagen y los del concepto<sup>9</sup>. Esta es una distinción que no tiene en cuenta la naturaleza fundamentalmente figurativa de la escritura como vehículo de la racionalidad conceptual y de la naturaleza igualmente *signica* de la imagen, un estado al que puede ésta volver siempre casi como por catacrexis, por ejemplo cuando se pierde su carácter mimético y/o expresivo. Según el punto de vista que pretendemos adoptar aquí, sin poder entrar ahora –por razones de tiempo– en una argumentación detallada, la imagen no es otra cosa sino un vehículo expresivo que se implementa sobre un determinado médium, sin el cual no podría efectuarse ni, por tanto, vehicularse<sup>10</sup>. Desde este punto de vista, la imagen es siempre

<sup>9</sup> Cfr. acerca del nacimiento de una racionalidad fundada en el concepto-escritura, M. Bettetini.

<sup>10</sup> En el trasfondo de esta argumentación se sitúa naturalmente H. Belting, *Antropología delle immagini*, Edición italiana a cargo de S. Incardona, Roma, Carocci, 2013<sup>2</sup>.

tecnológica, y a su vez, la tecnología contemporánea recurre con cada vez mayor frecuencia a la imagen, a través de la cual se expresa particularmente la eficacia de aquella. La comprensión de este fenómeno debería acallar, al menos en parte, o al menos hacer que se revisaran las tesis de los que diagnostican al nihilismo contemporáneo como *invasión de las imágenes en el mundo real*. De hecho, el nihilismo procede de una larga maduración histórica que, de alguna forma, relativiza el significado del fenómeno.

Por otra parte, también podemos constatar una maduración de la razón tecnológica que no había sido prevista en el marco de las concepciones clásicas de la racionalidad moderna, Y que habían considerado a esta racionalidad como inmersa en un desarrollo desenfrenado, en el sentido de una tecnología envolvente, rígida y *monocrática*. Se trata de una tesis que comparten muchos pensadores, tan diferentes entre sí como Max Weber y Martin Heidegger. Partiendo de esta base, pues, trataremos : a) de profundizar en el carácter fundamentalmente técnico de la imagen, en cuanto que ésta precisa en todo caso de ser implementada sobre un determinado soporte; Y b) de examinar las modificaciones que la razón tecnológica misma alcanza al entrar en contacto con la imagen. Todo esto produce también una transformación profunda tanto del arte como de la experiencia estética, en el umbral de lo que, anticipando lo que diremos a continuación, y con algo de valor por nuestra parte, podría definirse como una nueva mitología contemporánea<sup>11</sup>.

Por ahora, bastará con observar que, desde las vanguardias hasta el *video art* y más en general la experiencia realizada con las nuevas técnicas digitales, asistimos a una auténtica transformación de la experiencia estética. Ésta deja de ser contemplativa para volverse de inmersión, o *interactiva*. Se trata de una interactividad difusa por otra parte, como es sabido, en la experiencia del World Wide Web. Como decíamos antes, con la transformación del arte desde lo contemplativo a lo interactivo cambian también profundamente sus características. La experiencia contemplativa es una experiencia que remite de manera discontinua de un instante al siguiente. La experiencia interactiva, producto de las nuevas tecnologías, es en cambio una experiencia narrativa, dialogante, que va creciendo a la par de un médium tendencialmente *atento* y que, en vez de *nihilista*, es más bien a menudo un medio plástico, que responde a nuestras expectativas y, a veces, incluso a nuestros requerimientos.

Naturalmente, todo esto conlleva notables problemas teóricos y éticos, que nacen también del hecho de que nos enfrentamos con un médium muy peculiar, con el que entramos en una relación de intercambio mutuo. Se trata de un médium en el que estamos insertos. Podríamos definirlo como un médium *viviente*, invirtiendo de este modo la relación entre técnica y subjetividad tal y como la ha concebido tradicionalmente la filosofía del siglo pasado, a saber: que la humanidad estaría siendo dominada por la misma tecnología que debiera constituir el instrumento de su dominación sobre el mundo. Podemos añadir un elemento fundamental: nos encontramos ante un médium narrativo, que funciona de hecho sólo en el marco de una relación interactiva, de intercambio y de diálogo con el sujeto que la utiliza. El contacto con la imagen supone pues una relación que tiene numerosas implicaciones: por ejemplo, precisamente porque se trata de una narración viene a difuminarse la distinción entre comunicación verbal y la realizada a través de imágenes. La relación interactiva con la imagen, por otra parte, pone al día las virtualidades *performativas* de las que deriva, entre otras cosas, la exigencia cada vez más clara de establecer una ética de la imagen y de las nuevas tecnologías.

<sup>11</sup> Cfr. en este sentido F. Vercellone, *Dopo la morte dell'arte*, Bologna, Il Mulino, 2013.

Sobre la base de esta relación *viviente* con la imagen, es lícito afirmar que nos encontramos ante una mitología *laica*, una mitología sin dioses<sup>12</sup>. Se trata, a todos los efectos, de una *mitología de la razón*, por volver a tomar la propuesta de Schelling y de los románticos de Jena, renovada ahora en base a una intensa relación tecnológica e interactiva con los usuarios. El estatuto de esta obra es, por lo tanto, esencialmente abierto, ontológicamente fluido. Ésta sale definitivamente de la experiencia estética clásica para involucrar la interacción con el ambiente, y, con ello, nuevas formas de subjetividad que permitan proyectar nuevos contextos vitales. La nueva mitología ha renacido, por lo tanto, en una forma que Hegel nunca habría podido prever en su polémica contra los románticos.

La obra de arte tiende pues a hacerse mundo, a perfilarse no como una obra de arte total, sino como una obra que da literalmente lugar al mundo circunstante, ofreciendo así alguna respuesta a la exigencia de arraigo –cada vez más extendida en nuestro mundo– por parte de los individuos. Desde esta perspectiva, la imagen no tendría por tanto ese efecto de desarraigo de la existencia respecto de su contexto y sentido que encontrábamos implícito en la acusación de nihilismo lanzada por Jacobi y proseguida hasta nuestra época.

Por decirlo sucintamente, hoy en día tenemos una gran necesidad de arte, y precisamente de un arte caracterizado de esta manera. La experiencia posmoderna de la convivencia híbrida de estilos y tradiciones, la vida en los *no-lugares* de Marc Augé, estos últimos verdaderamente nihilistas, se revela cada vez menos viable. Por ello se percibe, no sin razón, una nueva necesidad de enraizamiento –algo de lo cual da testimonio la obra de arte–, a través del médium de la imagen, reivindicando así un renacimiento del arte público al margen del habitual de galerías y museos, cuyo papel de cofres selectivos de la memoria artística y cultural es naturalmente, por otra parte, imprescindible. Nos encontramos por lo tanto en muchas ocasiones ante obras que enraízan y nutren la existencia de los individuos y las colectividades. Se trata de obras como el *Weather project* de Olafur Eliasson o el *Big bean* de Anish Kapoor, que promueven una identidad colectiva, o por lo menos ayudan a crearla.



<sup>12</sup> Para una exposición más extensa de este particular, permítaseme remitir nuevamente a mi *Oltre la morte dell'arte*, cit.



Estas características estaban tradicionalmente adscritas al mito, por lo que atañe al discurso sobre el arte. En este sentido ya hemos dicho que asistimos a un renacimiento mitológico. Estamos ante *mitos de hoy*, por recordar a Barthes, ante nuevas *mitologías de la razón*, por retomar la enseñanza de los románticos, conscientes sin embargo de la notable mediación tecnológica en la que estas mitologías basan su eficacia pública<sup>13</sup>.

¿Nos encaminamos acaso a un nuevo encantamiento mítico? Sin duda. Pero no se trata de mitologías nihilistas, aunque no haya nuevos dioses que nos guíen. Este es el desafío más saludable que debemos hacer nuestro, lanzando la mirada a través de las nuevas formas de lo imaginario, Y no sólo para ir más allá del nihilismo, sino incluso más allá de la idea misma de nihilismo...

Al mismo tiempo, también nos encontramos ante una transformación profunda de los modelos de racionalidad posible que parecen hallar la vía de un pluralismo inédito para la razón moderna (y quizás no sólo para ésta). Al enfrentarnos a un modelo que recurre de manera intensa a la imagen, se vuelve mucho más difícil configurar la razón tecnológica como una *ratio* fundada sobre una articulación *monológica* y monótona à la *Metrópolis* de Fritz Lang. Se trata más bien de una razón que modifica sus propios lenguajes a través de los diferentes media en los que se expresa. La diferenciación de los media produce una modificación objetiva de los modelos de racionalidad posible, que representan formas de vida, *chances* de transformación de la racionalidad desde el estadio de la necesidad al de la posibilidad. Se abre así una oportunidad no del todo inédita, pues ya había sido explorada de hecho en el ámbito del enfrentamiento de los románticos de Jena con la Ilustración. Es la oportunidad de una racionalidad inventora de mundos, en vez de aseverar la inmutabilidad de éste.

<sup>13</sup> R.Barthes, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 2005.



# ***Temblor* de Rosa Montero, la visión filosófico-feminista de la novela veintitrés años después de su publicación**

*Temblor* of Rosa Montero, the philosophic-feminist vision of the novel  
twenty-three years after its publication

Eva CONTRERAS LÓPEZ

Universidad Autónoma de Madrid

*eva.contreras@estudiante.uam.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.021>

Recibido: 26/11/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Hace ya más de veinte años de la publicación de *Temblor* de Rosa Montero, pero la realidad es que la novela está más viva que nunca. Existen multitud de lecturas y reseñas de la novela, pero ninguna detalla la visión feminista y posible lectura LGTB que pueden sustraerse. Los personajes van desde lo femenino hasta lo *queer*, dando visibilidad a colectivos minoritarios y educando a la población al mostrar puntos de vista muy diferentes a lo habitual. La novela de Montero tiene claras interpretaciones de género que se analizan en el siguiente artículo, del mismo modo que posee algunos personajes que parecen haber sido creados para hacer visibles ciertos colectivos minoritarios. La literatura de Montero la hace novedosa frente a otros ámbitos de la literatura feminista, *Temblor* es la

reinención de la *bildungsroman* en la novela española. Enseña de una forma no moralista, y da nombre y denuncia aspectos que la filosofía feminista como los problemas matriarcado y patriarcado, la violencia de género o la diversidad afectivo-sexual.

*Palabras Clave:* Rosa Montero, Feminismo, LGTB, queer, educación, género, *bildungsroman*.

**Abstract:** It's been over twenty years since the publication of Rosa Montero's book, *Temblor*, but the truth is that this novel has never been more present. There are many readings and reviews of the novel but none of them show the feminist vision and the LGBT reading that you possibly might avoid. The characters range from feminine to queer, making more visible the minority groups and educating people to dare showing more different points of view than usual. Montero's novel contains clear gender interpretations which we'll discuss in the following article, the same way that it contains some character types that seem to have been created in order to make visible some particular minority groups. Montero's literature is original in comparison to other areas of the feminist literature, *Temblor* is the new Spanish *bildungsroman*, teaches a non-moralistic way, and reports some aspects of the feminist philosophy such as the matriarchy or patriarchy problems, the gender violence or sexual diversity.

*Keywords:* Rosa Montero, Feminism, LGTB, queer, education, gender, *bildungsroman*.

## Introducción

En entrevistas Rosa Montero se ha caracterizado a sí misma como feminista ya que según ella “cualquier persona mínimamente sensata, sea hombre o mujer, tiene que ser por fuerza feminista” (Entrevista a Rosa Montero por Anika y IIIy Ness). La reivindicación feminista de la escritora y periodista va más allá de unas simples palabras en un coloquio, tal y como en este trabajo se pretende ver.

*Temblor* (1990) fue la quinta novela de Montero y representa perfectamente de una forma única (didáctica no moralista, tal y como se explicará a continuación) cómo puede ser el futuro de la sociedad si seguimos tratándonos con relaciones de poder, ya sean patriarcales, matriarcales, o de otro tipo. En la novela se ve perfectamente el horror de la muerte, la vejez, la injusticia del patriarcado, al igual que del posible matriarcado, la posición del homosexual y del subalterno en la sociedad, la exclusión... Todo ello dentro de un ambiente único con paisajes exóticos que enseñan sin tener que leer un tratado o un ensayo.

La protagonista nos lleva por muy diferentes mundos y muestra que no hay verdades absolutas, ni un bien supremo, no es una novela irreal, ya que aunque ambientada en el futuro fantástico, los personajes son muy humanos, y apenas poseen tecnología, sólo tienen pequeños recuerdos de un pasado remoto que no es más que nuestro presente.

En este trabajo se procurará sacar a colación las posibles enseñanzas que tienen lectura feminista en la novela de Montero, y algunos elementos característicos de la autora, pero para ello se hablará de los personajes, las escenas o las perspectivas desde las que parte la escritora con una visión crítica.

## La obra de Montero, más allá de lo tradicional

En el ámbito de la literatura se han abordado desde siempre temas de actualidad. No es algo exclusivo de nuestra época, pero con el auge de las nuevas tecnologías y medios de información *lo actual* se convierte en un conglomerado de temas que se introducen en la literatura, se entremezclan cada vez más, y que van desde el ámbito privado al público, desde el subalterno al ciudadano rico de occidente, la corrupción, la bolsa, la economía, la violencia, el feminismo... la lista es interminable. La novela *Temblor* de Rosa Montero supone un entretenimiento para cualquiera que sólo quiera ver eso, pero la novela da pie a multitud de lecturas especialmente la feminista, ya que la autora se da pistas de esta lectura definiéndose a sí misma como tal.

La misma Rosa Montero ha asegurado en entrevistas un talante reivindicativo con respecto al feminismo, como ya se ha adelantado, al mismo tiempo que no reconoce una diferencia en su escritura con respecto a la escritura masculina, pero su obra nos deja leer muchas cosas, diferentes interpretaciones y ninguna queda al margen de la teoría crítica feminista, especialmente en lo que a *Temblor* se refiere.

La novela que se ambienta en un futuro completamente distinto al que podemos entrever desde nuestro presente, comienza con la madurez de niña a mujer de la protagonista, en el relato ser mujer y poder dar a luz es una bendición que hace a las mujeres poderosas y sabias, mucho más que los hombres, que no pueden alcanzar este tipo de saberes. El comienzo de la novela con el momento menstrual de la protagonista hace ver cómo para Montero la realidad podría ser muy diferente, ya que la sangre no es vista como algo sucio o al margen de la sociedad, como si puede considerarse por algunas personas de nuestro tiempo, sino que es un momento único en toda mujer que le hace poderosa: “Agua Fría<sup>1</sup> permanecía de pie sintiendo manar entre sus ingles la sustancia roja de la vida”. (R. Montero. *Temblor*. Pág. 16). Pudiera parecer, dado el inicio de la novela que se trata de literatura escrita y dirigida a mujeres, aunque no es lo que Montero piensa de sí misma y tampoco busca aquí crear un personaje maternal propio de la identidad femenina que algunas autoras han visto como propio de la literatura de mujeres (Romero, Alberdi, Martínez, Zauner. Pág. 345), pueden establecerse paralelismos con la escritura de mujeres, como la figura ausente del padre de Agua Fría pero no se puede comparar las novelas de Montero. Nada tiene que ver su escritura con otras autoras como Tusquets o Balaguer que sí se encuentran enmarcadas en la literatura femenina desde el punto de vista de la estructura y los temas. Montero tiene una variedad en su registro que la hace a ojos de Julia Kristeva (Kristeva, 1977) menos incluida en la marginalidad sociocultural de las mujeres, que es la que crea la diferencia entre la forma de escribir de los hombres y de las mujeres.

Las referencias de la obra a diferentes puntos de vista feministas son muchas, algunas de las cuales serán mencionadas en este escrito, pero es necesario tener siempre en cuenta que la autora se está sirviendo de la novela para hacer denuncia social. No es casualidad que al final de la novela sea un hombre fiero apodado *El negro* el que se queda con el poder. El poder que tiene la mujer durante la mayor parte de la obra se ve sumido en la nada, debido a un abuso del mismo. Se restablece el orden con un cambio de poder de matriarcal a patriarcal. La ironía se ve a la legua dado que nunca se ha conocido por nuestra sociedad sociedades matriarcales, y Montero requiere desplazarse millones de años hacia el futuro para poder hacer ver que el exceso de poder por cualquiera de los dos sexos acaba siempre en el fracaso.

<sup>1</sup> Agua Fría es el nombre de la protagonista de la novela.

Llama especialmente la atención en *Temblor* las relaciones de poder que se establecen y la crítica que ya Fernando Valls adelantaba en su artículo sobre Rosa Montero<sup>2</sup> que lo sugestivo de la obra es observar cómo “el poder utiliza toda una serie de mecanismos para transmitir y reproducir su ideología”. Aunque dentro de la novela encontramos a personajes como Agua Fría, que en un principio estaba completamente atada a la ideología dominante, pero poco a poco va formando un cariz rebelde que da sentido a la obra y muestra como siempre hay un momento de esperanza frente a poderes tiranos.

La escritura de Montero es muy variada, pero siempre procura hacer uso de la didáctica y no ser moralista (Gascón Vera, 2005), por lo que las enseñanzas que podemos entrever en *Temblor* son propias de una librepensadora<sup>3</sup>, Montero no refleja la crítica dentro de sus novela, sino que la acción se desarrolla y es el lector el que juzga lo que se lleva a cabo durante la acción.

*Temblor* es el perfecto ejemplo de la forma de enseñar que tiene Montero, ya que muestra algunas de las bases del feminismo, la protagonista se comporta de forma extraña ante las sociedades patriarcales (tan sorprendida como podríamos estarlo nosotros ante una sociedad matriarcal). Aunque no sólo habla Montero en su libro de una reivindicación feminista sino que sus letras llegan a lo *queer*, a la tercera ola del feminismo gracias a una tribu denominada los *Kalinin*, homosexuales y hermafroditas que están condenados a abandonar sus hogares familiares conforme se den cuenta de su condición, y dedicarse a bailar en la corte de la ciudad considerándose siempre una orden de sacerdocio menor. Estableciendo los paralelismos y las ironías a los que da pie Montero, pero que ella misma no hace explícitos, podríamos asemejar esta orden con el trato habitual de las personas homosexuales o intersexuales, que parecen estar siempre en un segundo plano de la sociedad y a los que se condena por su orientación sexual antes que como ninguna otra cosa. No habla Montero en su libro de las homosexuales mujeres, pero seguramente también tendrían una orden menor, o la misma y no podrían llegar a ser sacerdotisa cobalto, el más honorable cargo dentro de la sociedad matriarcal de la novela.

Lo raro, lo marica, homosexual... lo *queer*, queda de lado aún cuando está introducido dentro de una orden, puede ser que ellos mismos fundasen esa orden para procurar no ser destinatarios de abusos y marginaciones por parte de la sociedad, o que simplemente esa orden existiese desde siempre pensando en los de su condición, cualquiera de las dos es un “no formar parte del resto”, una marginalidad debido a una preferencia sexual, que en el cuento dictamina tu destino. El sexo biológico es el que dicta si puedes llegar a ser o no sacerdotisa y la preferencia sexual te destina a una orden concreta sin demasiado poder “una orden menor” (Montero, *Temblor*. Pág. 31) en palabras de la autora.

No son los *Kalinin* los únicos representantes del feminismo más radical en la novela, sino que encontramos a la misma protagonista travestiéndose para poder salvar su vida durante buena parte del libro y además, durante el travestismo tiene un episodio de desamor con una mujer que más tarde se vengará de Agua Fría por “haberle ofendido”. El episodio se desarrolla ya que Dulce Recuerdo<sup>4</sup> se enamora de la travestida Agua Fría sin saber que ella es mujer, después de meses observándola, Dulce Recuerdo declara su amor, y es contestada con la negativa de Agua Fría, Dulce Recuerdo se pregunta si en realidad es un

<sup>2</sup> Fernando Valls. La última narrativa de Rosa Montero: Notas sobre *Temblor*, *El nido de sueños* y *Bella y oscura*.

<sup>3</sup> Tal y como se define Montero a sí misma en entrevistas, también mencionado en el artículo de Gascón Vera, 2005, de la bibliografía.

<sup>4</sup> Personaje del libro que representa a la hija de una grandiosa mercader con poder, riqueza y aidez en los negocios.

*Kalinin* y de serlo porqué no está con los de su clase<sup>5</sup>. El episodio parece acabar aquí, pero más tarde Dulce Recuerdo obtiene su venganza entregando a Agua Fría a las autoridades que la buscan y por las que se ve obligada a travestirse en un primer momento, castigando así el travestismo de Agua Fría que solo quiere pasar desapercibida ante la sociedad que la busca por pensar y sentirse diferente.

Hablando de la lectura *queer* de *Temblor* se ha mencionado el travestismo y la homosexualidad, pero Rosa Montero también deja ver la intersexualidad dentro de su libro, es el caso de un *Kalinin* que se dedica a ejercer la prostitución y que posee la mitad del cuerpo varón y la mitad hembra, divididos de forma vertical, sin poder crear una simetría de espejo en su cuerpo. El *Kalinin* se llama Doble Pecado, y resulta ser para Agua Fría toda una tortura ya que la envenena, engaña y la intenta vender para conseguir algo de fama y dinero. Doble Pecado ha llegado a lo más bajo de la sociedad de su tiempo. Una vez más Montero nos hace una muestra didáctica de la sociedad, muestra las dificultades de la transexualidad y prostitución, al mismo tiempo que ayuda a visibilizar el colectivo.

Al terminar la novela, Agua Fría es una mujer madura, ha vivido muchos acontecimientos, ha formado parte de la *Norma del cristal* en el *Talapot* de *Magenta*<sup>6</sup> y también ha sido una renegada, una tráfuga de la justicia, ha viajado como mercader, ha visto morir a sus amigos... hasta que al final del libro ella misma está embarazada y comienza así una nueva vida.

Los amores de Agua Fría no deben pasarnos desapercibidos, ninguno de ellos es un amor al uso, ya que Agua Fría como si de una *Femme fatal* se tratase hace que los tres amantes que tiene en el trascurso del libro tengan finales no muy buenos. A dos de ellos, los dos primeros Agua Fría los abandona debido a sus dificultades en el camino y a su afán por seguir buscando respuestas en su vida, y el tercero muere debido a su propia impaciencia en la lucha, ante Agua Fría, defendiéndola y sin que ella pueda hacer nada por impedir su muerte.

Montero muestra una veracidad absoluta en todo lo que ocurre en la novela, ya que aunque ambientada en un futuro hipotético y con elementos extraños a nuestra sociedad, el amor, continúa siendo para la protagonista un amor fatuo, Agua Fría no siente una pasión exacerbada por ninguno de sus pretendientes. No elige el amor y lo busca, más bien se topa con él, no hay un elemento de locura propia de los amores de la novela rosa porque Agua Fría es una rebelde real en un mundo muy realista.

Montero tiene unos valores que no quedan de lado en sus letras, ni en las novelas, ni tampoco en las columnas periodísticas a las que nos tiene acostumbrados como lectores. Las columnas de Montero tienden a lo comprometido y lo utópico (Elena Gascón-Vera, *La espiral literaria de Rosa Montero*.2005), lo muestra en la parte de realismo y reivindicación, Agua Fría es mucho más válida que cualquier hombre de las diferentes lugares y tribus por los que va pasando, pero también sabe pasar desapercibida si así lo desea, lo cual recuerda a la columna *Hoministas* en la que aseguraba “Creo que la única solución de esta violencia<sup>7</sup> pasa por la evolución de los hombres” (Rosa Montero, *Hoministas*.2009). Los hombres de *Temblor* ya han sufrido esa evolución, han tenido una perspectiva diferente sobre la que establecer relaciones con la mujer, aunque en este caso

<sup>5</sup> Se ve aquí que las personas homosexuales no pueden en la novela mezclarse con el resto con normalidad y se ve cómo Montero hace hincapié en la idea que crea cierto remordimiento e interés sobre el tema para el lector.

<sup>6</sup> El cristal es una especie de deidad a la que adoran los habitantes del imperio, cuya capital es Magenta. Los sacerdotes se instruyen en el Talapot, un edificio de más de noventa plantas.

<sup>7</sup> Habla de la violencia de género debido a que el día de publicación del artículo 3 de Marzo de 2009, el Constitucional acababa de aprobar sancionar más al hombre que a la mujer por amenazas a la pareja.

son las mujeres las que requieren de nuevas perspectivas para poder llegar a la igualdad. Tiene claro la escritora que la igualdad es algo que nos ocupa a todos sea cual sea el sexo que tengamos y puede verse a lo largo de toda su obra.

La diferencia de sexo, significa en la novela el llegar o no al poder, el avanzar en la sociedad y poder llegar a lo más alto o no. Es parecido a la actualidad, pero irónicamente son las mujeres las que alcanzan el poder en *Temblo*, son muy pocas las mujeres conocidas de las altas esferas de ejecutivos o políticos, que constituyen la *élite* de nuestra sociedad. La *élite* de temblo son las sacerdotisas que se han acomodado en su cargo y no tienen pensado ceder, por ello no se producen cambios hasta que no hay una tragedia como el fin del mundo que asedia el libro mediante una misteriosa neblina. De la misma forma, hasta que esa neblina no llegue a nuestras casas, los hombres no se replantearán la evolución de la que Montero habla en *Hoministas* y será difícil llegar a la igualdad de la sociedad.

La obra de Montero, hay que observarla desde una ideología no sólo literaria sino también política (Elena Gascón-Vera, 2006) ya que sus columnas, sus ensayos, su periodismo y sus novelas no pierden el horizonte feminista, que ya se ha mencionado en este escrito y que ella misma afirma como suyo. Montero establece unas ideas fijas y argumentadas que defiende en su escritura y con las que muestra nuevas formas de abordar problemas sociales de actualidad (artículos periodísticos) y enseña nuevos mundos y formas (novelas).

Algunos críticos han visto en *Temblo* la reinención de las *bildungsroman*<sup>8</sup> en las que la protagonista femenina ha dejado de tener problemas femeninos típicos debido a los problemas patriarcales de la sociedad, ya que la novela de Montero se desarrolla en una sociedad no patriarcal. Existen artículos de pensamiento contrario a esta “reinención de las *bildungsroman*” (Olga Bezhanova. 2009) que opina que la novedad no es ninguna ya que Agua Fría acaba en la sociedad patriarcal de los *Uma* y allí es maltratada y casada con Zao, al que empieza a querer a raíz del maltrato que éste le profesa y por el que Agua Fría se siente sumisa y curiosamente incluso para ella misma conforme. El problema de esta visión es que se deja de lado la poca importancia que da Agua Fría a la muerte de Zao, al que llora bastante menos que a su perra muerta (Bruna), con lo que se ve aquí que Agua Fría no es una persona fría o sin sentimientos, sino que su matrimonio con Zao era por conveniencia, para así poder encontrar respuestas al porqué del fin del mundo, que inquieta a la muchacha desde la primera línea de la novela.

No se quiere decir con esto que se de poca importancia al paso de Agua Fría por la tribu de los *Uma*, pero desde luego no es como para significar que la novela deje de ser una novela de superación y aprendizaje por parte de la protagonista, ya que la novela como *bildungsroman* y como muchas otras cosas, constituye un punto de inflexión para la novela feminista española.

La misma Agua Fría se sabe superior en fuerza e inteligencia que su marido, pero deja introducirse a sí misma dentro del ciclo de la violencia y no responde ante él en busca de un fin mayor, obsesionada por encontrar una forma mayor de aprendizaje de sí misma para lo cual requiere conocer los problemas del poder de un solo sexo, y por este motivo Montero hace pasar a Agua Fría por las diferentes humillaciones a las que el pueblo prehistórico le somete. *Temblo* es en realidad un *bildungsroman* femenino reinventado y completo, ya que la protagonista no para de evolucionar en todo momento, y qué mejor forma de observarlo que leyendo las últimas letras del libro en las que se implanta un nuevo poder ajeno al Talapot, pero ella que podría llevarse buena fama y dinero, renuncia a ello y decide

<sup>8</sup> Literalmente: “novela de aprendizaje o formación”.

buscar un nuevo lugar al que retirarse: la forma de evolucionar en la vida de Agua Fría es un constante aprendizaje incluso de modestia en el minuto más importante de su vida, cuando ha cambiado las vidas de todo su imperio.

### Conclusiones

La incertidumbre con la que termina el libro con respecto al régimen que dominará el imperio en lo sucesivo, pero que sabemos a buena cuenta que no será un régimen democrático hace ver que ante todo el libro está buscando remover conciencias en cuanto al régimen político y la clase dirigente, como ya se ha observado a lo largo del escrito, Montero deja claros los problemas del poder concentrado en una parte específica de la sociedad, ayuda a reflexionar sobre ello, pero no establece ningún tipo de pauta, ni moral a seguir, sino que busca que el lector remueva su conciencia y pueda aplicar la novela más allá de la ficción.

El feminismo de Montero es una reivindicación constante, por lo que no sólo puede leerse la novela *Temblor* en materia de género y feminismo, sino que encontramos guiños en muchas columnas y escritos, como el aquí citado *Hoministas* hacia la búsqueda de una equidad social que favorezca a todas las partes y no quede en incertidumbre ante el poder y abusos como vemos en la novela. En Rosa Montero el periodismo y la literatura se entrelazan con un cariz feminista único, que da pie incluso a la visión más radical del feminismo, ya que como se ha mencionado Montero visibiliza la tercera ola del feminismo y el movimiento *queer* sin apenas proponérselo, ya que los personajes aparecen con total normalidad en la sociedad de su tiempo.

Al mismo tiempo que la tercera ola del feminismo revolotea por los personajes, Agua Fría adopta una posición algo más conservadora, podríamos llamarla feminista liberal cual Betty Friedman en *Mística de la feminidad*, ya que Agua Fría se preocupa por las mujeres que se salen del canon, el trabajo femenino y los derechos de las mujeres, porque ella misma se sale del canon de lo establecido, no es una mujer al uso en su sociedad y se preocupa por su persona y sus derechos que han sido completamente violados por el régimen. Aunque después de la primera mitad de la obra, Agua Fría tiene que travestirse por necesidad imperiosa y ahí se ve al personaje completamente redondo y evolucionado que acaba en la tercera ola feminista.

Las diferentes lecturas que pueden hacerse de *Temblor* pasan por diferentes movimientos feministas, al igual que Agua Fría conoce diferentes mundos, diferentes reivindicaciones de las que la misma Rosa Montero hace guiño en entrevistas, y sobre todo, por un continuo aprendizaje, tanto de Agua Fría como del lector, que puede llamarse *Bildungsromane femenina* o no en función del autor que lo firme, pero que no se puede negar que es una continua evolución, al igual que nosotros en nuestra sociedad actual estamos en continuo aprendizaje con respecto a la búsqueda de igualdad y las relaciones de poder.

### **Bibliografía:**

- ALBERDI, Isabel. MARTINEZ, Isabel. ROMERO, Isabel. ZAUNER, Ruth. *Feminismo y literatura: la narrativa de los años 70*. En *Literatura y vida cotidiana. Actas de las cuartas jornadas de investigación interdisciplinaria*. Seminario de estudios de la mujer. UAM. Zaragoza, 1987.
- BEZHANOVA, Olga. *Temblor de Rosa Montero: un bildungsroman neobarroco*. Oigigia. Nº6, Julio 2009. Páginas 5-14
- GASCÓN VERA, Elena. *Montero y la insoportable cotidianidad del mal*. En: Revista Ínsula. Nº 703/704, Julio-Agosto 2005. Páginas 29-31
- GASCÓN VERA, Elena. *Columnas, artículos, novelas, ensayos, autobiografía etc. La espiral literaria de Rosa Montero*. En: Revista Ínsula. 2005.
- GASCÓN VERA, Elena. *Vivir y morir bien. La empresa heroica de Rosa Montero*. South Atlantic Modern Language Association. Charlotte, NC. Noviembre, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Questions a Julia Kristeva*. A partir de Polylogue en Revue des Sciences Humaines, nº168, 1977.
- MONTERO, Rosa. *Temblor*. Seix Barral Biblioteca Breve. Barcelona, 1990.
- VALLS, Fernando. *La última narrativa de Rosa Montero: Notas sobre "Temblor", "El nido de sueños" y "Bella y oscura"*. En: Lectora: revista de dones i textualitat. Nº1. 1995. Páginas: 95-103.

### **Páginas web consultadas:**

- Artículo *Hoministas* de Rosa Montero, consultado el día 15/04/2013: [http://elpais.com/diario/2009/03/03/ultima/1236034801\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2009/03/03/ultima/1236034801_850215.html)
- Entrevista a Rosa Montero por Anika y IIIy Ness, consultado el día 14/04/2013: <http://libros2.ciberanika.com/desktopdefault.aspx?pagina=~/paginas/entrevistas/entre19.ascx>



# Reflexiones en torno a la moda: tensiones, paradojas y frivolidades. Apuntes sobre Georg Simmel y Gabriel de Tarde

Reflections on Fashion: tensions, paradoxes and frivolities. Notes on  
Georg Simmel and Gabriel de Tarde

Iliaris A. AVILÉS-ORTIZ

Universidad Autónoma de Madrid

*iliaris.aviles@upr.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.022>

Recibido: 31/04/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** El presente artículo es una reflexión del carácter filosófico que presenta la moda y la imitación en la obra de dos pensadores del siglo XIX: Georg Simmel y Gabriel de Tarde. En estos autores moda e imitación se retroalimentan creando tensiones en el individuo y en su sociedad. El cambio, la asimilación, el poder y las jerarquías se conjugan en un juego de paradojas que se presentan en nuestra cotidianidad de forma frívola pero que distan de serlo. Las obras de estos autores tratan temas que tienen pertinencia en el mundo actual y que, por esto, no podemos rechazar.

*Palabras Clave:* moda, cotidianidad, tiempo, cambio, Georg Simmel, estética, imitación, Gabriel de Tarde, sociología.

**Abstract:** This article aims to be a reflection of the philosophical aspects of fashion and imitation in the works of two nineteenth century thinkers: the German Georg Simmel and the French Gabriel de Tarde. On their works, fashion and imitation feedback themselves creating tensions between the individual and society. Change, assimilation, power and hierarchies are conjugated in a paradoxical game of our quotidian life; but these aspects of fashion and imitation are far from being frivolous. The works we discuss here are pertinent in the actual world and we cannot deny their significance and impact in our lives.

**Keywords:** fashion, cotidianity, time, change, Georg Simmel, aesthetics, imitation, Gabriel de Tarde, sociology

La pasarela de esta temporada nos presenta las tendencias que debemos tomar en cuenta a la hora de vestirnos. Poder, tiempo, mimesis y distinción son las favoritas de las grandes casas. Estas prendas –las más buscadas en los almacenes– debemos combinarlas con colores reusables como gris invierno, rosa primavera, azul verano y naranja otoño. ¿Parece absurdo? Quizás no tanto. La moda pertenece a las consideraciones filosóficas. Lamentablemente, su carácter transitorio nos hace pensar en esta como *adorno*, como aspecto superfluo en nuestras existencias. Esta supuesta superficialidad le ha privado de ser abiertamente tratada en los círculos académicos. Por supuesto, no podemos olvidar que existen antecedentes inmediatos de su estudio en algunos postmodernos como Baudrillard<sup>1</sup> y Lipovetsky<sup>2</sup>. En el caso de España, contamos con autores como Margarita Rivière<sup>3</sup>, Jorge Lozano<sup>4</sup> y Jacinto Chozas<sup>5</sup> quienes nos dejan sugerentes reflexiones sobre el particular y nos abren un campo para explorar.

En el caso de la filosofía, es la estética la rama que se encarga de estudiar la moda. No obstante, distintas ramas del saber han abordado las complejidades de la moda en interesantes estudios. La antropología, la sociología –incluso la arquitectura– nos describen el papel de esta en las distintas sociedades humanas. Es decir y usando las palabras de Monserrat Herrero<sup>6</sup>, la “moda es un fenómeno social”. Los estudios de este fenómeno por autores como Baudrillard, Foucault, Barthes o Lipovetsky, fueron precedidos por Simmel y De Tarde, quienes motivan este trabajo.

<sup>1</sup> Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI, 2009. [Original: 1970]

<sup>2</sup> Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. España: Anagrama, 2004. [1987]

<sup>3</sup> Rivière, Margarita. *Lo cursi y el poder de la moda*. Espasa Calpe, 1992. Esta autora ha dedicado décadas al estudio del tema, su más reciente obra es *Historia informal de la moda*. España: Plaza & Janés, 2013.

<sup>4</sup> De Jorge Lozano podemos citar “Simmel: la moda, el atractivo formal del límite”. *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*. España: Centro de investigaciones sociológicas, enero-marzo 2000, núm. 89, pp. 237-250.

<sup>5</sup> Jacinto Chozas nos deja interesantes reflexiones en *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 1990. No obstante, sobre moda concretamente podemos revisar su ensayo “Estética y moda” publicado en la *Revista interdisciplinaria de filosofía Contrastes*. Málaga: Universidad de Málaga, 2000. vol. v, pp. 23-41.

<sup>6</sup> Herrero, Monserrat. “La moda en la postmodernidad”. *Humanitas. Revista de Antropología y Cultura*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, julio-septiembre 2002., núm. 27. Tomado de la web de la revista.

Antes que nada, debemos preguntarnos qué es la moda. Generalmente, la palabra *moda*<sup>7</sup> se utiliza para referirse a todo aquello que está en boga en un lugar determinado. Se trata de aquellas *tendencias* en el área de la cultura, política, arte, medios de vida y vestido que, generalmente, son recién introducidas y constantemente reproducidas. En este trabajo nos concentraremos en la acepción más representativa y conocida de la moda que es, por supuesto, aquella relacionada al vestido.

Además de proteger<sup>8</sup> el cuerpo ante las inclemencias climáticas y de las hostilidades del ambiente que nos rodea, el vestido nos distingue. Se presenta como símbolo de pertenencia a cierto grupo étnico o a cierto estatus social. Paradójicamente, el vestido nos individualiza a la vez que nos hace desaparecer frente a nuestros semejantes. En otras palabras, el eterno problema de la filosofía se ve reflejado en el vestido y la moda: lo singular, particular y concreto opuesto a lo plural, general y común a todos. El uno opuesto a los otros, el individuo ante la humanidad. Probablemente, esto quede claro más adelante.

Por lo general, cuando escuchamos la palabra *moda* pensamos en frivolidades. Imaginamos infinidad de vestidos, revistas, pasarelas, cosméticos, artistas de cine, modelos, certámenes de belleza, entre otras cosas. Es paradójico que la esencia de esta esté atada a lo que consideramos superfluo cuando tras esta *apariciencia mundana* se encuentra el continuo fluir: *el cambio*. El cambio –tan importante para Heráclito– es considerado por algunos autores<sup>9</sup>, motor y raíz de la moda pues esta se manifiesta en ciclos, en las cosas que perecen y son sustituidas por cosas nuevas. Podríamos decir que la moda consiste en un eterno dinamismo, en una actualización constante. Quizás debiésemos cambiar el concepto generalizado acerca de la moda y sustituir las antiguas imágenes, por otras nuevas: por el tiempo, por el cambio, por la muerte, por la vida, por el poder, por lo bello, por la alteridad. Probablemente, las pertinentes aportaciones de los pensadores decimonónicos Georg Simmel y Gabriel de Tarde<sup>10</sup> nos ayuden a entender mucho mejor la naturaleza o *esencia* de la moda

La moda es un tema que se ha tratado desde distintas perspectivas en el transcurso de la historia del hombre occidental. En Platón –concretamente en *Fedón*<sup>11</sup>– encontramos una crítica a la inutilidad de la misma. Durante la Edad Media, la moda ya estaba convertida en una comunicadora visual de las jerarquías existentes. Esto lo podemos constatar en obras de arte, en crónicas y en descripciones literarias. Luego, durante el siglo XVIII, pensadores

<sup>7</sup> Por ejemplo, el *Diccionario de la Real Academia Española* la define como el: “Uso, modo o costumbre que está en boga durante algún tiempo, o en determinado país, con especialidad en los trajes, telas y adornos, principalmente los recién introducidos.”

<sup>8</sup> Podemos identificar que el vestido cumple con cuatro funciones fundamentales. Ya hemos mencionado que el vestido protege el cuerpo de las inclemencias del tiempo, también que es símbolo de estatus o de pertenencia a un grupo. Este, además, cumple un papel estético pues la moda del vestido es “arte portable”, es adorno del cuerpo. Es importante notar, como bien lo hace María del Pilar Río en su ensayo publicado en la revista chilena *Humanitas*, “Persona y moda” (2003), que el vestido cumple la función de cubrir el cuerpo sexuado.

<sup>9</sup> Sobre el aspecto cíclico de la moda nos hablan varios autores entre los que destacan Baudrillard (1970) quien la describe tan cambiante como una imagen y como “arbitraria, pasajera, cíclica y no añade nada a las cualidades intrínsecas del individuo”; Lipovetsky (1987) destaca su aspecto efímero y la fascinación del hombre moderno por exaltar lo nuevo, aquello superado por lo pasado. Ortega y Gasset destaca su ritmo temporal al ser moda, precisamente, “lo que pasa de moda”; también recordemos que llama moda al “cambio de generaciones” en sus lecciones de 1933 sobre la “Idea de las generaciones”. Por su parte, Jacinto Choza en “Estética y moda” (2000) la llama “arte de lo momentáneo”.

<sup>10</sup> Como dato curioso, según David Frisby (2000), ambos autores coincidieron como colaboradores de la sección de sociología de la revista norteamericana *International Quarterly*.

<sup>11</sup> Más bien al vestido pues este viste al cuerpo, prisión del alma: Platón. *Fedón*. En *Diálogos*. México D.F.: Editorial Porrúa, 2007, p. 560.

como Rousseau<sup>12</sup>(1755), Hume<sup>13</sup> (1751) y Kant<sup>14</sup> (1798) introducen algunas reflexiones acerca del tema. Pero no es hasta los albores del siglo XIX cuando comenzamos a tener más escritos acerca de la moda. Quizás esto se deba a la introducción del sistema industrial, al nacimiento de la industria de la moda y al desarrollo del capitalismo, encarnación del deseo satisfecho por el consumo inmediato e irracional.

Según Adolfo Vásquez Rocca<sup>15</sup>, a través de la moda, nuestro cuerpo se convierte en escenario de representación de un “yo exterior”. Ante la mirada del otro, configuramos nuestra exterioridad expresando lo que somos, incluso, lo que queremos, proyectamos o aparentamos ser. Por lo tanto, este tema no puede parecer insignificante, mas bien al contrario, es algo profundo relacionado a nuestras formas de dirigirnos y ser aceptados por el otro; es un dialogo silente y no exento de tensiones y contradicciones.

Según algunos autores –Simmel y de Tarde incluidos–, los humanos presentamos el deseo de imitar aquellos que tienen poder y estatus. Es decir, sentimos el deseo de *ser* algo más de lo que *somos*<sup>16</sup>. La moda se convierte en una herramienta perfecta para imitar esos modelos, esos que tienen estatus. A través de la moda se consume lo que sugieren nuestros modelos y, en búsqueda de distinción, terminamos uniformándonos. Paradójicamente – como dirá Simmel– la moda la convertimos en un mecanismo que satisface el deseo humano de fundirnos con los otros y a la vez de diferenciarnos de ellos.

Ese deseo de imitar a los de arriba –aquellos que tienen lo que carezco, ya sea poder, riqueza o belleza– no es más que una relación, un juego en donde intervienen el *objeto deseado*, *aquel que lo desea* y un tercero, *el otro*. Este tercero media, incita e interfiere en el deseo del primero. Aquel que desea se identifica con aquel que tiene el objeto de su deseo. ¿Necesidad creada? En otras palabras, en esta tensa situación, el individuo siente deseo –un deseo muy parecido a la envidia<sup>17</sup>– que, a su vez, trae dentro de sí sentimientos de admiración, reconocimiento, de negación y asimilación. La asimilación, el *querer ser como* lleva al hombre –animal social, animal que se relaciona con los otros– a pasar por un proceso de imitación. Sin más preámbulos, veamos si Simmel y De Tarde pueden explicarlo mejor.

<sup>12</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alhambra, 1985.

<sup>13</sup> Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. España: Alianza Editorial, 1993. [Trad. Carlos Mellizo]

<sup>14</sup> Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. España: Alianza Editorial, 2006. [Trad. José Gaos]

<sup>15</sup> Vásquez Rocca, Adolfo. “La moda en la Postmodernidad. Deconstrucción del fenómeno fashion”. En *Revista Electrónica DU&P. Diseño Urbano y Paisaje*, Santiago, Chile: Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje. Universidad Central de Chile, agosto, 2007. vol. IV, no. 11. Tomado de la web de la revista.

<sup>16</sup> Jacinto Chozza (2000) nos habla de la diferencia existente entre las teorías clásicas sobre la moda y las ideas más contemporáneas. Por ejemplo, en Lipovetsky, el cambio de moda no se debe necesariamente, a la imitación social de aquel en un escalafón superior sino que distintos factores se conjugan en el cambio. Chozza nos dice que dada la diversidad del mundo actual y la difusa frontera entre clases y grupos sociales, el pensamiento de Simmel en cuanto al particular es anacrónico. No obstante, este reconoce la pertinencia de Simmel al afirmar que a través de la moda se afirma (o se niega) la identidad de cada individuo o grupo.

<sup>17</sup> Comte-Sponville, André. “Envidia”. En *Diccionario Filosófico*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2005. Traducción de Jordi Terré. El francés da la siguiente definición: “Es el deseo de lo que no se tiene y que otro posee, unido al de ese otro de ocupar su lugar.”

## Simmel y su *Filosofía de la moda*

Georg Simmel (1858-1918), nacido en Berlín en el seno de una familia burguesa de origen judío, dedicó su vida al estudio de la sociología. En mayor parte de su obra, Simmel expone sus reflexiones en torno a la *tragedia* de la cultura moderna. Como nos dice el fenecido estudioso británico, David Frisby<sup>18</sup>, este pensador propone un discurso filosófico sobre las cosas concretas y su relación con nuestros estados emocionales, psicológicos y, sobretudo, sociales. Según Simmel, nos perdemos en lo cotidiano alejándonos de lo obvio y más trascendental. En su obra se propone a realizar una exploración de los fenómenos culturales por medio de la comparación de similitudes y diferencias.

El problema constante en los escritos de Simmel<sup>19</sup> parece ser la paradójica y conflictiva relación entre lo objetivo y lo subjetivo en la cultura. Ante todo, Simmel entiende que el ser humano es un ser cultural. Para este autor la cultura se presenta como un fenómeno bidimensional, es decir, a su vez, es tanto objetiva como subjetiva. El autor nos define *la cultura* como la voluntad subjetiva que sale de la vida humana y de sus interacciones. Esta voluntad subjetiva es proyectada bajo formas objetivas como es el lenguaje, las leyes, la religión, las tradiciones, el arte, entre otros.

En sus escritos *Filosofía del dinero*<sup>20</sup> (1900) y *Filosofía de la moda*<sup>21</sup> (1905) argumenta que el individuo siente deseos de imitar y diferenciarse. Es decir, el humano, por un lado, siente el deseo de ser como los otros y por otro lado quiere diferenciarse de los mismos<sup>22</sup>. Ante tal contradicción la moda juega un papel significativo. La misma se convierte en el medio de alcanzar este deseo humano que parece tan conflictivo. Para el autor, la problemática de la moda es parte de una dimensión estética de la vida acentuada por la vida urbana.

Podríamos decir que, para este autor, la moda adquiere dimensiones metafísicas. La moda es aquello que anuncia la destrucción de las cosas ya existentes y su sustitución por lo nuevo, lo que está en boga. En *Filosofía de la moda*, este la entiende como un juego imitativo, como la fusión de lo singular y lo general; como la relación entre lo permanente y lo cambiante. En otras palabras, para el alemán, en la moda se presenta la interacción de contrarios. Como interacción entre lo nuevo y lo viejo. Es ciclo, dinamismo, constante cambio. Como sucede con el cambio de estaciones, la moda anuncia que lo nuevo destruye lo ya existente. Este constante cambio constituye su propia *esencia*. La esencia de la moda es destrucción-renovación, es el proceso de ir y venir. No obstante, debemos mencionar que para el autor, en muchas ocasiones, la moda retoma viejas formas.

<sup>18</sup> Frisby, David. Featherstone, Mike. *Simmel on Culture*. Londres: Sage Publications, 2000. Ver el estudio preliminar.

<sup>19</sup> Es pertinente mencionar la influencia que ejerció Georg Simmel en el pensamiento de Ortega. Recordemos que en su estancia en Alemania, el español pudo tener contacto con distintas corrientes filosóficas. Tanto Simmel como Ortega estuvieron interesados en los temas relacionados a la cultura y a las relaciones sociales. *Revista de Occidente* publicó en 1923 una traducción al castellano de *Filosofía de la moda*, una de las obras simmelianas más conocidas.

<sup>20</sup> También puede verse su pensamiento en torno al dinero en la recopilación que haría Frisby de las obras de Georg Simmel. Consultar el capítulo: "Money and Commodity Culture" en *Simmel on Culture*. Edición de David Frisby y Mike Featherstone. Londres: Sage Publications, 2000, pp. 233-259.

<sup>21</sup> Simmel, Georg: "The Philosophy of Fashion" En *Simmel on Culture*. Edición de David Frisby y Mike Featherstone. Londres: Sage Publications, 2000, pp. 187-205.

<sup>22</sup> En el pensamiento de Kant y Rousseau podemos encontrar argumentos parecidos. De hecho, Rousseau entiende que para poder vivir en sociedad, estamos condicionados a unimos con los de nuestro entorno.

El alemán establece una relación entre moda y mimetismo pues la moda es, también, la imitación de un modelo dado. Podemos ver que la moda no existe sin mimetismo y el mimetismo no podría manifestarse en los humanos de forma tan directa sin la moda. Según el autor, la moda debe ser estudiada por su significado y no por su contenido. Por esto, la moda tiene que entenderse en el contexto de la sociedad y la cultura. Según Simmel, la moda comunica visualmente: la moda es producto de la división entre clases y tiene la función de mantener agrupados a cierto grupo social<sup>23</sup>. Esta mantiene juntos aquellos pertenecientes al mismo grupo a la vez que mantiene distantes a los grupos distintos a éste. En otras palabras, la moda significa la unión con aquellos que tienen el mismo estatus. La misma garantiza la uniformidad de un grupo social caracterizado con particularidades y a, la vez, el cierre de este grupo a los que se encuentran en posición inferior o distinta.

Simmel describe uno de los curiosos aspectos de la adopción de nuevas modas. Según este pensador, a la vez que la clase inferior comienza a uniformarse con la clase superior por medio del poder adquisitivo y del uso de sus modas, los últimos destrozan la uniformidad simbolizada en esa moda y vuelven a demarcar su estatus adoptando otra moda que los vuelva a distinguir totalmente. Es decir, las modas adoptadas por la clase superior se diferencian de la inferior y son abandonadas en el momento en que estas últimas comienzan a acceder a ellas. Así la moda se convierte en un juego de aceptación y envidia. Simmel argumenta que se envidia a los individuos estilizados y a la vez se les acepta como parte del grupo, porque se quiere ser como ellos. Simplemente, la moda es un proceso de dominación y subordinación:

[...] la moda es un fenómeno constante en la historia de nuestra especie. La moda es imitación de un modelo dado, y satisface así la necesidad de apoyarse en la sociedad, conduce al individuo por la vía que todos llevan, y crea un módulo general que reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla pero no menos satisface la necesidad de distinguirse, la tendencia a la diferenciación, a cambiar y destacarse.<sup>24</sup>

Parece ser que la moda lleva dentro de sí el juego de contrarios: uniformidad y diferenciación, dominación y subordinación, aprobación y envidia, destrucción y construcción. Debemos mencionar que, además de tener un valor estético, la moda y la imitación en Simmel podrían presentar un valor ético. El autor manifiesta una posible visión ética de la imitación humana con las siguientes palabras:

La imitación proporciona al individuo la seguridad de no hallarse solo en sus actos, y, además, apoyándose en las anteriores ejecuciones de la misma acción como en firme cimiento, descarga nuestro acto presente de la dificultad de sostenerse a sí mismo. [...] De esta suerte se libra el individuo del tormento de decidir y queda convertido en un producto del grupo, en un receptáculo de contenidos sociales [...]<sup>25</sup>

Para el alemán el ser humano necesita satisfacer la necesidad de apoyarse en la sociedad, escudándose, librándose del tormento de decidir, transfiriendo a los demás las exigencias de ser originales y la responsabilidad de sus acciones<sup>26</sup>. La moda se convierte

<sup>23</sup> Simmel, "Philosophy of Fashion", *óp. cit.*, p. 189.

<sup>24</sup> Simmel, Jorge, "Filosofía de la moda". *Revista de Occidente*, Año I, no. 1, 1923, pp.44-47. Hemos encontrado pertinente citar la presente traducción al castellano para articular el presente texto en un mismo idioma. También puede verse en la edición inglesa de Frisby en las páginas 194-195.

<sup>25</sup> *Ídem.*

<sup>26</sup> Argumentos similares podríamos encontrar en un escritor más contemporáneo. Ver Schwarz, Barry. *The Paradox of Choice: why more is less*. New York: Harper Perennial, 2004.

en el mecanismo con el cual el hombre garantiza su libertad interna a través del sacrificio externo, es decir, a través de la esclavitud pública<sup>27</sup>. Esto nos lleva a cuestionarnos la autonomía del individuo. Simmel argumenta que el individuo cuando actúa con la masa pierde la vergüenza y el pudor.

El pensamiento de Georg Simmel en torno la moda es pertinente en el mundo actual. Este, además de hablarnos de los *aspectos esenciales* de la misma, nos hace retornar nuestra mirada hacia lo concreto, hacia algo tan insertado en nuestras vidas como es el vestido. Nos deja ver que este no es más que otro lenguaje de las complejidades individuales y sociales del ser humano. Gabriel de Tarde nos arrojará más luz sobre estas complejidades.

### **Gabriel de Tarde y las leyes cósmicas de la imitación**

Gabriel de Tarde (1843-1904) no es un pensador muy conocido. Nacido en Francia dedicó su vida al estudio de la sociología, de la psicología social y al comportamiento de las masas. En su obra más destacada *Las leyes de Imitación*<sup>28</sup> (1890) legó un complejo estudio sobre la imitación humana. Para Tarde la sociedad es una fuerza viva que adquiere una dimensión cósmica. La sociedad es una pluralidad de personas que se encuentran reunidas en un mismo espacio y tiempo. Las mismas están unidas porque comparten unas mismas emociones y creencias. En otras palabras, la sociedad está compuesta de infinidad de sujetos individuales que integran un sujeto colectivo.

La sociedad, entendida como el conjunto de individuos de una comunidad y como unidad que adquiere dimensiones cósmicas, se encuentra en constante potencia y actualización. Es decir, es una unidad dinámica. El hecho de que los sujetos individuales compartan un mismo espacio y tiempo, favorece el proceso imitativo. Como ser social, el ser humano es esencialmente imitativo, por lo tanto, la imitación es uno de los núcleos de la vida social. Sin embargo, el francés reconoce que las cosas no nacen iguales sino que se convierten iguales como resultado de un complejo proceso de imitación dictado de antemano por el universo y responsable de generar *el cambio*.

Tarde está muy interesado en los argumentos de la selección natural por eso argumenta que el fin de la sociedad es formar una organización<sup>29</sup> para poder subsistir. Para lograrlo, es necesario que en la sociedad surja la imitación de aquel o aquello que es mejor. Tarde entiende que las invenciones humanas son clave para entender el proceso imitativo. El autor argumenta que entre hombres civilizados –aquellos que forman parte de sociedades altamente desarrolladas– las destrezas y la facilidad de imitación es más fuerte. Este hecho aumenta el número y la complejidad de las invenciones necesarias para satisfacer nuestras necesidades biológicas y nuestros deseos y, por consiguiente, alcanzar el progreso.

En el proceso imitativo encontramos que primero surge una iniciativa individual que tiende a la invención de *cosas útiles*. Aquellos de la iniciativa serán los líderes y sus ideas, enseguida, serán imitadas. Según Tarde, cada invención o descubrimiento suele expandirse en el ambiente social del inventor. Las invenciones se expanden porque los seres humanos presentan deseos infinitos. El autor señala que la expansión de las ideas e invenciones dependen del agrado y el desagrado que presentan los seres humanos a las mismas. Si sentimos agrado, las adoptamos. Como dato curioso, Tarde nos dice que las funciones o

<sup>27</sup> Simmel, "Philosophy of Fashion", *óp. cit.*, p. 200.

<sup>28</sup> Tarde, Gabriel de. *The Laws of Imitation*. New York. Henry Holt and Company, 1903. Traducción de Elsie Clews Parsons.

<sup>29</sup> Tarde utiliza una analogía del mundo natural: la sociedad es como un organismo, donde un conjunto de cosas trabajan por un todo.

acciones de nuestros sentidos más importantes son más propensas a la imitación. Por ejemplo, copiamos o sentimos deseo de mirar donde miran los demás.

Para que el fenómeno de la imitación ocurra es necesaria la generación a distancia. Aquí encontramos tres procesos o etapas: *observación, gestación, crecimiento*<sup>30</sup>. Cuando Tarde habla de generación a distancia se refiere a que la imitación se da a larga distancia y en largos periodos de tiempo<sup>31</sup>. No se imita lo inmediatamente anterior, sino que los fenómenos sociales, los deseos, las creencias viajan por un periodo de tiempo por caminos separados y, por alguna razón, vuelven a tomar contacto con nosotros. Al observar la invención anterior, el individuo la interioriza, la forma y va creciendo dentro de este. Tarde comenta que cada nueva invención se encuentra o coincide con una invención anterior. Las nuevas invenciones nos retornan hacia alguna condición o necesidad objetiva. Esto nos arroja luz sobre alguna idea pasada, nos hace regresar a alguna experiencia de necesidad que no ha sido satisfecha del todo.

La sociedad no está necesariamente compuesta de individuos iguales. El prestigio es importante en la sociedad y Tarde –como Simmel– nos dice que imitamos al prestigioso<sup>32</sup>. Según el francés, la imitación surge en la relación existente entre el modelo a seguir y el que sigue. Por esta razón, la imitación nos puede llevar a la disparidad social y a la aparición de jerarquías. Tarde explica esto estableciendo un paralelismo entre las relaciones de padres e hijos con las de aquellos que tienen poder y los que les siguen.

El autor tiene muy claro que queremos imitar a los que tienen poder. En la imitación de un superior reconocido se puede observar admiración, fascinación, intimidación, obediencia y confianza. La persona que es intimidada pierde dominio propio. Al no poder manejarse, se convierte en presa manipulable por otros. Aunque trate de resistir; existe algo mayor: el poder<sup>33</sup>. Debemos aclarar que el poder en Tarde no es necesariamente coerción.

Aquellas personas y clases más inclinadas a imitar son aquellas que son más dóciles en obedecer. La gente común tiende a imitar a los reyes, sus cortes y a las clases altas, según estos se hayan subyugado a su regla<sup>34</sup>. El autor señala que la envidia nunca precede la obediencia y la confianza si no, por lo contrario, es signo y resultado de un estado de obediencia y confianza. La envidia es el síntoma de la transformación social. Esta transformación provoca la unión de las distintas clases y la equiparación en recursos. Lleva consigo la transmisión de pensamientos, creencias y gusto por el lujo y el bienestar. Cuando una persona copia otra, cuando una clase comienza a tener un patrón en su vestimenta, en su amueblado, en sus diversiones, significa que la misma ha tomado de la otra clase necesidades, deseos y sentimientos pues las primeras son manifestaciones externas de las últimas que son internas. Es decir, los individuos terminan haciendo propias las voliciones y voluntades del otro con el fin de cambiar su condición anterior.

Como podemos observar el pensamiento de Gabriel de Tarde es complejo y difícil de analizar en un breve epígrafe. No obstante, el presente escrito nos hace tener una idea de sus argumentos principales. Bien, ¿y qué aporta este pensador francés en una reflexión alrededor de la moda? Que la imitación es un aspecto significativo de nuestra vida social. Sin la imitación de patrones de vida –incluyendo aquí el vestido y los objetos de uso cotidiano– de aquellos que consideramos que han *progresado* y que se encuentran *sobre* nosotros, no habría generación de nuevas necesidades ni de nuevos deseos a satisfacer, ni

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.78-79.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 198



nada que *aparentar*. Estas manifestaciones de la voluntad llevan al cambio, a la alteración de la sociedad. Simplemente la moda no sería moda sin la reproducción de los modelos dados. Es decir, *sin el proceso imitativo no hay moda, no hay cambio*.

Entendemos que la globalización en gran medida podría ser producto de la imitación y la asimilación de ciertos prototipos. La moda –tanto en el vestido como en su aspecto general– ha contribuido a esto. El hecho de que el poder sea un aspecto clave en los procesos imitativos nos explica porqué unos prototipos predominan sobre otros y porqué asimilamos unas modas y otras las desechamos. La admiración por algo o alguien nos podría llevar a emular pues recordemos que, tanto para Simmel como para Tarde, los que dominan y los que son admirados dictan tendencias que otros seguirán.

A través de este trabajo no hemos pretendido realizar el estudio del contenido de la moda sino entender lo que la misma representa, lo que significa para el ser humano, de esto precisamente se encarga la filosofía. Entendemos que la filosofía debe retornar al ser humano y a las cosas que inmediatamente le rodean. Es decir, hablar del mundo, del día a día, de lo cotidiano, pues, esto también nos habla de aspectos esenciales del ser humano.

La moda nos habla del interés humano por el cambio constante, de la relación con lo viejo, de lo permanente y lo cambiante, de lo cíclico. Puede reflejar el interés humano por la muerte como proceso continuo y necesario para la regeneración. La moda anuncia que lo nuevo destruye lo ya existente. Con los textos examinamos podemos decir que esta sólo puede ser entendida en tiempo, en el contexto de la sociedad y la cultura que la porta. Es un juego de fuerzas, un juego de poder. Nos habla del conflicto del ser humano, de la tensión existente entre del deseo de ser distinto y el deseo de fundirse con el otro. La moda tiene que entenderse como un vistoso lenguaje.

En fin, la moda tiene implicaciones que van más allá de las reflexiones estéticas acerca de lo bello. Esta nos habla de procesos del mundo, de las complejidades e inquietudes en el ser humano. Podemos entenderla como algo profundo y a la vez superficial. Ético y estético. Debemos recalcar que entendemos que hay un estrecho vínculo entre moda e imitación. Estas se retroalimentan: no hay imitación sin moda ni moda sin imitación. De la imitación emana la moda y sin imitación la moda no puede triunfar. Para cerrar nuestras reflexiones, la importancia que presta nuestra sociedad a la moda, quizás pueda deberse a la posible *estetización* de la existencia que presenta el mundo moderno como bien sugiere el francés Michel Maffesoli. Por último, quisiéramos hacer eco del recordatorio que nos hace Jorge López Lloret sobre el vestido. Recordemos que,

Cuando nos vestimos elegimos una estética personal que casi siempre la sociedad pone a nuestra disposición, pero también expresamos lo que pensamos de nosotros mismos, el tipo de relación que mantenemos o deseamos mantener con nuestro entorno social e incluso la ideología y las creencias que nos mueven.<sup>35</sup>

<sup>35</sup>López Lloret, Jorge. “Perversa segunda piel. Ética, estética y política en Rousseau”. *Cuadernos dieciochistas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010, núm. 11, p. 269.



# El Real Decreto 21/2015: Significado, reacciones y posibles consecuencias

RD 21/2015: significance, reactions and possible consequences

M<sup>a</sup> Ángeles BLANCO LÓPEZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia

*angeles.b.lopez@telefonica.net*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.023>

Recibido: 07/07/2016  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** La educación musical es un fenómeno universal que ha pasado por diferentes valoraciones sociales, filosóficas y académicas a lo largo de la historia. En este trabajo se plantea la problemática actual y su reflejo legal. Se analiza el Real Decreto 21/2015 surgido como consecuencia de la dicotomía entre conservatorios y universidades en relación a las enseñanzas artísticas superiores. El carácter no universitario de los Títulos Superiores expedidos en los conservatorios (aunque equivalentes a Grado), la reciente implantación de másteres en interpretación musical (universitarios y no universitarios), el desarrollo de la investigación *performativa*, la exigencia de doctorados, la adaptación al Espacio Europeo de Educación Superior, la paralización de las convocatorias de cátedras en conservatorios, así como la ausencia de connotación universitaria de los estudios de interpretación musical en comparación con los de Musicología y Bellas Artes son algunos de los aspectos objeto de debate.

*Palabras Clave:* educación musical, conservatorio, universidad, máster, doctorado, EEES.

**Abstract:** Music education is a universal phenomenon which has received different social, philosophical and academic assessment throughout history. In this paper, the current situation and its legal implications are studied. An analysis is made of the RD 21/2015, which appeared as a consequence of the dichotomy between conservatories and universities regarding Higher Artistic Education. The non-university character of the Higher degree issued by conservatories (although equivalent to a degree), the recent implementation of masters in music performance (university and non-university), the development of performative research, the requirement of a doctorate, the adaptation to the European Higher Education Area, the paralysation of announcements of the creation of chairs in conservatories as well as the absence of university connotation of studies of music performance in comparison to Musicology and Fine Arts are some of the aspects that are the object of debate.

*Keywords:* music education, conservatory, university, master, doctorate, EHEA.

## I. Planteamiento general

La educación musical ha desempeñado un importante papel en las distintas épocas históricas de la cultura occidental. Desde la cultura griega podemos ver el largo recorrido que se ha realizado, al que solo se hará algunas breves referencias: Pitágoras es el primero en plantear la relación entre los números y los intervalos musicales, estableciendo la denominada *armonía de las esferas*; Platón posee la firme creencia de que la música es adecuada para la educación, otorgándole la capacidad de modelar el espíritu; y Aristóteles, señala la necesidad de que los niños aprendan música y su importancia en la formación del carácter. Desde entonces, pasando por todas las etapas históricas, se aprecian diferentes movimientos y tendencias, entre las que tienen especial relevancia durante la Edad Media la apreciación de la música sacra y profana, cada una con sus connotaciones, por el valor educativo; o en el Renacimiento donde se inician los estudios científicos centrandose su objeto en la música, pero sin apenas regulación<sup>1</sup>.

En el siglo XVIII la divulgación de la música se realiza a través de una infraestructura de monasterios, abadías, capillas catedralicias, colegiatas, colegios, santuarios, etc., siendo en el siglo XIX cuando de nuevo la formación musical se desgaja de las instituciones eclesiásticas y se desarrolla mediante la clase privada.

La decadencia de esta disciplina en el ámbito universitario se inicia en el año 1842 con la muerte del último catedrático de música de la Universidad de Salamanca: Manuel Doyagüe. Así, se interrumpe la presencia de esta disciplina entre las materias que imparte la Universidad y se inicia un período de alejamiento de toda actividad musical universitaria.

Paralelamente a esta desvinculación, se crea en Madrid el primer Conservatorio de Música, en 1830, centro que contará con la exclusividad de la enseñanza musical hasta 1905. Durante todo el siglo XIX, los Conservatorios de Música proliferan en Europa,

<sup>1</sup> Sin embargo, nos consta que en el Renacimiento, la Universidad de Salamanca es una importante sede de enseñanza, apreciada por su espíritu humanista, progresista y tolerante, donde en sus estatutos de 1538 (Título XVII) se establecen los deberes del profesor de música: "explicar música especulativa media hora y hacer cantar a los estudiantes el tiempo restante, música práctica". En el resto de Europa, la música se afianza en las Universidades.

promocionando un modelo de formación específica, a favor, fundamentalmente, de la especialización instrumental, aunque también en otros ámbitos relacionados con la pedagogía, la dirección o la investigación.

Dentro del ideal krausista la música debía ocupar un lugar privilegiado. Leticia Sánchez de Andrés nos describe la aplicación de este ideal a la educación y a la cultura musical en España a través de la Institución Libre de Enseñanza.

Por lo tanto, puede observarse por estas simples referencias, que la música ha sido apreciada como arte y como medio o instrumento importante para la formación, pero hasta momentos muy recientes (salvo escasos ejemplos como el de la Universidad de Salamanca) no se ha sostenido sobre una normativa que regule la música dentro de la formación integral de los alumnos como enseñanza reglada, así como tampoco se han regulado suficientemente las normas de acceso y titulación del profesorado en los diferentes niveles educativos.

Oriol de Alarcón analiza la evolución de las enseñanzas musicales de régimen general en España. Considera que el profesorado actual de música que atiende la formación de los alumnos en los Institutos procede de dos Instituciones educativas: los Conservatorios de Música y las Universidades. En la realización del presente artículo, dedicado en concreto al Real Decreto 21/2015<sup>2</sup> sobre las enseñanzas superiores de Música, no podemos obviar la relación con la enseñanza musical de régimen general y el análisis de la dependencia que a nivel de formación de profesorado y situación administrativa de éste, impide una clara separación entre ambos niveles.

En esta etapa de nuestra historia educativa musical estamos comprobando los efectos de una legislación con continuas modificaciones. Observamos movilizaciones de sectores del profesorado que se encuentra ante un futuro con múltiples posibilidades todavía no determinadas. Se plantean nuevos retos en las enseñanzas artísticas superiores en cuanto al profesorado, investigación y postgrados<sup>3</sup>. Con el Real Decreto 21/2015 se reitera que el Título Superior de Música es equivalente a Graduado, correspondiente al nivel 2 del Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior (MECES).

La situación actual de la enseñanza musical del Grado Superior dista mucho de estar integrada en la Universidad, como lo fue en otros tiempos. Sin embargo, la separación entre la enseñanza instrumental y la parte teórica o musicológica nos marcan diferenciaciones en su status social y académico que debemos analizar en su contexto. ¿Qué ha ocurrido para que la interpretación musical no sea un Grado universitario con todas sus consecuencias, como ocurre con Bellas Artes? ¿Por qué la musicología es la única rama musical con vinculación indudable a la Universidad?

A la vista del desarrollo histórico, parece impensable que hace siglos la música gozara de indudable nivel universitario, y en la actualidad, la situación haya empeorado, cayendo en un *impasse* que no ofrece claras ni inmediatas soluciones académicas ni legales que garanticen, al menos, la vuelta a su consideración en otros tiempos.

<sup>2</sup> Real Decreto 21/2015, de 23 de enero, por el que se modifica el Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.

<sup>3</sup> Curso: "Nuevos retos de las enseñanzas artísticas superiores: profesorado, investigación y postgrados". Conservatorio Superior de Salamanca. 2015.

## II. Antecedentes inmediatos en la legislación referente a titulaciones y equivalencias

El marco normativo en el que nos situamos en relación al tema que aquí se analiza es el siguiente:

- El Título Superior de música, será equivalente a todos los efectos al de Licenciado universitario, conforme a la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, en su artículo 42.3.
- El Real Decreto 1542/1994<sup>4</sup>, de 8 de julio, establece las equivalencias entre los Títulos de Música anteriores a la LO 1/1990 de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo y los establecidos en dicha ley. En el caso de titulaciones finales, obtienen la equiparación a todos los efectos al nuevo Título Superior, y en consecuencia la equivalencia al Título de Licenciado Universitario.
- El Real Decreto 900/2010<sup>5</sup> de 9 de julio, es el que declara equivalente el título de Profesor de Música, expedido al amparo del Decreto 2618/1966, de 10 de septiembre, únicamente a efectos de la impartición de la docencia de las enseñanzas elementales y profesionales de música en centros públicos y privados autorizados, a las titulaciones a que se refiere el artículo 96.1 de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, sin perjuicio de la previsión contenida en el citado artículo, en relación con la formación pedagógica y didáctica requerida.

Es evidente que el Real Decreto de referencia, previo al RD 21/2015 que se estudia, es el Real Decreto 1614/2009<sup>6</sup>, el cual ha sido impugnado y modificado parcialmente, en especial, en lo referente a la denominación de los títulos, y en otros aspectos que se analizarán más adelante. El Dictamen del Consejo de Estado N° 1013/2004<sup>7</sup>, establece la necesidad de completar esa norma una vez que el Tribunal Supremo ha declarado la nulidad de los artículos 7.1, 8, 11 y 12, así como de su disposición adicional Séptima. Acompaña al proyecto la memoria abreviada del análisis de impacto normativo (29 de septiembre de 2014), que incluye la motivación y objetivos de la misma, sin previsión de ninguna repercusión económica y sin impacto por razón de género.

Finalmente, hay tres importantes Reales Decretos que regulan la titulación actual:

- El Real Decreto 99/2011, de 28 de enero, por el que se regulan las enseñanzas oficiales de doctorado, en su art. 6 fija como requisito, con carácter general, para el acceso a un programa oficial de doctorado, estar en posesión de los títulos oficiales españoles de Grado o equivalente, y de Máster universitario. Aplicado a las enseñanzas musicales superiores, éstas cumplirían, por tanto, con la exigencia de un título equivalente a grado para el acceso al máster y doctorado.
- El Real Decreto 1027/2011 de 15 de julio, por el que se establece el Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior (MECES), en enseñanzas musicales establece:  
Nivel 2.- Título de Graduado de las Enseñanzas Artísticas Superiores.  
Nivel 3.- Título de Máster en Enseñanzas Artísticas.

<sup>4</sup> Real Decreto 1542/1994, de 8 de julio, por el que se establece las equivalencias entre los títulos de Música anteriores a la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, y los establecidos en dicha Ley.

<sup>5</sup> Real Decreto 900/2010, de 9 de julio, por el que el título de Profesor de Música, regulado al amparo del Decreto 2618/1966, de 10 de septiembre, y el diploma de Cantante de Ópera, expedido al amparo del Decreto 313/1970, de 29 de enero, se declaran equivalentes a las titulaciones a que se refiere el artículo 96.1 de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, para impartir las enseñanzas elementales y profesionales de música establecidas en dicha Ley.

<sup>6</sup> Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.

<sup>7</sup> <http://www.boe.es/buscar/doc.php?id=CE-D-2014-1013> [consulta: 4-4-2015]

Este marco contempla tres ciclos, cada uno caracterizado con “descriptores genéricos”, permitiendo en cada contexto nacional la posibilidad de ciclos intermedios. El Marco Español incorpora un nivel referido a otros estudios de educación superior no universitaria, estructurándose así en cuatro niveles. Su objetivo es informar a la sociedad, favorecer la movilidad internacional y el reconocimiento en todo el Espacio Europeo de Educación Superior, ciñéndose a las titulaciones correspondientes a la educación superior. En su artículo 1, establece la finalidad de permitir la clasificación, comparabilidad y transparencia de las cualificaciones de la educación superior en el sistema educativo español. Dicha cualificación se establece de acuerdo con el Real Decreto 1614/2009, de 29 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo de Educación.

La Comisión Permanente del Consejo Escolar del Estado, en sesión celebrada el día 17 de septiembre de 2013, emitió el Dictamen 14/2013<sup>8</sup> al proyecto del Real Decreto por el que se modifican los reales decretos 1027/2011, de 15 de julio, por el que se establece el Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior (MECES), y 1393/2007, de 29 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas universitarias oficiales. El proyecto consta de dos artículos y una Disposición final precedidos de una parte expositiva en la que se aprovecha la modificación del anexo del Real Decreto 1027/2011, de 15 de julio, para dar cumplimiento a las Sentencias del Tribunal Supremo que anulan los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la disposición adicional séptima del Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, sustituyendo la alusión en el anexo al “Título de Graduado de las enseñanzas artísticas superiores” por la de “Título Superior de las Enseñanzas Artísticas Superiores”.

-El Real Decreto 96/2014, de 14 de febrero, modifica el RD 1027/2011 y establece las cualificaciones del MECES, en lo que a enseñanzas musicales se refiere. Se asigna:

Nivel 2.- Título Superior de las Enseñanzas Artísticas Superiores.

Nivel 3.- Título de Máster en Enseñanzas Artísticas.

Por consiguiente, esta modificación de la denominación de los títulos, ya responde a las Sentencias del Tribunal Supremo sobre la denominación de los mismos.

### III. Impugnación del Real Decreto 1614 / 2009

Varias Universidades, entre las que están las de Granada<sup>9</sup>, Politécnica de Valencia<sup>10</sup> y Complutense de Madrid<sup>11</sup>, reaccionaron ante la invasión de su autonomía por parte de los Conservatorios que, sin impartir enseñanzas universitarias, recortaban sus posibilidades de

<sup>8</sup> <http://www.mecd.gob.es/dctm/cee/el-consejo/dictamenes/2013/dictamen0142013.pdf?documentId=0901e72b8173bc51> [consulta: 4-4-2015]

<sup>9</sup> Sentencia de 13 de enero de 2012, de la Sala Tercera del Tribunal Supremo, por la que se anulan los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la Disposición Adicional Séptima del Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se estableció la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Disponible en: <http://www.boe.es/boe/dias/2012/03/23/pdfs/BOE-A-2012-4020.pdf>

<sup>10</sup> Sentencia de 16 de enero de 2012, de la Sala Tercera del Tribunal Supremo, por la que se anulan los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la Disposición Adicional Séptima del Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se estableció la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Disponible en: <http://www.boe.es/boe/dias/2012/03/23/pdfs/BOE-A-2012-4021.pdf>

<sup>11</sup> Sentencia de 5 de junio de 2012, de la Sala Tercera del Tribunal Supremo, por la que se anulan los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la Disposición Adicional Séptima del Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se estableció la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. E igualmente se anulan las expresiones «de grado» y «graduado o graduada» contenidas en el título, articulado y anexos de los Reales Decretos 630 a 635/2010, de 14 de mayo, por los que se regulan el contenido básico de las enseñanzas artísticas superiores de Grado establecidas en la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, en Arte Dramático, en Música, en Danza, en Diseño, en Cerámica y Vidrio y en Conservación y Restauración de Bienes Culturales. Disponible en: <http://www.boe.es/boe/dias/2012/12/21/pdfs/BOE-A-2012-15384.pdf>

implantar másteres, y asignaban la denominación de Grado a unos estudios superiores sólo equivalentes a Grado.

La Universidad de Granada, poco después de la promulgación del RD de 2009, impugnaba los artículos 7.1, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 y la Disposición Adicional Séptima, porque consideraba, según su exposición de motivos, que las denominaciones *Grado* y *Máster* son exclusivas de las universidades (Disposición Adicional 19.1 de la LOU 4/2007), así como la conculcación del derecho de autonomía universitaria (artículo 27.10 de la Constitución).

El Tribunal Supremo, en la Sala de lo Contencioso-Administrativo (Sección Cuarta), estimó parcialmente dicha impugnación. Asimismo, ha dictado varias sentencias en las que se anulan los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la disposición adicional séptima del Real Decreto 1614/2009.

Así, las Sentencias del TS anulan los artículos del RD 1614/2009 que hacen mención a los títulos de grado por ser éstos exclusivos de las universidades<sup>12</sup> y la LOE contemplaba únicamente la denominación de Título Superior (no Grado) para las Enseñanzas Artísticas Superiores<sup>13</sup>. Dictan las sentencias que los artículos 11 y 12 deben ser considerados nulos, por la denominación de enseñanzas de Grado. No se anulan los artículos referentes al máster artístico. Consideran que el artículo 9 es conforme a Derecho, en tanto que la superación de las enseñanzas de máster dará derecho a la obtención del Título de Máster en Enseñanzas Artísticas, y no título de Máster Universitario, que sólo puede impartirse en universidades. Asimismo, recogen que la LOE autoriza las enseñanzas de Máster Artístico, por lo que los artículos 13 a 17 son conformes a Derecho. Finalmente, consideran que la Disposición adicional séptima conculca el derecho a la autonomía de las Universidades, contemplada en el art. 27.10 de la Constitución española, por lo que es nula de pleno derecho.

En resumen, la Universidad de Granada pretendía una sentencia que declarase la nulidad de los artículos 7.1, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 y la Disposición Adicional Séptima del Real Decreto. Sin embargo, las sentencias referidas sólo anularon los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la disposición adicional séptima del Real Decreto impugnado. En realidad, se anulan los artículos que citan los títulos de Grado, por ser éstos exclusivos de las universidades. Teniendo en cuenta que la LOE contemplaba únicamente la denominación de Título Superior, y no Grado, para las Enseñanzas artísticas superiores, la corrección efectuada obedece a una adecuación terminológica acorde con la Ley Orgánica 2/2006 de Educación.

Por otra parte, los artículos relativos al Máster son conformes a Derecho, pues la propia LOE contempla el título de Máster en Enseñanzas artísticas, diferenciándolos de los títulos de Máster universitario, los cuales sólo pueden ser impartidos por universidades.

La Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre para la mejora de la calidad educativa ya atiende a dichas sentencias.

<sup>12</sup> Ley Orgánica 6/2001, de 21 de diciembre, de Universidades. Disposición adicional decimonovena. De las denominaciones.

1. Sólo podrá utilizarse la denominación de universidad, o las propias de los centros, enseñanzas, títulos de carácter oficial y validez en todo el territorio nacional y órganos unipersonales de gobierno a que se refiere esta Ley, cuando hayan sido autorizadas o reconocidas de acuerdo con lo dispuesto en la misma. No podrán utilizarse aquellas otras denominaciones que, por su significado, puedan inducir a confusión con aquéllas.

<sup>13</sup> Arts. 54-58 de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.



#### IV. Significado del Real Decreto 21/2015

En los blogs se vierten todo tipo de opiniones<sup>14</sup> y reacciones a estas sentencias donde se reflejan claramente las dos posturas: integración en la universidad y mantenimiento al margen de la misma.

Las opiniones vertidas en torno a estas sentencias se sitúan en dos frentes formados por quienes consideran que este real decreto 21/2015 era previsible (dadas las irregularidades y contradicciones en relación a la ley orgánica de educación) y los que consideran que ha sido un retroceso.

Este Real Decreto 21/2015 surge como respuesta a las sentencias que dictó el Tribunal Supremo anulando los artículos 7.1, 8, 11, 12 y la disposición adicional séptima del anterior Real Decreto 1614/2009, de ahí que se denomine “por el que se modifica el Real Decreto 1614/2009, de 26 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas artísticas superiores reguladas por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación”.

Con carácter previo a la aprobación del Real Decreto 1614/2009, de 23 de octubre, ya se habían manifestado alegaciones en las que se alertaba que se iba a proponer una denominación de los títulos análoga a la universitaria. Aunque se incida en que son plenamente equivalentes a los títulos universitarios, se descuida el proceso de verificación y acreditación, pudiendo ocasionar problemas de reconocimiento de títulos.

En estas alegaciones formuladas por la Coordinadora de Enseñanzas Artísticas Superiores ante el Consejo de Estado<sup>15</sup>, en el trámite de audiencia previo a la aprobación, y atendiendo al principio de jerarquía normativa, se advierte de que pretende la modificación de aspectos sustanciales de la ley de la que dimana. Se sustituyen los distintos títulos superiores en enseñanzas artísticas (que la LOE establece como equivalentes a títulos universitarios) por una titulación de igual denominación que los títulos universitarios oficiales.

Por otra parte, ya desde el Real Decreto 1614/2009, se deja a los Centros de enseñanzas artísticas superiores sin autonomía para la creación y realización del tercer ciclo, quedando así el doctorado supeditado a los convenios que puedan establecerse con la universidad, sin precisar dónde serán impartidos estos últimos estudios. Esto implica una negación de la autonomía académica de los Centros de enseñanzas artísticas superiores para crear, definir y configurar sus propios planes de estudios, representando una desviación de los objetivos de Bolonia.

También se advierte de que el sistema de créditos europeo unifica, pero no garantiza su reconocimiento por otras instituciones educativas europeas. La acreditación del profesorado no es atendida, a diferencia de la normativa universitaria, con lo que el intercambio de profesores e investigadores entre los Centros superiores y los del resto de Europa no parece viable.

La falta de acreditación del profesorado es también motivo de inseguridad en los alumnos, de cara a su movilidad internacional para terminar sus estudios en otros países.

Según el Real Decreto 1614/2009, los tres ciclos que se proponen (Grado, Máster en Enseñanzas Artísticas y Doctorado) son académicamente gestionados por tres organismos diferentes: el Ministerio de Educación, las Comunidades Autónomas y las Universidades.

En consecuencia, el Real Decreto 21/2015 ha supuesto, sin duda, una desmotivación para los nuevos titulados, que se han visto sometidos a un fraude legal, al coincidir la denominación de *grado universitario* con *equivalencia a grado*. También ha supuesto un

<sup>14</sup> <http://oysiao.jlmirall.es/> [consulta: 3 -4- 2016]

<sup>15</sup> <http://oysiao.jlmirall.es/?p=2655> [consulta: 3-4-2016]

retroceso a las expectativas que apuntaban a una intención de avanzar, por parte de las autoridades académicas, en la consideración de estos estudios, que han sido una vez más, ignorados en cuanto a su status académico, en la nueva ley orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa. Esta nueva ley de educación podría haber dado un giro al problema de la consideración universitaria de los estudios musicales, pero reincide en su consideración de enseñanza no universitaria, aunque equivalente a universitaria, sostenida por la Administración Pública. Al margen del problema central de la denominación de los títulos, hay un cambio significativo en cuanto al registro de los mismos, que pasan de estar en el ámbito universitario al no universitario.

## V. Avances y retrocesos con el nuevo decreto. Modificaciones

El artículo 58 de la Ley Orgánica 2 /2006, indica que corresponde al Gobierno definir la estructura y el contenido básico de los diferentes títulos de las enseñanzas artísticas superiores y establecer las condiciones para la oferta de estudios de postgrado.

El Real Decreto 1614/2009, en consonancia con los principios del Espacio Europeo de la Educación Superior, propone un cambio estructural basado en la flexibilidad y la renovación de las metodologías docentes. Se propone la incorporación del sistema europeo de créditos ECTS. Estructura las enseñanzas artísticas superiores en Grado y Postgrado, previendo en este último nivel las enseñanzas de Máster y Doctorado, mediante convenios con las Universidades. Este Real Decreto consta de seis capítulos, ocho disposiciones adicionales y tres disposiciones finales.

El Real Decreto 21/2015 consta de un artículo único que modifica ciertos aspectos del RD 1614/2009, a los que nos referiremos más adelante: denominación de los títulos (de Grado a Título Superior), inscripción de títulos y centros, reconocimiento de créditos por experiencia laboral y profesional acreditada, inclusión de una evaluación interna y externa y acceso directo a estos estudios superiores.

Tras el Real Decreto 21/2015, los títulos superiores de enseñanzas artísticas siguen estando incluidos a todos los efectos en el nivel 2 del Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior. Es relevante la disposición adicional primera de *Adaptación de referencias*, según la cual las enseñanzas artísticas superiores de Grado en Música pasan a denominarse *enseñanzas artísticas superiores de Música*, así como el *Título de Graduado o Graduada en Música* será el *Título Superior de Música*. En relación a esto, quienes hubieran iniciado sus estudios a la entrada en vigor del RD 21/2015, obtendrán los Títulos Superiores a que se refiere el art. 8 del RD 1614/2009 en la redacción dada en este Real Decreto.

En este punto, podemos argumentar la presencia de un fraude legal, pues los alumnos que comenzaron sus estudios superiores partían de la regulación del Real Decreto 1614/2009, en el cual, sus títulos se denominaban *grado*. Es evidente, que un Real Decreto no puede contradecir una ley orgánica, pero no debemos olvidar que, con la confusión terminológica creada, y la clara referencia a *título de grado* son muchos los alumnos que se sienten engañados, al descubrir que la denominación de su carrera era engañosa.

En el Real Decreto 1614/2009, los títulos deberán ser inscritos en una sección específica del Registro Central de Títulos y se establece el sistema de créditos europeos ECTS, cuyo número total para cada curso académico será de 60. Los planes de estudios tendrán 240 créditos y el trabajo de fin de grado tendrá una extensión mínima de 6 créditos y máxima de 30. Con el Real Decreto 21/2015, se mantiene que los planes de estudios tendrán 240

créditos, y que el trabajo de fin de estudios (ahora no es fin de grado) tendrá una extensión entre 6 y 30 créditos.

Según el artículo 3.2 del Real Decreto 21/2015, los títulos siguen siendo homologados por el Estado y expedidos por las Administraciones educativas en las condiciones previstas en el art. 6.bis.6, en vez del 6.5 de la Ley Orgánica 2/2006. Pero, en su artículo 3.3 se indica que los títulos deberán ser ahora inscritos en el *Registro Estatal de Centros docentes no universitarios*, en sustitución de una sección específica del *Registro Central de Títulos*. El cambio es significativo, pues, el Real Decreto 276/2003, de 7 de marzo, por el que se regula el Registro estatal de centros docentes no universitarios establece que se inscribirán en él todos los centros docentes, de titularidad pública o privada, que impartan enseñanzas regladas *no universitarias*, así como cualesquiera otros, siempre que así lo establezca una disposición de rango legal o reglamentario. Por su parte, según el Real Decreto 1509/2008, de 12 de septiembre, por el que se regula el Registro de Universidades, Centros y Títulos (RUCT), éste tendrá carácter público y de registro administrativo y recogerá la información actualizada relativa al *sistema universitario español*, para lo que se inscribirán en el mismo los datos relevantes relativos a Universidades, Centros y Títulos.

Podemos sacar como consecuencia de este cambio un alejamiento del sistema universitario, pues se da la contradicción de unas enseñanzas que producen la expedición de títulos equivalentes a todos los efectos a un grado universitario, pero que se registran en Centros docentes no universitarios.

El Capítulo V del Real Decreto 1614/2009, dedicado al Suplemento Europeo al Título, que se expedirá junto con el título, explicita la información referente al alumno que se adjuntará.

Es una novedad en el Real Decreto 21/2015, en su artículo 6.2 la posibilidad de reconocimiento de créditos por *experiencia laboral y profesional acreditada*, hasta ahora no reflejada, sin superar el 15% del total de créditos del plan de estudios y que computarán a efectos de la obtención de un título oficial.

Los principales cambios en el articulado del Real Decreto 21/2015, son los siguientes, observándose que el motivo principal es la simple sustitución terminológica de *grado* por *título superior*:

Arts. 7 y 8. Se sustituye la denominación de “Grado” por “Título Superior de Enseñanzas Artísticas”. El art. 8 incorpora un tercer apartado en el que los “Títulos Superiores de Enseñanzas Artísticas” quedan incluidos a todos los efectos en el Nivel 2 del Marco Español de cualificaciones para la Educación Superior. Pero, se pasa de “Grado” a ser “equivalentes al título universitario de Grado”.

El art. 11, punto 3, se modifica incluyendo la participación de la Alta Inspección del Estado que velará por el cumplimiento de lo establecido, y suprimiendo la homologación e inscripción en el Registro Central de Títulos. En el punto 6, lógicamente se sustituye la denominación de “trabajo fin de grado” por “trabajo fin de estudios”, previsible al eliminar la consideración de Grado para estos estudios.

El art. 12, punto 1, se limita igualmente a sustituir “Graduado o Graduada” por “Títulos Superiores de Enseñanzas Artísticas”.

El art. 13 se modifica en los apartados 3, 5, 7 y 8.

El apartado 3 añade una Memoria actualizada que será enviada por la agencia de evaluación. El apartado 5 amplía el procedimiento que concluye con la publicación en el BOE. Los apartados 7 y 8, una vez más, reflejan el cambio de “Registro Central de Títulos” a “Registro estatal de Centros docentes no universitarios” en cuanto a inscripción se refiere.

Los arts. 14 y 17 siguen la misma dinámica.

En el art. 19, se desglosa la evaluación periódica de la calidad de estas enseñanzas, en una evaluación interna y externa.

Finalmente, la disposición adicional tercera es reflejo del cambio de denominación. La disposición adicional octava pasa a ser séptima, y se añade una nueva disposición adicional octava sobre “acceso directo”.

## VI. Reacciones

La primera reacción manifestada por diversos colectivos docentes a través de los sindicatos de profesores ha sido negativa. “El Ministerio degrada a los titulados de enseñanzas artísticas”, es declarado, pues los titulados superiores de enseñanzas artísticas en España dejarán de ser graduados universitarios para pasar a denominarse simplemente *titulados superiores*.

El Real Decreto 21/2015 estudiado parece querer acentuar la separación entre Conservatorios y Universidades. Que el TS haya anulado la denominación de Grado universitario a los títulos de Música de Conservatorios, y que establezca que los Centros de Enseñanzas Artísticas no pueden ofertar enseñanzas de Grado supone un retroceso en la valoración de los estudios musicales.

Es obligado, pues, abrir el debate y estudiar la incorporación de las enseñanzas artísticas superiores al sistema universitario. Por supuesto, habrá que corregir el vacío legal que durante años ha mantenido al margen al profesorado y a las enseñanzas musicales. Se impone también trabajar para promocionar a los docentes que no disponen de un doctorado, pero no a expensas de frenar o retroceder en la valoración de los estudios musicales, o minusvalorar la importancia y significado de un doctorado.

La plataforma “Músicos por un nuevo diseño de las enseñanzas superiores”<sup>16</sup> presentó en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando un documento que reclama al Gobierno una actualización y modernización de los estudios superiores de música en España, que permita que dejen de regirse por normas de enseñanza media y se homologuen a estudios universitarios.

Parece que las reacciones producidas por quienes no están interesados en que la música sea universitaria han ocasionado problemas<sup>17</sup> a algunos profesores y cargos relacionados con la educación musical, y que sí han expresado abiertamente su deseo de modificar la situación actual. Así es manifestado por Don Vicente Hervás, coordinador de enseñanzas artísticas superiores, que describe la situación actual de los conservatorios como un sistema feudal más que democrático.

Víctor Pliego de Andrés, miembro del Consejo Superior de Enseñanzas Artísticas, describe la sentencia del Tribunal Supremo como una derrota previsible, como el resultado de la rivalidad por captar alumnado que desembocó en un contencioso, y, analiza las ventajas y vías posibles para llegar a la universidad.

<sup>16</sup> Los Conservatorios piden al Gobierno ser “Universidades de la Música”.

<http://www.abc.es/cultura/musica/20150616/abci-educacion-musica-universidad-europa-201506151810.html> [consulta: 2-11-2015]

<sup>17</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=iOfZNnwTCD4> [consulta: 26-3-2016]

## VII. Cátedras de Conservatorios

El 20 de noviembre de 2014, el BOPA (Boletín Oficial del Principado de Asturias) publica la convocatoria a cátedras de conservatorio en el Principado de Asturias<sup>18</sup>. Dicha convocatoria ha sido muy polémica y ha desencadenado todo tipo de reacciones políticas<sup>19</sup>. Como consecuencia, el Juzgado de lo Contencioso n<sup>o</sup> 1 dictó una pieza separada de medidas cautelares, con fecha 12-2-2015, que paraliza cautelarmente la convocatoria de Cátedras de Conservatorio en Asturias. El 20 de enero de 2016<sup>20</sup>, se publica la rectificación de la anterior convocatoria, conservando las solicitudes anteriores y abriendo un nuevo plazo de solicitud. Se suprime el apartado VIII.2<sup>21</sup> de la anterior convocatoria.

En Asturias<sup>22</sup>, la intervención del Sr. Prendes, en marzo de 2014, en réplica a la Consejera de Educación, Cultura y Deporte, tras la respuesta de ésta a la pregunta del diputado de UPyD sobre el hecho de que en el Conservatorio Superior del Principado de Asturias tan sólo haya un docente del cuerpo de catedráticos de música y mediante un proceso judicial, así como los requisitos para acceder a ese cuerpo, demuestran que la situación actual ha estado precedida de una patente desidia y retraso en la provisión de plazas, habiéndose mantenido durante años cubiertas por personal en comisión de servicios.

El 29 de enero de 2015, la Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía difundió una nota informando de su renuncia a tramitar este año el proyecto de convocatoria de 175 plazas para el acceso al Cuerpo de Catedráticos de Música y Artes Escénicas. Lo justifica por la imposibilidad actual de llegar a un consenso con todas las partes afectadas. Esta división entre los músicos ha originado que también en Andalucía, unos 70 profesores de Conservatorios hayan creado una asociación para exigir el doctorado como requisito para acceder a las plazas de Catedrático de Música y Artes Escénicas, pues sólo así, las enseñanzas artísticas pueden incorporarse plenamente al Espacio Europeo de Educación Superior, e impartir Doctorados. Oyola y Gatón, en referencia al Sistema de Educación Musical Superior en Andalucía, definen un modelo global indefinido tanto en lo

<sup>18</sup> BOPA. *Resolución de 5 de noviembre de 2014, de la Consejería de Educación, Cultura y Deporte, por la que se convoca procedimiento selectivo de acceso al cuerpo de catedráticos de música y artes escénicas a que se refiere la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.*

<sup>19</sup> Así, Foro Asturias, en fecha 6 de febrero de 2015 declara que el Gobierno de Asturias debe paralizar el actual procedimiento selectivo de acceso al Cuerpo de catedráticos de Música y Artes Escénicas, alegando que el requisito de posesión del título de Doctor, suficiencia investigadora o máster no aparece contemplado ni en la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, ni en el Real Decreto 276/2007, de 23 de febrero. Dicha normativa sólo exige para acceder al Cuerpo de catedráticos de Música y Artes Escénicas la pertenencia al Cuerpo de Profesores de Música y Artes Escénicas, con una antigüedad mínima de ocho años, así como estar en posesión del título de Doctor, Licenciado, Arquitecto, Ingeniero o Grado correspondiente o titulación equivalente a efectos de docencia, además de superar el correspondiente proceso selectivo. Junto a UpyD e IU, registraron una proposición no de ley instando al Consejo de Gobierno a paralizar el actual procedimiento. Se tiende a incentivar la participación del mayor número posible de aspirantes y a no impedir el acceso de muchos profesores que no reúnen los requisitos establecidos en la convocatoria.

<sup>20</sup> *Resolución de 1 de diciembre de 2015, de la Consejería de Educación y Cultura, por la que se modifica la Resolución de 5 de noviembre de 2014, de la Consejería de Educación, Cultura y Deporte, por la que se convoca procedimiento selectivo de acceso al Cuerpo de Catedráticos de Música y Artes Escénicas a que se refiere la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo (BOPA del 20).*

<sup>21</sup> VIII.2 Destino en propiedad definitiva: De conformidad con el previsto en el artículo 39.3.º del Real decreto 276/2007, de 23 de febrero, las personas que resulten seleccionadas para acceder al cuerpo de catedráticos mediante esta convocatoria estarán exentas de la realización de la fase de prácticas y permanecerán en el mismo destino definitivo que habían ocupado en el cuerpo de origen.

<sup>22</sup> <https://youtu.be/UkRjBT-cYI?t=37> [consulta: 26-3-2016]

académico como en lo laboral. Inciden en los reales decretos que siguen manteniendo estas enseñanzas al margen de la universidad, dando lugar a la proliferación de másteres y postgrados en las universidades privadas del país.

Los continuos cambios legislativos en educación, las desigualdades entre Comunidades Autónomas y cierta desidia, especialmente en las enseñanzas artísticas, desembocan en un panorama caótico.

La incorporación de los Conservatorios al Espacio Europeo de Educación Superior, exige una inversión en investigación e innovación, para lo que es necesario contar con plantillas de profesores que acrediten la formación y capacidad requerida para asumir másteres y doctorados.

Tras muchos años sin convocatorias a cátedras, Asturias ha sido pionera. Parece que a nadie ha dejado indiferente. Los profesores del Conservatorio de Oviedo temen el efecto llamada y que sus plazas sean cubiertas por profesores de otras Comunidades Autónomas, y, a su vez, éstos manifiestan gran preocupación, pues las plazas que se convoquen posteriormente en el resto del territorio nacional o queden vacantes, se cubrirían por traslados de los que hubieran accedido al Cuerpo en Asturias.

A esto, hay que unir el malestar que provoca que cada Comunidad Autónoma pueda optar por el acceso a través de concurso de méritos o por concurso-oposición, por las diferencias que produce entre profesores de distintas Comunidades, además de no atenerse al sistema general de acreditación y concurso de acceso propio de los cuerpos generales de universidad: titulares y catedráticos, con independencia de otras acreditaciones a otros estatus inferiores universitarios y que también exigen acreditación por la ANECA.

Otro aspecto polémico es la exigencia de doctorados. Hay opiniones divididas sobre la conveniencia de exigir este requisito. Es evidente que está ocasionado por la escasez de doctores en Conservatorios y que los existentes lo son por Universidades y en disciplinas distintas a las que se impartirán en un futuro en Conservatorios. Al estar ante másteres y doctorados de nueva creación, no podemos disponer de *doctores por Conservatorios*, sólo *por Universidades* y en muy escasa medida existe la línea de investigación en Música y menos aún un doctorado específico en Interpretación Musical e Investigación. Por ejemplo, en la Facultad de Geografía e Historia de la UCM existe el Grado y Doctorado en Musicología. El malestar producido responde a intereses contrapuestos. Se impone que un doctor imparta doctorados y no resulta admisible la realización de exámenes de aptitud para suplir una exigencia académica de un doctorado. En cualquier caso, una amplia mayoría de profesores de música mantendrán su postura en contra de la exigencia de doctorados.

Estableciendo una comparación entre el nivel, planes de estudios, posibilidades de másteres y doctorados, formación del profesorado y otras cuestiones afines, podemos observar la total falta de coherencia entre la enseñanza musicológica y su homólogo interpretativo. A modo de ejemplo, la Universidad Complutense de Madrid, ofrece un Grado en Musicología<sup>23</sup>, con el objetivo de formar profesionales que ejerzan su actividad en ámbitos muy diversos, como la enseñanza, la gestión y documentación del patrimonio musical o los medios de comunicación. También habilitará a los estudiantes para proseguir una formación específica que les capacite para la investigación musical.

Por otra parte, el objetivo fundamental del Programa de Doctorado Interuniversitario en Musicología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y la Universidad de Valladolid<sup>24</sup> es la formación de doctores altamente cualificados para la investigación e

<sup>23</sup> <https://www.ucm.es/grado-musicologia/> [consulta: 26-3-2016]

<sup>24</sup> <http://geografiaehistoria.ucm.es/estudios/doctorado-musicologia> [consulta: 26-3-2016]

innovación en el campo de la Musicología, plenamente integrados dentro del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES) y del Espacio Europeo de Investigación (EEI), los cuales podrán integrarse en la enseñanza universitaria, centros de investigación, empresas de la industria cultural, archivos y bibliotecas, empresas u organismos públicos encargados de la gestión y conservación del patrimonio cultural, tras el desarrollo de un programa, adaptado al Real Decreto 99/2011, que se ha iniciado en el curso académico 2013-14, pero que ya es continuación de tres programas de doctorado actualmente en extinción. Todo esto actualmente es inaplicable en un Conservatorio.

### VIII. Doctorados en Conservatorios

El artículo 23 del Real Decreto 1393/2007 establece: “El profesorado responsable de las enseñanzas de Doctorado deberá poseer el título de Doctor”

La creación de Doctorados en Conservatorios produce controversias, que se pueden analizar desde distintos puntos de vista.

El carácter interpretativo de la enseñanza instrumental obliga a considerar la investigación desde una óptica práctica orientada a la realización de recitales, y no únicamente, como viene ocurriendo hasta ahora, desde el aspecto musicológico o pedagógico.

La imposibilidad de realizar estudios de doctorado en Música, hasta este momento, ha obligado a los músicos que concluyen sus estudios superiores en el Conservatorio a acudir a las Universidades a realizar los estudios conducentes al grado de Doctor en diferentes materias, lo más afines posibles o de diferentes áreas en el caso frecuente de que tengan otras Licenciaturas o Grados. Por lo tanto, al carecer de estudios de doctorado en interpretación musical, la mayor parte de los doctores que ejercen la docencia musical en Conservatorios, han realizado estudios universitarios, que les han formado en investigación, pero lógicamente en disciplinas alejadas de la enseñanza musical instrumental. Esto es objeto de polémica en los Conservatorios.

Esta dicotomía entre Conservatorios y Universidades, y el rechazo a la práctica instrumental universitaria en los Conservatorios, con todo lo que ello implica (másteres y doctorados), está ocasionando actualmente una duplicidad en los estudios de máster (universitarios y no universitarios). Tenemos el ejemplo de la Universidad Alfonso X el Sabio (UAX), dónde su “Máster Universitario en Interpretación Musical”<sup>25</sup> forma a sus alumnos para preparar su doctorado en interpretación, algo que hasta ahora, no se imparte en los Conservatorios, que han sido los Centros por excelencia donde se estudia la interpretación musical. Es evidente que los Conservatorios, por razones de interés personal en sus plantillas, han ido retrasando y eludiendo la consideración universitaria de la música, hasta el punto de que actualmente, la universidad ha tomado la iniciativa y la delantera en este tipo de estudios.

Actualmente existe una duplicidad de másteres:

-Los universitarios, como el de la UAX, que continúan al doctorado.

-Los másteres en enseñanzas artísticas, en los Conservatorios, de reciente creación, que no existen en todos los conservatorios superiores y que comienzan a implantarse, como el “Máster en enseñanzas artísticas en interpretación musical”, del Conservatorio Superior de Castilla y León<sup>26</sup> que inicia su andadura para el nuevo curso 2016/17, sin posibilidad, por el

<sup>25</sup> <http://www.uax.es/master-universitario-interpretacion-musical.html> [consulta: 26-3-2016]

<sup>26</sup> Orden ECD/766/2015, de 20 de abril, por la que se homologa el plan de estudios del Título de Máster en

momento, de realizar doctorados en interpretación musical, y con la previsión de que cuando se realicen, necesitarán convenio con una universidad.

¿A qué nos conduce esta duplicidad? La situación actual apunta a una situación transitoria en los Conservatorios para llegar a un doctorado, algo que parece lógico, si a medio plazo, estos Centros no quieren desaparecer tras ser anulados por las universidades.

¿Qué ocurrirá en un futuro con titulados en másteres por dos vías diferentes? Tenemos dos tipos de titulaciones: másteres universitarios y no universitarios, aunque los dos tengan el nivel 3 del MECES. ¿Cuál es el objetivo de mantener esta duplicidad?

En el ámbito universitario, nadie discute que un doctor imparta doctorados. La categoría de doctor se adquiere a través de un proceso que faculta a quién lo obtiene para la investigación. Es una fase en la preparación académica que va más allá de la adquisición de conocimientos y de la realización de exámenes. El doctorado es la más alta cualificación académica y se traduce en el desarrollo de unas capacidades y habilidades diferentes a un grado o licenciatura.

Hemos de recordar que en las oposiciones del MEC a Conservatorios se exigía un título de Grado Medio de Conservatorio, junto a una licenciatura universitaria. Ahora son muchas las voces críticas hacia los doctores universitarios. Si se implantan doctorados, ¿por qué no contemplar un título Superior de Música por un Conservatorio junto a un doctorado universitario?

## IX. Investigación y Conservatorios

Para adaptarnos al Espacio Europeo de Educación Superior, resulta necesario que todas las enseñanzas superiores, estén o no actualmente integradas en la Universidad, se adecuen a las exigencias propias del máximo nivel formativo, mediante el fomento y evaluación de la investigación propia. Así, Zaldívar Gracia destaca la necesidad de una investigación creativa y *performativa*, imprescindible en las artes, y particularmente en la música.

Los estudios de pintura y escultura ya han encontrado trayectorias de investigación reconocidas al haber sido integrados en la universidad en 1978, en desarrollo de la Ley General de Educación de 1970, creando las Facultades de Bellas Artes. En cambio, los estudios de música carecen de programas específicos de investigación vinculados tanto a la creación como a la práctica artística. Actualmente la enseñanza superior artística no se relaciona bien con la investigación si no se adapta a otros campos disciplinares, como la estética, historia del arte, sociología, pedagogía, etc.

La revisión crítica de la investigación musical en el campo interpretativo es una necesidad urgente y un compromiso a cumplir para que la música se adapte a las exigencias del EEES.

## X. Valoración social de los estudios musicales

La Universidad de Granada realizó una investigación en un Conservatorio Superior del sur de España. Vicente y Aróstegui plantean una disyuntiva entre lo artístico y lo profesional en un trabajo de suficiencia investigadora titulado “El grado superior de música: formación y preparación del alumnado para sus expectativas laborales”. Concluyen que las expectativas laborales de los titulados de grado superior de música son dos: la interpretación y la docencia, siendo la primera opción la preferida por estudiantes de

enseñanzas artísticas en Interpretación Musical del Conservatorio Superior de Música de Castilla y León.



especialidades instrumentales o como actividad complementaria a otra que garantice la estabilidad económica. La opción docente es preferida por quienes estudian especialidades teóricas. Los autores ponen en relación estas expectativas laborales con el modelo cultural que se transmite en los conservatorios, consistente en la veneración a los grandes maestros de la música culta occidental. Resulta evidente, por tanto, que lo artístico está por encima de lo profesional en nuestros conservatorios superiores y plantean una inquietante pregunta: ¿Son incompatibles los ámbitos artístico y profesional, o eso depende del concepto de músico y de ciudadano, que reproducimos en nuestras instituciones educativas, conservatorios incluidos?

Rodríguez-Quiles en el ámbito de formación del profesorado de Educación musical, advierte de la falacia de la expresión *convergencia europea* cuando se aplica a esta área de conocimiento, y que, ante este problema, el Plan Bolonia no ha hecho más que distanciarnos de Europa. Siendo los Conservatorios Superiores de Música y los estudios en Historia y Ciencias de la Música las dos vías para acceder a la práctica docente como profesor de Música en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, el autor refleja la existencia de un problema de cualificación real (no teórica) de los profesores de música y plantea otra pregunta: ¿Cómo pretender competir en el ámbito de la investigación educativo-musical cuando falla la base, esto es, la formación inicial del profesorado de música tanto a nivel docente como investigador? Aunque centra sus investigaciones en la Universidad y posterior desempeño de sus titulados en la enseñanza secundaria, sus reflexiones marcan una problemática común con el Conservatorio, aunque, como ya sabemos, independientes.

La educación musical está ganando en importancia en toda la Unión Europea, y es utilizada en algunos países para mejorar las oportunidades de los jóvenes en un mundo profundamente cambiante, desarrollando propuestas pedagógicas para la formación integral de las nuevas generaciones, siendo esto solamente posible con una formación crítica y competitiva del profesorado de música en la Unión Europea, alejada de interpretaciones historicistas de modelos educativos que quedan obsoletos en el siglo XXI. Rodríguez-Quiles analiza la situación de Alemania y Austria<sup>27</sup>, ejemplos significativos del contexto centro-europeo.

<sup>27</sup> En Alemania, también existe una dicotomía entre universidades y conservatorios, que no ha sido superada tras la adaptación al nuevo EEES. Sin embargo, ambos tienen rango universitario. Las Universidades tienen un planteamiento socio-educativo y las Musikhochschulen (equivalentes a nuestros Conservatorios Superiores de Música) tienen un corte más bien técnico-musical, de carácter más elitista que forman intérpretes, compositores y directores de orquesta de alto nivel, internacionalmente reconocido. En este país se conjugan dos pasiones inseparables: el amor por la música y el deseo de transmitir ese entusiasmo. En cualquiera de los dos casos se recibe una formación tanto artística como científica y pedagógico-didáctica. En Alemania no está permitido por ley el acceso a la profesión docente con sólo un título de grado, pues el postgrado en educación musical es obligatorio para poder trabajar como docente en escuelas e institutos. La limitación de la duración de los estudios a tres cursos académicos, según la Declaración de Bolonia de 1999, causó un descontento generalizado. Tras largos debates, los tres cursos académicos conducen al título denominado *Bachelor of Arts*, que no faculta para la docencia. A continuación, sólo la superación positiva posterior de *Máster* y *Referendariat* faculta para el acceso laboral como profesor de música.

En Austria, existe una acusada distinción entre la formación inicial del profesorado de Educación Primaria (cursos 1º a 4º, de 6 a 10 años de edad) y el resto de niveles educativos. Las Pädagogische Hochschulen forman a los futuros maestros de Primaria y de Educación Especial. Hasta hace poco, estas instituciones tenían el problema de no formar parte del sistema universitario, siendo centros intermedios entre los institutos de enseñanza secundaria y los centros superiores de formación, pero, como consecuencia de las directrices derivadas del Espacio Europeo de Educación Superior, esta situación ya ha sido corregida. La formación inicial del profesorado de música para Secundaria y Bachillerato (a partir de los 10 años de edad) tiene lugar en las universidades. Sólo las Universidades de Viena, Graz y la Universidad Mozarteum de Salzburgo ofertan tales estudios. Resulta interesante el carácter obligatorio que la formación permanente del profesorado tiene en Austria.

Moreno Heredia plantea nuevas líneas de mejora en la educación musical española en el marco de los países de la Unión Europea. Realiza un estudio comparativo analizando los cambios producidos entre 1987 y 1999. Sus hipótesis plantean el hecho de que en muchos países los estudios superiores de música están integrados en la Universidad, así como que existen otros sistemas educativos mejor planificados y efectivos.

La consideración social de la música, en España, queda reducida, en muchos casos, a una actividad para ratos de ocio, existiendo, en general, un desconocimiento sobre el valor académico de los estudios profesionales cursados en los Conservatorios de música, y una tendencia a considerar estos estudios como una mera formación complementaria. Las características de estos estudios y la complejidad del mundo profesional a su finalización evidencian la necesidad de una orientación profesional a temprana edad.

Una decisión profesional suele tomarse en edades posteriores, siendo adultos. Pero, en el caso de la música, los alumnos comienzan sus estudios en el Conservatorio a edades muy tempranas, llevados por los padres que pretenden una formación integral de sus hijos, pero sin que la mayoría de éstos alcance la finalización de sus estudios. El alumno recibe un adiestramiento propio de profesionales antes de que tenga la madurez suficiente para tomar una decisión sobre su futuro profesional. El estudio y aprendizaje de un instrumento comienza muy pronto, siendo necesario un desarrollo psico-motriz paralelo a las enseñanzas generales. No obstante, es conveniente informar a las familias de que los estudios en el conservatorio garantizan la cualificación de los futuros profesionales de la música, no es solamente un pasatiempo. Hay, por tanto, que llamar la atención de que el proceso de preparación de un músico es excepcionalmente largo y debe comenzar en la infancia, pero existe la contradicción entre esta exigencia y la falta de vocación real de la mayor parte de estos niños, que posteriormente dejan estos estudios por falta de tiempo al compatibilizarlos con sus estudios reglados o por falta de vocación.

El RD 21/2015, al retroceder en su denominación y alejarnos de la Universidad, está contribuyendo a afianzar esas consideraciones profesionales de la música como algo complementario. A la edad de ir a la Universidad, ya es muy tarde y muy difícil adquirir las habilidades necesarias para dominar un instrumento de forma profesional. La decisión de ser intérprete debe tomarse mucho antes. Si un estudiante se ve ante la disyuntiva de una carrera universitaria u otra *equivalente a universitaria* le estamos ofreciendo un panorama confuso en el que la propia sociedad, y más tristemente, los propios músicos, estamos apoyando esa separación y ayudando a mantener esa consideración social de formación complementaria que es *equivalente a universitaria*, pero *no universitaria*.

## XI. Posibles consecuencias

Partimos de la base de que el Real Decreto 21/2015 no ha significado una sorpresa, pues las consecuencias de las sentencias del TS en cuanto a enseñanzas artísticas se refiere, ya habían sido reflejadas en la Ley Orgánica 8/2013<sup>28</sup>, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa.

La Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, en su artículo 54.3 establecía:

Su estudio concluye que las reticencias ante el EEES son mostradas incluso con países con larga tradición en el ámbito de formación inicial del profesorado de música.

<sup>28</sup> Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa.

Los alumnos que hayan terminado los estudios superiores de música o de danza obtendrán el título Superior de Música o Danza en la especialidad de que se trate, que será equivalente a todos los efectos al título universitario de Licenciado o el título de Grado equivalente<sup>29</sup>.

Se modifica el apartado 3 del art. 54 por el art. único. 42 de la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre que en la nueva redacción establece:

Los alumnos y alumnas que hayan terminado los estudios superiores de Música o de Danza obtendrán el título Superior de Música o Danza en la especialidad de que se trate, que queda incluido a todos los efectos en el nivel 2 del Marco Español de Cualificaciones para la Educación Superior y será equivalente al título universitario de grado. Siempre que la normativa aplicable exija estar en posesión del título universitario de Grado, se entenderá que cumple este requisito quien esté en posesión del título Superior de Música o Danza<sup>30</sup>.

Comprobamos que se sigue manteniendo la denominación de *Título Superior*, en la ley orgánica de 2013, con posterioridad al Real Decreto 1614/2009, y anterior al Real Decreto 21/2015. La modificación añadida con la nueva ley orgánica es la inclusión del nivel 2 del Marco de Cualificaciones para la Educación Superior, que es equivalente al título de grado.

A la vista de los actuales acontecimientos, podemos plantearnos algunas preguntas: ¿Qué hubiera ocurrido si la Universidad de Granada no hubiera impugnado el Real Decreto 1614/2009? ¿Por qué se han modificado otros aspectos, como el registro de títulos? ¿Por qué no se ha aprovechado la promulgación de una nueva ley orgánica en educación para integrar a los Conservatorios en las Universidades, y expedir títulos de grado con todas las consecuencias? ¿Quiénes se oponen a esta integración? ¿Por qué las cátedras en los conservatorios no se convocan desde hace veinte años? ¿Por qué coinciden ahora las paralizaciones de cátedras en Asturias con un retroceso en nuestro camino a la Universidad?

Tal vez, la situación política actual provoque el surgimiento de nuevos debates en el tema siempre problemático de la educación, para dar un giro a esta lucha de intereses en esta etapa decisiva tanto para los nuevos alumnos como para el profesorado. El hecho de que las plazas de cátedra hayan sido ocupadas por profesores en comisión de servicio durante muchos años, y que a su vez, la entrada a la universidad implicaría una formación académica con la exigencia de doctorado, está paralizando y creando conflictos en estos centros. La consecuencia es que fluyan dos corrientes generales:

- Los que consideran que la música no debe estar en la universidad, pues justifican una formación interpretativa, que puede ser de calidad, como suficiente para mantener un nivel musical lejos de connotaciones académicas.
- Los que defienden la consideración académica de las enseñanzas musicales, con una enseñanza también de calidad, pero enmarcada en el ámbito universitario.

En el primer caso, la exigencia de doctorados, como es normal en las universidades, ocasionaría que muchos profesores no pudieran consolidar su plaza.

En el segundo caso, si se integraran los conservatorios en la universidad, tendríamos un régimen jurídico coherente y sin ambigüedades, además de un profesorado universitario, con la autonomía que el Espacio Europeo de Educación Superior exige, y lógicamente, apartado del contexto de la enseñanza secundaria, como estamos actualmente.

<sup>29</sup> Publicado el 04/05/2006, en vigor a partir del 24/05/2006 hasta 30/12/2013.

<sup>30</sup> Última actualización, publicada el 10/12/2013, en vigor a partir del 30/12/2013.

## XII. A modo de conclusiones

Vivimos un momento de cambios en la organización de la enseñanza musical en España, acorde con la implantación del *Espacio Europeo de la Educación Superior*, lo que lo hace extensivo a Europa.

La tradición de la enseñanza musical en España es diferente a la de otros países europeos, y la continua dicotomía entre Universidad y Conservatorios, está todavía propiciando cambios en las normativas, incluso referentes a la denominación de los títulos. Hemos pasado de *Título Superior* a *Grado* y volvemos otra vez a *Título Superior*.

¿Qué nos ha conducido a estas situaciones de ambigüedad y tan diferentes a la Universidad? Creo que la respuesta es evidente. La música no ha sido desde el principio una licenciatura universitaria. Siempre se ha jugado con denominaciones poco claras como *equivalente a*, y cuando pasamos a *Grado* se vuelve a retroceder a *Título Superior*. Hay una clara y deliberada separación con la Universidad y un temor a ser universitarios sin ambigüedades.

La legislación vigente no responde a todas las exigencias del EEES. ¿Pretendemos formar doctores y dar títulos de doctorado por medio de profesores no doctores? Esto sería inadmisibles en una Universidad. Tal vez, tales contradicciones y la escasez real de doctores en Conservatorios están provocando una mayor separación Universidad-Conservatorios y que decretos como el estudiado RD 21/2015 marquen las distancias y nos alejen cada vez más del colectivo universitario.

¿Cómo solucionar el problema? No es de fácil solución, porque los profesores de Conservatorios están sufriendo las consecuencias del vacío legal o imprevisión de la llegada de los doctorados a los Conservatorios. Hace ya quince años que el catedrático Embid Irujo advertía de las dificultades de adecuación, al menos a corto y medio plazo, si se produjera una integración de los Centros que imparten enseñanzas artísticas de grado superior en la Universidad. Alude al carácter minoritario en cuanto al número de alumnos y profesores de estos Centros en relación a las tradicionales Facultades, y sobre todo a la exigencia del grado de Doctor como requisito de acceso al Cuerpo de Profesores Universitarios. Considerando la situación del profesorado de los Conservatorios, donde no se ha requerido estar en posesión del título de doctor, se generaría una situación transitoria, siempre problemática.

Han transcurrido años y se ha caído en un estancamiento, incluso retroceso en las intenciones de integración de los Conservatorios en la Universidad. Seguimos con ambigüedades y equiparaciones parciales para evitar el impacto que provocaría la exigencia de doctorado para ser profesor de Conservatorio, si llegara a integrarse en el sistema universitario, cuando, en realidad, cuanto más se retrase esa etapa transitoria o de consolidación a la que alude el catedrático Embid Irujo, que sin duda plantearía dificultades, estamos entorpeciendo más la creación de un sistema educativo musical superior, estable, de calidad y equiparable a los requisitos exigidos en el EEES.

Estos vaivenes y esta reacción ante Decretos, con sentencias del TS, incluso la paralización de las Cátedras en Asturias, son indicadores de que esta etapa actual es decisiva para sentar las bases de una enseñanza musical sólida y con una cobertura legislativa que afiance y coloque a la música en el lugar que corresponde en la educación en los países desarrollados.

## Bibliografía

- EMBID IRUJO, A., “Un siglo de legislación musical en España”. Revista de Administración Pública, ISSN 0034-7639, Nº 153, 2000, pp. 471-504.
- MORENO HEREDIA, L.V., “España en el marco de la Educación musical de los países de la UE. Nuevas líneas de mejora”. Revista electrónica de LEEME (Lista Europea Electrónica de Música en la Educación”, Nº 5, 2000, pp. 1-5. [consulta: 24-3-2016]
- ORIO DE ALARCÓN, N., “La música en las enseñanzas de régimen general en España y su evolución en el siglo XX y comienzos del XXI”, en Revista Electrónica de LEEME, Nº 16, 2005. <http://musica.rediris.es> [consulta: 24 -3- 2016]
- OYOLA PÉREZ, J.M., GATÓN LASHERAS, C, “El sistema de educación musical superior en Andalucía: realidad y aspiraciones”, Conservatorio Superior de Música de Málaga.
- PLIEGO DE ANDRÉS, V., “Oportunidad y conveniencia de integrar las enseñanzas artísticas superiores en la universidad”, en Revista Danzarate, Nº 8, 2014, pp. 104-119.
- PONCE DE LEÓN BARRANCO, L., LAGO CASTRO, P., “Necesidades de orientación en los Conservatorios Profesionales de Música”. Revista electrónica de LEEME (Lista Europea Electrónica de Música en la Educación”, Nº 24, 2009, pp. 63-76. [consulta: 24-3-2016]
- RODRÍGUEZ-QUILES, J.A., “Políticas europeas en el ámbito de la Educación Musical. Propuesta-Q para el Grado en Historia y Ciencias de la Música en Universidades españolas”. Revista electrónica de LEEME (Lista Europea Electrónica de Música en la Educación”, Nº 26, 2010, pp. 66-103. [consulta: 24-3-2016]
- RODRÍGUEZ-QUILES, J.A., “Formación inicial del profesorado de música en Alemania y Austria: una perspectiva centroeuropea”. Revista de Currículum y Formación del Profesorado, 14 (2), 2010, pp. 13-28.
- SÁNCHEZ DE ANDRÉS, L., “Música para un ideal. Pensamiento y actividad musical del Krausismo e Institucionismo españoles (1854- 1936)”. Madrid. Sociedad Española de Musicología, 2009.
- SARGET ROS, M.A., “Perspectiva histórica de la educación musical”, en Revista de la Facultad de Educación de Albacete, nº 15, 2000, pp.117-132.
- VICENTE, A., ARÓSTEGUI, J.L., “Formación musical y capacitación laboral en el Grado Superior de Música, o el dilema entre lo artístico y lo profesional en los Conservatorios”. Revista electrónica de LEEME (Lista Europea Electrónica de Música en la Educación”, Nº 12, 2003, pp.1-14. [consulta: 24-3-2016]
- ZALDÍVAR GRACIA, A., “Las enseñanzas musicales y el nuevo Espacio Europeo de Educación Superior: El reto de un marco organizativo adecuado y la necesidad de la investigación creativa y performativa”. Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 19 (1), 2005, pp. 95-122.



# La realidad poética: *El éxodo de Yangana\**

The poetic reality: *Exodus from Yangana*

Ángel MARTÍNEZ DE LARA

Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador

*amartinez4@utpl.edu.ec*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.024>

Recibido: 20/09/2014  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** El presente artículo pretende mostrar la influencia que la lectura de Cervantes y en concreto de *El Quijote* tiene la obra de *El éxodo de Yangana*, de Ángel F. Rojas. Toda vez que la realidad social que la novela de Rojas plasma, transita por el recorrido trazado ya, en la prosa de Cervantes. Confluyen en este escrito, de un lado la realidad en ascuas de una sociedad cuya existencia reside en el origen mismo de las cosas, del otro, la luminosidad lírica con la que el propio Rojas solicita el rescate de dicha realidad al amparo de una esperanzada razón poética que lo sostenga. Para Ángel F. Rojas, la vida para vivirla necesita del espejo de las palabras, que la declare y que a un tiempo la eleve, desde el centro oculto de su fracaso, hasta el ancho horizonte de la incommensurable trascendencia de su gloria. Por ello el trabajo rojiano es un incuestionable ejercicio de orfebrería cervantina.

*Palabras Clave:* Cervantes, Ángel F. Rojas, *El Quijote*, *El éxodo de Yangana*, realidad social, realidad poética.

**Abstract:** This article intended to show the influence that reading Cervantes and in particular of Don Quixote itself has in the play of *Exodus from Yangana*, from Angel F. Rojas. Whenever the social reality that the novel of Rojas capture, transits the path traced already in the prose of Cervantes. Converge in this writing; on the one hand on tenterhooks reality of a society whose existence lies at the origin of things, the other, the lyrical lightness of Rojas himself requested the rescue of this reality under a hopeful poetic reason to support it. For Angel F. Rojas to live the life you need the mirror of the words, that declare and the time to rise from the hidden center of their failure, to the wide horizon of the immeasurable importance of her glory. Therefore the work of Rojas is unquestionable exercise of Cervantes jewelry.

**Keywords:** Cervantes, Angel F. Rojas, Don Quixote, Exodus from Yangana, social, poetic reality.

Avanza con pasmosa lentitud la poética prosa de Ángel F. Rojas<sup>1</sup>, y con musitado paso nos adentra en la íntima confesión de quien, quizá en vano espera recobrar algún cielo perdido o bien, ese malogrado paraíso que residiera en “*la tierra de las vegas para siempre*”<sup>2</sup>.

La intuición ante la lectura de *El éxodo de Yangana*, cuando se da, parece que procede a saltos y el prejuicio y su comprensión marchan tanto más despacio cuando el lector siente bajo su pies un suelo que sostiene apenas la diaria ilusión desvanecida. Así, tanto más conmueve *El éxodo* cuando es la mano de la palabra de Rojas el acertado salvoconducto por el cual, su prosa poética<sup>3</sup>, se eleva en la valiosa evidencia del acerbo realismo social.

La lectura de *El éxodo de Yangana* sobrecoge, y el lector sobrevive en la necesidad absoluta de arrastrarse sin remedio ante la admirable consecuencia del dolor. La incertidumbre del destino humano concluye en el tránsito de Yangana<sup>4</sup> a Palanda<sup>5</sup>, donde la existencia inicialmente vacía, rutinaria y vulgar trasciende en la medida en que es el camino lo que da sentido a la dignidad de los personajes, y ampliada a su pueblo por cada uno de ellos.

Pudiéramos pensar que la prosa poética de Ángel F. Rojas reside en la sobria embriaguez de la existencia, allí donde el sagrado espacio de la lectura se acoge en el fugaz tiempo en el que el pensamiento exhala para sí una palabra, como rémora de una divinidad que apenas espera ser nombrada y cuyo eco, como la vida, perdura tal vez más de lo

\* Cita la edición Á. F. Rojas, *Obras completas...* 5 t. Para efectos de citas textuales y contextuales utilizaremos, en adelante, Rojas, A.F., *Obras Completas*, Loja-Ecuador, Editorial UTPL, 2004.

<sup>1</sup> Nació en Loja, 31 de diciembre de 1909 - f. Guayaquil, 19 de julio de 2003. Fue un pensador y novelista comprometido, durante la convulsión ecuatoriana desde 1935 a 1947. Se vincula al Grupo de Guayaquil: José de la Cuadra (1903-1941), Joaquín Gallegos Lara (1911-1947) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973), es decir, lee, observa, estudia, conoce, reflexiona y escribe sobre lo inmediato y próximo, la realidad social de la gente del Ecuador.

<sup>2</sup> Rojas, A.F., op. cit., p. 494.

<sup>3</sup> La novelística de AFR se adentra en términos propios de la prosa poética, la cual ajena a los elementos formales que caracterizan a la poesía plasma con su lenguaje una realidad no exenta de actitudes líricas.

<sup>4</sup> Parroquia del cantón Loja. Este valle ubicado al Oriente de la ciudad de Loja, es la puerta de entrada a fértiles regiones del territorio Oriental; hasta esta población se halla construida una carretera de verano que, partiendo desde Loja, atraviesa los fértiles valles de Malacatos, Vilcabamba, Quinara y otros lugares donde se levantan pequeños grupos de gente, a lo largo el Río Palmira, se divisan huertos con plantaciones de cafetos, cañaverales, naranjos y limones.

<sup>5</sup> El cantón Palanda, es un cantón en la provincia de Zamora Chinchipe, Ecuador. El origen de su nombre se debe a su cabecera cantonal. Se encuentra rodeado por los cantones Zamora, Nangaritza y Chinchipe. Limita al este con el Departamento de Cajamarca, Perú y al oeste con la provincia de Loja.



necesario. Su realidad poética, envés de la realidad social, no se cuenta, sino que a lomos de las palabras acontece y se cobija en los porosos posos del sueño. *El éxodo...* tal vez como un río, sea siempre él mismo, pero su verbo tal como el agua, siempre sea diferente, de él deriva la comunión permanente que Rojas apenas balbucea en su inferioridad frente a su obra.

Las palabras, génesis de todos los principios, admiten como perfección irreductible, la precisa trascendencia de su servicio, sin que concluya en ello el más desamparado vacío, ni el más exhausto de los sentidos. Pudiéramos pensar que en Rojas son el primer fruto de su logos, que se hacen plenas en su inicial prosa poética, donde por ellas germina la límpida luz de su escritura y su cristalina transparencia.

*El éxodo de Yangana* encierra cierta contenida mansedumbre, en la que el lector se aventura con sano propósito sobre aquellas palabras que anuncian el misterio del corazón de un pueblo, y cuyos reflejos presagian las albas claridades, los vanos desvalimientos y las tercas y contumaces abdicaciones de cuantos lo componen. En *El éxodo* se comprende que una palabra no es un hecho y es el camino el que añade imaginación a la lectura. Se procura satisfacer con inclinada voluntad una perseverancia cuajada de ilimitados términos, donde su voz *cincladamente* radiante nos adentra en la diversidad de su aguda, grave, sutil y levantada realidad poética y en la favorable presencia de su fértil compromiso.

Allí donde “*la manigua ardiente se adormece*”<sup>6</sup>, el alma se puebla de cegadora imaginación, perspicaz sensibilidad y evanescente y muy sagaz chispa. Rojas en su tan singular como inusitado pensamiento tiene cabida la alada comparecencia de las tres virtudes teologales; donde la atestiguada fe en su tarea, trasciende más allá de los difusos límites de su soñadora imaginación, y donde la misericordiosa esperanza queda generosamente estremecida de sensibilidad, para que la más decidida de todas las caridades se arroge el prístino alimento de su inconmensurable prosa. No conmina facultad mayor venir al mundo, cosa diferente es permanecer en él. Tengo que *El éxodo de Yangana*, obra de Ángel Felicísimo Rojas, surgida a la luz de su entendimiento fundida quedará para siempre y aun a pesar suyo, porque en ella el trance creador se mantiene, día tras día, hirsuto y enhiesto como la excelencia de su virtud y los hilos de su lectura se aferran irremisiblemente sobre la materia de su razón, y así en ella, el lector desocupado<sup>7</sup> se vivifica. En éste nada se olvida con acusada y vertiginosa rapidez aunque su existencia apenas se nos muestre tan solo un minuto.

Quizá la forma más agradable de conocimiento sea aquella que se trasmite con deleite al amparo de una tan afable poética oferta como la de Ángel Felicísimo Rojas. El lector ajeno a la candidez, la simplicidad, la veracidad o la franqueza toma de las palabras un aire de malevolencia y acritud, y el instinto de sinceridad oscila, entre el humor y la tragedia, para lo cual *El éxodo...* cimbreaba entre la actitud dramática y la irónica tristeza y adopta la duda su asiento e ínglima la lectura hiere allí donde la aurora no se tiña de sangre.

*El éxodo de Yangana*, novela-camino, es un amplio ejercicio de espacioso juego de sabiduría, de voluntad y de imitación, a sabiendas de que lo que verdaderamente hace sugestivo al pensamiento humano sea la inquietud. Con tan originario entendimiento como el de Rojas –valga el término *originario* bajo el substrato en el que se refleja el ánimo de lo original–, cada instante se confunde, o trata de confundirse allí donde la razón misma pretende la imagen de lo eterno y en su gracia lírica nos deleita acariciando y adorando tanto a la naturaleza como a los hombres.

<sup>6</sup> Rojas, Á. F., op. cit., p. 341.

<sup>7</sup> Cervantes, M. de., *El ingenioso D. Quijote de la Mancha*. [cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote](http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote). Centro Virtual Cervantes, Clásicos Hispánicos, Don Quijote, Edición. Primera parte, (1 de 2).

Quizá con *El éxodo* haya alcanzado un finísimo oído para los colores y una luminosa mirada para el numen de sus palabras, que reflejan la luz, y a cuyo docto nacimiento la nueva mirada de un pueblo nuevo<sup>8</sup> anula las sombras. En su lectura oímos a los hombres latir, silbar y cantar y como autor soberano va sembrando, dadivoso y sabio sobre el albo papel en el que su poesía dice de su pensamiento.

Ángel Felicísimo Rojas aspira a encarnar en *El éxodo* tanto la proclamada poesía como los más despuntados sentimientos. En *El éxodo de Yangana*, novela-concierto, hay un camino en este pensamiento de la intemperie de Rojas, el camino trágico del hombre de carne y hueso. Rojas en su obra es una especie de paradigma del destino del hombre: la agonía, la constante incompleta conmisericordia, ese permanente anhelo que no se termina entre la poesía y la religión<sup>9</sup> y de ahí la sabia lectura de su pensamiento poético.

*El éxodo de Yangana*, novela-canto, afronta como literatura su afán de conocimiento poético, asimila lo vitales núcleos de espacio y tiempo<sup>10</sup> y rescata del camino las entrañas de un *pueblo nuevo* que transita hacia la luz de la adecuada aurora en su propinqua condición de apego a la vida, al tiempo en el que esa misma vida se cumple.

Cabría pensar que desde la utópica perspectiva de Rojas, éste nos plantea la profunda relación entre poesía y pensamiento<sup>11</sup>, mostrándonos a Yangana como realidad poética, antecedente de la realidad social circunscrita en Palanda.

Ángel F. Rojas plantea con profundidad la noción de realidad poética, partiendo de una muy honda concepción existencial, donde la duda<sup>12</sup> es contexto no desprovisto de esperanza y a su amparo elabora la novela, en la cual el camino es razón maternal que a los personajes sirve de guía.

En esta obra, Rojas aúna el amplio concepto del itinerario al concepto de persona, como eje superador y del proceso en el que la historia es sacrificio que limita y somete al hombre, por el que ejerce sin disimulo una severa crítica de la historia de las ideas y de su siempre compleja aplicación política<sup>13</sup>. Esta crítica de Ángel F. Rojas al despótico totalitarismo

<sup>8</sup> Era Palanda el 'pueblo nuevo'.

<sup>9</sup> La frase de Artaud en torno a la creación artística: "nadie nunca ha escrito o pintado, esculpido, modelado, construido, inventado, más que para salir por fin del infierno", cabe para lo que algunos poetas del surrealismo llamaron "la religión del amor". Porque amar es, como ocurre con la poesía, otra forma de salir del infierno colectivo. Esa religión del amor es la única "cuyo dios es falible", según la expresión de Jorge Luis Borges. En el mismo sentido afirma Edgar Morin que "la relación religiosa aparece claramente cuando el amor no es recíproco; en ese caso hay uno que es el suplicante, el esclavo fiel; el otro es soberano, misterioso, inaccesible. Es el gusano enamorado de una estrella". O, en el caso de Rojas: "Un idilio bobo o historia de un perro que se enamoró de la luna", nombre de un relato que da nombre al libro *Un idilio bobo* que reúne 15 cuentos.

<sup>10</sup> Blanchot, M., *El espacio literario*, Buenos Aires, Edit. Paidós, 1992. He aquí un ensayo de crítica literaria y artística que va más allá de su propio marco, que acaba constituyendo una exploración paciente, precisa y atormentada de todo lo que sale al encuentro del hombre de hoy por el simple hecho de existir "algo como el arte y la literatura": descenso hacia las profundidades, aproximación a la oscuridad, experiencia de la soledad y de la muerte. Se trata de un dominio en el que todo es tenebroso e incierto, pues el artista, como Orfeo, debe descender hasta ese punto hacia el cual parecen tender el arte, el deseo, el espacio y la noche. Pero éste no es un libro dogmático; es una experiencia ampliamente desarrollada, cuya forma, movimiento y unidad son tan importantes como las afirmaciones que en él se reflejan.

<sup>11</sup> Escribe J. P. Sartre "Hay siempre en la filosofía una prosa literaria oculta, una ambigüedad en los términos". Sartre, *Situaciones IX*, 1965. Escribe George Steiner en *La poesía del pensamiento* "Todos los actos filosóficos, todo intento de pensar, con la posible excepción de la lógica formal (matemática) y simbólica, son irremediamente lingüísticos. Son hechos realidad y tomados como rehenes por un movimiento u otro de discurso, de codificación en palabras y en gramática. Ya sea oral o escrita, la proposición filosófica, la articulación y comunicación del argumento están sometidas a la dinámica y a las limitaciones ejecutivas del habla humana" (p. 4).

<sup>12</sup> Cfr. Se está en la línea de R. Descartes, *Discurso del método*.

<sup>13</sup> Si Á. F. Rojas, por los años setenta, renuncia a su membresía de socialista del movimiento político ecuatoriano, significa ello que ¿la corrupción hacía carne también de estas estructuras ideológico-políticas

racional deriva según su prisma en el sacrificio de los individuos y del pueblo de Yangana en función de una idea o de una figura idolatrada, que a su vez puede darse en la retórica del liberalismo, el fascismo o el comunismo, como así lo atestigua en su ensayo de 1935 *Sentido revolucionario del rojo*. La propuesta de Rojas consiste en pasar de la histórica del sacrificio a la historia humana, lo que implica necesariamente una liberación de la propia historia<sup>14</sup>.

En *El éxodo de Yangana*, novela-coro, Ángel Felicísimo alude al hecho de que no hay pensamiento que no conforme un sistema. Y cada sistema constituye la integridad aunque no sea continuo, pues en la novela la discontinuidad es propia y necesaria porque de otro modo estaríamos hablando de la presencia de lo divino. A la vida humana corresponde que haya historia, y ésta se significa en el mismo plano que la abierta discontinuidad de la vida. En Rojas la historia depende de la dramática estructura de la vida esencialmente humana. Su pensamiento evoca el drama que a su vez se acrecienta en el lento camino desde Yangana a Palanda. El autor aboga en *El éxodo* por la ardua defensa de la interioridad del ser humano y reclama para Yangana no sólo la auroral renovación de los nuevos conceptos morales, políticos y culturales, sino el desarrollo de un conocimiento superador, lo que para Rojas representaría una profunda mirada sobre la identidad y la historia<sup>15</sup>. De ello se desprende la vasta necesidad de un conocimiento místico de la transcendencia<sup>16</sup>, en el que la revelada palabra de Rojas muestra una posición relevante, mucho más que la fidedigna idea.

Novela-mural es *El éxodo de Yangana*, en donde en su drama el tiempo se desplaza mutable, distinguiendo límites y advirtiendo horizontes, los cuales constituyen el principio narrativo de la obra. El ser antes de ser de Yangana ha comenzado a existir antes de su contenido<sup>17</sup>, quizá en la aventurada mirada del lector, en la representativa mirada del que mira y lo mirado, con las exigencias implícitas en las que converge esa circumspecta observación. Este género de juiciosa contemplación, llevará siempre, cualquiera que sea

partidistas?

<sup>14</sup> Popper, K., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

<sup>15</sup> Un poeta puede ayudarnos a elucidar el misterio. Paul Valéry escribe: El hecho esencial, que constituye las naciones, su principio de existencia, el lazo interno que encadena entre ellos a los individuos de un pueblo, ya las generaciones entre ellas, no es, en las diversas naciones, de la misma naturaleza. A veces la raza, a veces la lengua, a veces el territorio, a veces los recuerdos, a veces los intereses, instituyen de manera diversa la unidad nacional de una aglomeración humana organizada. La causa profunda de tal agrupamiento puede ser totalmente diferente de la causa de tal otro.

<sup>16</sup> Kierkegaard ha sido considerado filósofo, teólogo, padre del existencialismo, crítico literario, humorista, psicólogo y poeta. Dos de sus ideas más conocidas son la *subjetividad* y el *salto de fe*. El salto de fe es su concepción de cómo un individuo cree en Dios, o cómo una persona actúa en el amor. No es una decisión racional, ya que trasciende la racionalidad en favor de algo más extraordinario: la fe. Además consideraba que tener fe era al mismo tiempo tener dudas. Así, por ejemplo, para tener verdadera fe en Dios, uno también tendría que dudar de su existencia; la duda es la parte racional del pensamiento de la persona, sin ella la fe no tendría una sustancia real. La duda es un elemento esencial de la fe, un fundamento. Dicho de otro modo, creer o tener fe en que Dios existe sin haber dudado nunca de tal existencia no sería una fe que mereciera la pena tener. Por ejemplo, no requiere fe el creer que un lápiz o una mesa existen, puesto que uno los puede ver y tocar. Del mismo modo, creer o tener fe en Dios es saber que no hay un acceso perceptual ni de ningún otro tipo a él, y aun así tener fe.

<sup>17</sup> Heidegger en *El ser y el tiempo* aborda la cuestión del ser: ¿qué significa que una entidad sea? o ¿cuál es la razón por la que hay algo en lugar de nada? Estas cuestiones fundamentales de la ontología, definidas por Aristóteles, fueron el estudio del *qua* (latín, tr. literalmente 'como', o 'en la capacidad de'). En esta aproximación a la cuestión, Heidegger se coloca entre la tradición de Aristóteles y de Kant, autores que difieren ampliamente en sus posiciones filosóficas respectivas; no aborda la cuestión del sentido del ser desde la perspectiva de la lógica de las proposiciones. Su aproximación tiene implícita la tesis de que el conocimiento teórico no es la más fundamental y originaria relación entre el individuo humano y los entes del mundo que le rodea (incluyéndose a sí mismo).

aquello que se contempla, la descripción de un paisaje, la crítica de un libro, la acotación de un hecho. Esta mirada de soslayado perfil yanganesco tiene un prístino centro, un esperanzador horizonte y una afanosa persecución de los límites. Esta sistemática y rojiana mirada se refiere a que se trata de un movimiento perfectamente articulado en su concepción desde el principio, pues constituye una antítesis de la dispersión.

En este tan extraño como procesado recorrido<sup>18</sup>, el autor nos sitúa hacia un conocimiento de ansiada libertad y de contenido orden amoroso, en la interioridad de la lectora alma recogida, que siente y padece la ambigua multiplicidad de los tiempos y el amasado sentir de los silencios al amparo de una realidad poética sola y única. Apunta Rojas que si la realidad necesita de su tiempo para manifestarse, la realidad poética requiere de una multiplicidad de nombrados tiempos y muy dilatados silencios para hacerse presente en el lector. Éste a largo de la obra va llenándose de ser, y esto se debe a la compleja conjunción de los diversos tiempos<sup>19</sup> que habitan dentro de *El éxodo*, por lo que el tiempo concluye como un medio de realización organizadora de la lectura para convertirse en un distinguido argumento de esencial y vasto sentido. Por lo tanto el hombre, en Ángel F. Rojas no se desarrolla sólo por determinaciones naturales sino que requiere en su concepción como novelista de la dimensión cultural, por lo que el hecho de constituirse como persona presupone la acción de una voluntad, así como la realización aprehendida de una ética<sup>20</sup>. La obra recorre el desacuerdo esencial entre el orden de la vida, la racionalidad humana y la concepción de la naturaleza. Para Rojas tal vez el hombre no sólo se despliegue por holgadas determinaciones naturales sino que requiere de una más acrecentada dimensión cultural, ya que por el solo hecho de constituirse como persona presupone, no ya una acción de una voluntad sino concebir la lucha por la tierra como una realización de insondable base ética<sup>21</sup>.

La idea de libertad trasciende a grandes rasgos en que su orientación radica en el logro de un modelo de convivencia superador, que permita al hombre el acceso a ser persona. En términos políticos, la democracia constituye un régimen que atiende a lo humano, que descartaría la idolatría y que a la iluminada presencia de Palanda, buscaría a su luz la realización armónica, en tanto que desacuerda con el sacrificio de Yangana en función de colectivas abstracciones. Para Ángel F. Rojas, no hay sistema político que agote al hombre y agrega, que ningún sistema político liberaría al hombre del enajenamiento, por lo cual la esforzada tarea del éxodo debiera ser de orden ético, para desarrollar la esperanzada libertad a través del padecimiento y así revertir la trágica historia en un continuo renacer<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Blanchot, M., *Óp. cit.*, p. 178 ss.

<sup>19</sup> El tiempo en la novela es lineal: narra un día en la vida de una serie de personajes. Sin embargo, a lo largo de toda la narración se producen anacronías, es decir, rupturas en el tiempo lineal. Esas anacronías nos llevan al pasado, por lo que reciben el nombre de flashbacks o analepsis. Desde el principio de la novela ya nos encontramos con estas anacronías: “¡Qué deleite! ¡Qué zambullida! Porque eso era lo que siempre había sentido cuando, con un leve chirrido de goznes, que todavía ahora seguía oyendo, había abierto de golpe las puertaventanas y se había zambullido en el aire libre de Bourton”. Clarissa, con la emoción de los preparativos para su fiesta, recuerda los buenos momentos pasados en Bourton en su juventud. Se traslada a su adolescencia, al lugar en donde se encontraba con los amigos que esa misma noche irían a su fiesta, y el lugar en donde conoció a Richard, su marido.

<sup>20</sup> Gauthier, D. *La moral por acuerdo*, Barcelona: Gedisa, 1994, p. 352 ss.

<sup>21</sup> El término de la novela nos ubica en la superación de la tenencia de la tierra para llegar a la posesión de ella misma como estructura consubstancial del ser en sí y de su integridad totalizadora de cara a un comunismo.

<sup>22</sup> Cabría pensar que la obra esta cuajada de muchas y muy distinguidas metáforas, cuya simbología, bien pudiera ser considerada en otros más profundos estudios. La concepción final de la novela encierra en los colores de la bandera el sueño creador, fruto de esa concepción revelada que se abre a todo lo existente. Y así, si a la venta convergen todos los personajes a Palanda confluyen como nueva Ínsula Barataria todas las contenidas esperanzas.

Se trata de un objetivo constante en la historia humana de Yangana, que revela como sobrecogedora esperanza, es decir, como anhelo del hombre que en su interior espera porque carece, y esa propia carencia es elemento de vital esencia, por cuanto de incompleto padece<sup>23</sup>.

*El éxodo de Yangana*, novela-cosmos, es la culminación de un humanismo no idealista por el cual Rojas aproxima el pensamiento a la vida, al convertir el lenguaje, la viva palabra, no en hartó conocimiento sino en consumada confección humana. La marca de universalidad que concierne el pensamiento de Rojas abarca la tradición de cuanta inteligencia se une a la vida. El ser, el actuar, el pensar y el vivir se hallan en *El éxodo* como la primera y más constitutiva gran manifestación, cuyo resultado más efectivo y empírico Ángel F. Rojas lo plasma con la sutil crítica del idealismo que autárquico delezna los hechos del espíritu. En este proyecto, de intención marcadamente superadora, la obra plasma la inherente pasión y la sensibilidad humana, las cuales tal vez excluidas de otra intención, asisten en Rojas a la temeraria tarea de asumir la sólida armazón de su estudiado trazo al más severo pensamiento poético, en el panorama de la novelística ecuatoriana<sup>24</sup>. Ángel F. Rojas, en suma, resuelve su concepción vital como experiencia y en *El éxodo de Yangana*, no somete su realidad a un concepto, a una idea o a sistema alguno, sino que hace de su señalada obra algo de múltiple e inefable conjunción de la vida.

Al no dejar la literatura, según aprecia Rojas, su índice de incidencia social, ésta es un modo de ser del hombre, y en ese modo de ser se pone en juego un proyecto, no carente de cierta posibilidad de fracaso, tal vez porque en su novela el autor distinga que la literatura es un compromiso con lo imaginario<sup>25</sup>. Esto significa que el hombre puede estar en el mundo de diferentes y desemejantes formas, y eso le apercibe claramente de cualquier otro ser vivo u objeto. Todo hombre culto, pensemos en el personaje de Vicente Muñoz, indiscutible trasunto ideológico del propio Ángel F. Rojas, encierra en sí todas las culturas que ha logrado descubrir y habitar. En ese sentido, Cervantes y con él *El Quijote*, es la configuración de un pensamiento que desborda sus propios límites, por lo que se la puede considerar universal, de lo que proviene el concepto de una cultura hispánica. No escapa, al avisado lector, la asistencia de lo cervantino en la obra de Rojas. Cabría pensar en la contingencia de “Viene don Vicente Muñoz, el hombre más ilustrado de Yangana”<sup>26</sup>, como

<sup>23</sup> El éxodo es un pretexto y pre-texto, nunca se convierte en la panacea ética. Si el comunismo [doctrina económica, política y social que defiende una organización social en la que no existe la propiedad privada ni la diferencia de clases, y en la que los medios de producción estarían en manos del Estado, que distribuiría los bienes de manera equitativa y según las necesidades. Esta pretensión terminó en 1989] ] estructura concluyente en la obra, se convierte en valorización ética de una sociedad que lucha por el mal, el -ismo' dejaría de ser la ideología totalitaria que apunta a construir el permanente bienestar de cara a los principios de la revolución de 1917 y su influencia en muchas realidades geofísicas.

<sup>24</sup> El aporte de AFR a la novelística ecuatoriana en el s. XX es, sobremanera, incuestionable. Por otro lado y tal y como apunta el Dr. Fausto Aguirre en “Del ensayo y otras cosas”, atendiendo al estudio “1998 Ángel F. Rojas, Sobre el ensayo”, en *Obras Completas t. III*, de AFR, nos concluye: “Cuántas veces las lecturas de un boceto crítico nos ha despertado el interés por conocer el libro juzgado. Y si lo hemos conocido ya, cuán útil nos ha resultado la labor de exégesis que nos ha ofrecido, generosamente, el crítico, al revelarnos aspectos inéditos, que nuestra lectura previa nos impidió reconocer”. En esta línea AFR nos sitúan en la consideración que supone la significación y el conocimiento de la novela ecuatoriana.

<sup>25</sup> Sartre, J. P., *¿Qué es la literatura?* [biblioteca.org/?/ver/764096](http://biblioteca.org/?/ver/764096). Desde aquí se inicia el proceso del compromiso ideológico que desarrolla el filósofo francés.

<sup>26</sup> Su descripción consta en la página 363 del t. I, vol. I de *Obras completas* de Ángel Felicísimo Rojas, editado por la UTPL, en 2004, así por ejemplo: Contaban una romántica historia de amor truncado, que le desarraigó de la ciudad para siempre y que –sin que por eso dejara de merecer la gratitud y la admiración de la gente del poblado– le ocasionó una perdurable chifladura: un amor excesivo por los libros, que sus vecinos no acababan de comprender... El cuerpo es alto, delgado, un tantico cargado de espaldas. Es blanco y pálido el color de la piel. La frente es muy amplia y más clara que el resto del rostro. Se deja la barba, que es bronceada, crespas y

si fuera una transposición cervantina de la figura del propio autor en el entreacto de la presencia de don Quijote. Averigüemos en el exquisito léxico del que se sirve Rojas en el referido capítulo como para valorar en su más íntima concepción poética, toma de Cervantes cuanto encierra la propia descripción de don Quijote<sup>27</sup>.

En la misma línea interpretativa, bien pudiéramos pensar en otros personajes, en Fosforito y en la virgen del Higuerón, como elementos de una metafórica presencia tanto de Sancho Panza como de Dulcinea. La significativa sensibilidad de Rojas percibe de la lectura de *El Quijote* la encarnación misma de la vida de los hombres, a la sazón, su humana delicadeza se conmueve como el misterio más grande del arte y la literatura: el momento supremo en el cual el libro se plasma en vida, tanto física como espiritual, en sorprendente porvenir, insólito y pasmoso oráculo, en inesperada fuente de conocimiento. Allí abrevó Ángel F. Rojas y reconoció en *El ingenioso hidalgo* a alguien, tal vez, singularmente personal y similar a él, un hombre, precisa Rojas, que no termina de encajar en ningún lugar, que cree incluso necesario inventar géneros, alterar significados para comprenderse en ellos, para ser. Quizá es con esa parte del ser que no se termina de acoplar en nada, él se asoció con Cervantes para producir una obra tan peculiar como es *El éxodo de Yangana*.

Con Rojas el verbo aspira a encarnar en el pensamiento, tanto la proclamada prosa poética como los más despuntados sentimientos. Hay un camino en este *Éxodo*, en este pensamiento a la intemperie de Ángel Felicísimo, el camino trágico del hombre de carne y hueso. Rojas en su obra plasma una especie de arriesgado paradigma del destino del hombre: la agonía, la constante incompleta conmiseración, ese permanente anhelo que no se termina de cerrar, entre una casi religiosidad poética en la descarnada comparecencia de una persistente naturaleza agraz y un pensamiento filosófico de lo humano. Rojas transita sobre el porfiado poso de la conciencia con el lenguaje propio, de quien con él alienta la creativa visión del mundo, con ello fortalece la intimidad lectora, al mismo tiempo en que se simboliza en el lector la aprehendida presencia de su prosa.

abundante. Encaja muy bien en esa cara larga, chupada y ascética... En las manos largas, finas y huesudas, que empuñan con delicado brío las riendas de su cabalgadura, cuando están extendidas se advierte un ligero temblor... En grandes alforjas plataneras transporta sus libros. Es éste, no hay duda, el viaje bibliográfico más raro del mundo, en el presente siglo. Cuatro mulas robustas conducen la que es para él la más preciosa carga. Era un bibliófilo a su manera. Había comprado muchos libros antes de la gran guerra, a precios ínfimo. En Yangana había poseído una casa pobre pero limpia y bien cuidada...

Cuántos prójimos de tránsito se sentaron a aquella mesa rústica, a compartir con el voraz lector arrinconado su frugal dieta de siempre... Conocedor de unos pocos de sus libros, hablaba de ellos con una seguridad desconcertante. Un tanto librepensador... También empuñaba la pluma ocasionalmente... Manejaba el verso con soltura y facilidad... en medio de sus libros, y parecía ir profundamente pensativo... Quizá medita –creen algunos– en la parte de responsabilidad que le haya cabido en lo que acaba de pasar en esto que se llamó Yangana...; quizá no sea sino la añoranza del pasado tranquilo que deja atrás y del olor a cedro que percibía al tiempo de rumiar, en su hogar antiguo, sus pertinaces lecturas...

<sup>27</sup> Así nos presenta Cervantes a don Quijote en el capítulo primero de la primera parte: Era de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro, gran madrugador y amigo de la caza... Es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso –que eran los más del año–, se daba a leer libros de caballerías, con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza y aun la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas hanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer, y, así, llevó a su casa todos cuantos pudo haber dellos;... y muchas veces le vino deseo de tomar la pluma... En resolución, él se enfrascó tanto en su letura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio

La tarea de Ángel Felicísimo Rojas, hombre y circunstancia<sup>28</sup>, presenta la misma extrañeza del mundo que puede presentar un ser como don Quijote, quien ha perdido el juicio, en palabras de Unamuno *para dejarnos eterno ejemplo de generosidad espiritual*<sup>29</sup>. Rojas en su prosa especular ensancha el espacio literario, en la medida en que la realidad social prolonga en el tiempo la contenida personalidad de su estilo. Rojas recoge la tradición como símbolo del necesario combate y dilata sus límites, negándose a permanecer atado a las convenciones y busca con su originalidad la insigne expresión por la cual distingue aún mejor toda una cultura.

El drama conviene al temperamento rojiano y a su verbal lucidez, allí donde se vislumbra la tragedia, justamente por eso de vivir en la agonía, en el sentimiento y en la paradoja humana. El tiempo se detiene en Palanda con *el efecto del sol sobre las mieses*<sup>30</sup>, como deseo de vida eterna, pero sin resignar la penosa carne a la rigurosa presencia de la muerte, antes de la ignorada resurrección, como parte de no menos ignorada divinidad. Yangana es una realidad no literaria en cuya plenitud griega representa la lucha del hombre con el destino, la vida dolorosamente humana, en donde el ser se sabe humano y divino al mismo tiempo y en donde la vida es vivida y no representada. Tal vez, el modo en que lo hizo Rojas, en un continuo ser a través de la palabra, en ese vivir muriendo con que se declaró *El Quijote*. Así se arriesgó Ángel F. Rojas a perderlo en la obra todo, por encarnar esa pasión que resulta de la vida que padece enteramente el ser, en un permanente prepararse para la esperanzada resurrección de Palanda.

Y como todo artista, Rojas necesitará el quién, o preguntarse quién es, “Una sociedad en almácigo, con una explosiva voluntad de vencer a la muerte, era la que resbalaba trabajosamente, lentamente, por el cauce que iban abriendo los machetes en la montaña” (Rojas, 2004, 427). Entonces, el tiempo no se paraliza en Palanda. Él allí adquiere vida.

Lo que significa trazar las coordenadas de su pensamiento según las circunstancias de su cultura, de su tradición y de su pasión, que pueden resumirse en una sola palabra de infinitas y ecuatorianas resonancias: Yangana. Ángel F. Rojas es la sustancial referencia de esa definición en permanente metamorfosis, las asentadas raíces que no son otra cosa que arraigar en las características de la cultura propia, para poder verla, para encarnarla y revulsivamente modificarla. Esta reflexión comporta la vida como búsqueda y su aplicado y a veces agotador enfrentamiento.

El hombre en Yangana es una humana realidad trascendente, no es absoluto razonamiento sino un ser concreto. ¿Y la existencia del ser como antecedente social? La esencia y la existencia preceden al compromiso. Esto es ‘sartreano’. Así, la obra cuestiona los fundamentos de cualquier razón, al darle Rojas la excelsa importancia del ser delimitado respecto de toda abstracción. Esta vivencia directa y emocional de lo humano, a su vez dimensiona mucho más al hombre como artista, como hombre común, y como parte, por tanto del cuerpo divino del pueblo. Esta visceral creencia en el hombre como ser concreto, sin desconocer lo sentimental, lo acerca profundamente al cuerpo religioso de lo yanganiano.

La realidad poética del *Quijote* es para nuestro autor, íntima clave de un sueño que es necesario vivir, en tanto que él constituye un motivo del sentimiento diferenciador enfrentado a la razón.

<sup>28</sup> Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*.

[www.mercaba.org/SANLUIS/.../Meditaciones%20del%20Quijote.pdf](http://www.mercaba.org/SANLUIS/.../Meditaciones%20del%20Quijote.pdf)

<sup>29</sup> UNAMUNO, M. de., *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Edición de Jean-Claude Rabaté, Cátedra, 2005, pp. 163-164.

<sup>30</sup> Rojas, Á. F., *El éxodo de Yangana*, op.cit. p. 359.

De este modo, Rojas, toma de don Quijote esa parte profunda de la cultura y de la filosofía, para situarse junto a Vicente Muñoz contra la razón positivista, dando a su alter ego la dimensión de héroe que por la insensatez le está negada, sacándole de la ambigüedad al personaje para constituir su discurso en fruto de sensatez y que la *chifladura* sea sólo un despojo con lo que el héroe crea su obra.

Existe un evidente paralelismo entre el “yo sé quién soy” del ingenioso hidalgo (I, 5) y sobre cuanta materia no admitía discusión “como los conocimientos de Vicente Muñoz” (Rojas-2004 374). De igual forma, Rojas, le resta ambigüedad al personaje, y aun lo desplaza del lugar de protagonista, para darle un nuevo proceso, es decir, un intermedio de relato entre los hombres, conocedor Rojas de que toda esperanza tiene su antorcha. Así, como héroe que era, don Quijote, quiso poner en marcha su sueño, encarnando su propia idea y fundiendo el ser con el querer ser. Don Quijote, en la figuración cultural, se convierte en el centro y esencia de la historia, lo que da paso a un personaje trágico que encarna sin dudas, como sujeto pleno, hecho pura voluntad, un personaje que se entrega a su fe creadora. Mientras que Cervantes nos presenta a don Quijote como un personaje dedicado a la eternidad, es decir, sin mundo que pueda rodearlo, Rojas nos entrega en Vicente Muñoz ubicado a la circunstancia, para darle el valor de héroe de tiempo presente, un proyecto que es un arco entre lo inmediatamente material de una naturaleza hostigadora y el ideal mundo.

En los dos personajes se percibe ese rasgo *del querer ser*<sup>31</sup>, que proviene de ese sentimiento de fracaso, que se asocia con la idiosincrasia española. La escasa conciliación del ser con el querer ser, derivan en ese resultado, de modo que tanto la tragedia como la filosofía confluyen en los personajes. Sin embargo, en ambas prosas hay un algo más allá, la utilización de ingresar en la novela el alborozado desparpajo de la risa, para hacer del contenido dolor una jubilosa y festiva carcajada. Y está en la alborozada risa misma la acibarada sustancia del fracaso. Sin embargo, la novela de Cervantes, además de presentar el fracaso, también expresa un profundo sentido de unión, que está representado en la figura de Sancho. Toda la soledad de don Quijote, a causa de esa curiosa forma de locura y de su exclusión consecuente del mundo de los otros, se contrapone con el sentimiento de compañía y solidaridad con Sancho lo que constituye el punto estratégico de su hermandad con el mundo de los hombres.

Esta liberal hidalguía implica en Rojas necesariamente la confianza y la avenencia, en contra de la desunión que comprende toda desconfianza y resentimiento. Él lleva clara e inequívoca la figura del otro en el centro de su espíritu, donde su empeño se acompaña esencialmente de lo bueno que vive en cada hombre. Ángel F. Rojas encuentra en esta condición un rasgo fundamental de lo humano y hace venir a Fermín López, alias *Fosforito* de la mano de Sancho Panza para afirmarnos...

...un poco temeroso quizá de que la vasta aventura colectiva vaya a degenerar, por culpa de su mala sombra, en fracaso trágico; y con una especie de vago remordimiento al sentirse cómplice inocente y ciego de la orgía de llamas que devoró, frenéticamente, todas las casas del pueblo de Yangana. No en cambio así los otros. Quienes se sienten en cierto modo protegidos por él, puesto

<sup>31</sup> La lucha de Á. F. Rojas como escritor y como ente social ubicado en una realidad, es la libertad universal. El que las cosas son y constituyen uno de los elementos esenciales de la metafísica, porque si no tuvieran ser no sería posible realizar ninguna ciencia sobre lo que no es. La aproximación intelectual de la metafísica se realiza desde el cómo son las cosas, porque sin especificación sería imposible hacer ciencia, ya que todo sería uno mismo, e incluso para tener conocimiento del ser de ese uno habría sido preciso realizar una especificación para conceptuarlo como ser. Admitida una metafísica del ser, que contempla asimismo los procesos mentales del conocimiento del ser, otro estadio a estudiar corresponde al de la necesidad de la realidad de las cosas y su determinación para ser. ¿Puede lo que es querer ser o querer dejar de ser? La respuesta a esta cuestión metafísica será trascendental, entre otras muchas ciencias, a la etología en lo referente a la naturaleza de la libertad.



que saben que todos los males caen sobre su cabeza, que todos los siniestros lo visitan, aplacando a los dioses crueles. Estímanle una especie de pararrayos o de condensador en el cual se descargan las furias elementales que, de faltar él, asolarían al resto de los moradores. (Rojas-2004, 361).

Y tal circunstancia se debe, según lo entiende Rojas, a la falta de una liberación respecto de los dogmas y una adecuación de orden racional que paradójicamente, no era posible en tanto ello hubiese significado un impecable adelanto en el tiempo, porque la razón debe ir acompañada de otro tipo de evolución y de los pasos necesarios para que un hecho no quede aislado en el tiempo, que a su vez lleva en sí la coyuntura, sustraído al más extensivo de todos los accidentes, que es el mismo universo, aglutinador de cuantos sucesos de singular carácter pudieran pensarse. En cierto sentido, podemos decir, faltó lo imposible, por lo que fatalmente Yangana cayó y recayó en el atraso. Sin solución de ese fatalismo que, con seguridad no observó en sí misma, no desmenuzó sus causas, y sólo entornó sus dilatadas melodías y muy holgadas y respetables conductas a través de una infranqueable melancolía.

Casi por intrínseca consecuencia de este fracaso, *El éxodo de Yangana* se constituyó en el camino posible del entendimiento. Es decir, la reforma del pensamiento y por ende del Estado se cierne y repliega a la cultura y toma la novela, ente de ficción, como el mejor modelo renovador para el hombre. Pensemos la situación de cárcel y angustia que padeció el propio Ángel F. Rojas, en un espacio que empequeñecía tanto como enloquecía sus ímpetus, solidificando su angustia.

Miguel de Unamuno sostiene que el *Quijote* explica la cultura española y que por ello se torna válido para todo el mundo: “Cervantes sacó a don Quijote del alma de su pueblo y del alma de la Humanidad toda, y en su inmortal libro se lo devolvió a su pueblo y a toda la Humanidad”<sup>32</sup>.

En *Vida de don Quijote y Sancho* puede leerse una analogía entre el yo lírico de Unamuno y el personaje del Quijote, y como su yo es totalizador y ansioso de eternidad, también puede leerse una meditación sobre España a través de una continua y exaltada interrogación acerca de la fe y de la razón.

*El éxodo de Yangana*, la historia de Yangana, no es sólo una narración, una historia objetiva, sino que por su condición de historia debe ser creída e interpretada: es un acto de fe. Rojas identifica *El éxodo de Yangana* con un viaje puramente interior, por el que recorre otro tiempo y, desde ahora, la locura misma significa un tiempo distinto, como el de los sueños. Se trata de una voluntad de trascendencia en que Ángel F. Rojas y Yangana se encuentran. La locura, en la que la brutal naturaleza impertérrita asedia al hombre, entonces, no es otra cosa que una acción de la voluntad, por la cual la libertad y la esperanza se expresan, son la forma de llevar a cabo un ideal.

El amor de Dulcinea afronta en sí la expectante representación cabal de todos los deseos: el amor. Ese amor de don Quijote por Dulcinea, es para Rojas en la figura de la virgen del Higuierón el ansia de eternidad. La encendida pasión de don Quijote es la punta de lanza de su propia pasión; perder el juicio no aparenta haber desertado de la realidad o haberse olvidado de los otros, sino encarnar por la pasión una verdad, una agonía, una vida, de la que su España carece. De igual manera Rojas traslada a la novela la forma especular en la que el lector encuentra en la expuesta palabra rojiana, aquello por lo que intenta

<sup>32</sup> Unamuno, M. de., “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”, *Obras Completas III*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1950, p. 573.

salvarnos. Asimismo, puede decirse que retoma Rojas la idea del hombre sobre la deficiente representación en lo que se refiere a recursos interiores. Es decir, toda su estructura reactiva depende de los sucesos externos. Ángel Felicísimo Rojas aboga por una defensa de la interioridad del ser humano, y reclama para su patria no sólo una renovación respecto de los nuevos conceptos científicos y culturales, sino el desarrollo de un conocimiento espiritual superador, lo que representa una profunda mirada sobre la propia identidad y la historia propia. De ello se desprende la necesidad de un conocimiento insondable del hombre, en el que la palabra tenga una posición relevante, mucho más que la fidedigna idea.

La enseñanza de Rojas, evidentemente, pasa por dos: una de ellas abarca todo lo que conocemos tradicionalmente como vocación y amor al conocimiento, la otra incluye la situación humana, peligrosa, pobres, que nos refiere el estado de necesidad en que se encuentra el ser.

De modo que la verdad de la vida humana, así como la plantea Ángel Felicísimo Rojas a lo largo de su novela-coro *El éxodo de Yangana*, sólo puede obtenerse superando las barreras que impone el racionalismo a través de la separación entre vida y razón. De esta manera, la razón que tienen su impulso en la vida es motivo del pensamiento del autor, con lo que queda establecido que el objetivo no es eliminar la razón, sino las bases impropias del áspero racionalismo. Al respecto, Rojas expresa como pocos en el pensamiento vital del pueblo de Yangana, esa cercanía de una esclarecida inteligencia que esté en vinculación tan estrecha con la vida.

En gran parte, el forjamiento de la realidad poética deriva de cuanto, razón vital contiene. La novelística de Rojas muestra, como Cervantes en el *Quijote*, ese carácter de heroicidad, desgarramiento y comedia –entendida como punto realista de la narración– que llevará al lector a tener una mirada trascendental del propio pueblo de Yangana. Es decir, una mirada simbólica que verá en el Quijote una serie de relevantes significados y muy cruciales interrogaciones.

El *Quijote* constituye para cualquier pensamiento la íntima clave para interpretar un pueblo, con sus desemejantes problemas y dispares y encontradas contradicciones. En efecto, la novela de Cervantes es el territorio donde el *desocupado lector* desplegará su necesidad, para preguntarse a cada momento sobre la realidad del hombre y sobre qué es la naturaleza humana. Es una férrea mirada sobre el sentido moral de lo humano lo que impulsa. Con lo cual, bien pudiéramos pensar que de mejor grado entregamos nuestro albedrío a una moral rígida, para mantener abierto siempre nuestro juicio presto en todo momento a la reforma y corrección debidas, en palabras de Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote*.

Y así, con Rojas diríamos que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificar la vida aniquilando porciones inmensas del orbe. En su *Yangana*, descubre con aguda mirada, todas cuantas actitudes morales encierran las diversas formas del rencor humano<sup>33</sup>, y su obra es libro anticipatorio, en donde toda ética recluye nuestro perpetuo albedrío al cerrado amparo de cualquiera sistema de valoraciones, Ortega dice “ipso facto perversa”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Baudrillard, J., *La ilusión vital*, Madrid, Siglo veintiuno de España editores, 2005. ¿Es la acción del hombre frente al asesinato de lo real? Ciertamente no a manos de lo virtual, sino de la miseria del esclavismo, colonialismo, feudalismo, capitalismo. En un mundo de copias y clones, ya no es posible hablar de realidad. Con el ‘-ismo’ de 1917, ¿se creyó en su estabilidad eterna? ¿Qué ha sucedido desde la caída del muro de Berlín? Más allá del asesinato simbólico de Dios a manos de Nietzsche, nuestro mundo rueda aceleradamente a la total destrucción de lo humano-social sin dejar huellas. “No hemos recuperado el cadáver de lo real –si es que existe alguno– no se encuentra en ningún lugar”.

<sup>34</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditaciones sobre el Quijote”, *Obras Completas I*, Madrid, Alianza, 1987, p. 314.

Como en el caso de Ángel Felicísimo Rojas, para Cervantes también es clave tener una perspectiva de lo que significa la novela, para abordar en sí el diverso aspecto de *El éxodo de Yangana*. Ambos ven en este género ese entrecruzamiento del tiempo y del espacio, internándose en la heterogénea multiplicidad y en el arduo presente. Rojas consume su tarea cuando logra, sin lugar a dudas, presentarnos en concreto lo que el lector ya en abstracto conocía.

La proyección cervantina es encarnada por la propia mano de Ángel Felicísimo Rojas, en tanto en cuanto, él mismo se propondrá liberarse de las ataduras de la pura realidad. Porque el pensamiento no es un instrumento que limita al hombre sino una verdadera razón que le permite vivir, principalmente porque para Rojas el pensamiento es una necesidad. De esta manera la poética realidad incluye al hombre en todos sus aspectos, por cuanto lo poético confina al ser humano el ansia portadora de determinadas realidades. Todos cuantos personajes transitan por *El éxodo* anticipan como acción el pensar; primigenia acción de entre todas, para ello Rojas da al horizonte la consagrada perspectiva y así, hace visible las cosas que les rodean y las circunstancias que les agobian.

Y allí está la clave: la elección es un inexorable factor del hombre, dado que lo distingue de cualquier otro ser. Esta condición es otro sólido puente entre la obra de Rojas y *El Quijote*. Se trata del conocimiento que para ser tal, debe contar con la libertad, lo que a su vez pone al ser humano en una situación de muy incierta zozobra. Ángel Felicísimo nos establece que en su *Éxodo* cada personaje postulaba por la búsqueda de un logos que no negara ni excluyera ninguna realidad. Su propuesta es sin lugar a duda humana, puesto que pone al hombre en su totalidad delante de todo, aunque por ese mismo afán reviste de orden divino su pensamiento.

Por otro lado no hay pensamiento que no conforme un sistema, aunque no sea más que la parte de un notable conjunto invisible. Y que cada sistema constituye la integridad pero no es continuo; la discontinuidad es propia y necesaria, porque de otro modo estaríamos hablando de lo divino del hombre. A la vida humana le corresponde que haya historia, lo que significa discontinuidad, es decir vida.

Mientras Cervantes construye un personaje y queda de ese modo adherido a la tragedia, Rojas no representa ningún personaje, sino que más bien busca una personalidad libre y paralelamente responsable: orteguiana circunstancia que debe salvar, es decir la amplia circunstancia de su *Éxodo*. Se trata del drama que hay entre el yo y su circunstancia. En el drama, a diferencia de la tragedia, el tiempo se desplaza, no permanece inmutable, se pueden distinguir límites y horizontes, que constituyen el principio de todo pensamiento filosófico. ¿Acaso el mal deja de ser el drama de la libertad? ¿Qué piensan y cómo actúan Joaquín Reinoso, el Churón Ocampo, Vicente Muñoz, personajes clave de *El éxodo de Yangana*? Más allá de los límites y falencias, Ángel F. Rojas nos entrega la imagen prodigiosa de una comunidad en que la condición humana alcanza a expresarse y recrearse, poseedora de la fuerza y energía suficientes para enfrentarse a la muerte y derrotarla<sup>35</sup>.

En *El éxodo de Yangana*, novela-esperanza, Ángel F. Rojas nos regala su alma cuajada de cegadora imaginación, perspicaz sensibilidad y evanescente y muy sagaz talento. Hace que su fortaleza nos sorprenda en la intimidad de la lectura y su mirada nos ayude a aprehenderla. Esta mirada sistemática se refiere a que se trata de un movimiento perfectamente articulado desde el principio y que constituye una antítesis de la dispersión. Para Rojas, el pensamiento de Cervantes es básicamente ético, no sólo por una cuestión de

<sup>35</sup> Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Buenos Aires, Tusquets, 2014.

necesidad intelectual y de consecución de la mirada. También resulta, y principalmente, es ético porque su acción descubre su pensamiento, con lo cual la razón de la vida y el pensar se encuentran perfectamente consustanciados. Pero como el pensamiento de Ángel F. Rojas estará siempre volcado sobre la poética realidad de Yangana, el hecho de pensar será una dinámica relación entre la concepción invulnerable del ser de cada uno de sus personajes y su tornadiza realidad mudable. Rojas dará, en *La huida de un réprobo colectivo* de la primera parte de *El éxodo de Yangana*, la presencia de una realidad en la que sus personajes se hacen, se inventan y se crean en medio de una tan imprecisas como muy confusas y sacrificadas circunstancias. Quizá quepa preguntarse como lector ¿Qué significa vivir humanamente? Sea la respuesta aquello que de la lectura se orienta hacia la idea de búsqueda y de elaboración de un *palandino*<sup>36</sup> proyecto, aquello que es, como nos lo presenta su autor intrínsecamente humano.

Concluamos que la vida, consecuentemente, se torna un constante hallazgo de muy contenidas razones donde antes éstas no existían o no estaban articuladas. De allí surge la vocación, la de vivir humanamente, la de destinarse a partir de una necesidad de libertad y de una obligatoriedad de ella. Tan necesaria como precisa es la libertad, ella es el motivo de la vocación, y el elevarse máximo consiste en llevar al amor lo que se debe ser, realizarse como último paso en el amor. Y pensemos cuan acertadamente Ángel F. Rojas así como en Palanda, también en la vida *se oye un rumor extraño*. (Rojas-2004, 341).

### Bibliografía:

Aguirre, F., *Materiales para el estudio de la obra de Rojas*, Loja, Ecuador, Casa de la Cultura, Colección “La caza con pez”, 1987.

Aguirre, F., *Palabras y papeles*, Loja, Ecuador, Ed. Universitaria de la Facultad de Filosofía UNL, 1987.

Aguirre, F., “Del ensayo y otras cosas”, Rojas, Á.F., *Obras Completas, Ensayo III*, Loja, Ecuador, UTPL, 2004, p. 37.

Artaud, A., *D'un voyage au pays des Tarahumaras*, Editions de la revue Fontaine, Paris. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/96245398/Artaud-Antonin-Mexico-y-Viaje-al-pais-de-los-Tarahumaras>.

Blanchot, M., *El espacio literario*, Buenos Aires, Edit. Paidós, 1992.

Cervantes, M. de., *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Edición de Francisco Rico, Instituto Cervantes, Crítica, 1998.

Cervantes, M. de., *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, edición crítica y comentario de Vicente Gaos, Gredos, 1987.

Cervantes, M. de., *El ingenioso D. Quijote de la Mancha*. [cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote](http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote). Centro Virtual Cervantes, Clásicos Hispánicos, Don Quijote, edición, Primera parte, (1 de 2).

Calderón, C., *Tres maestros: Ángel F. Rojas, Adalberto Ortiz y Leopoldo Benites Vinuesa, se cuentan a sí mismos*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo de Guayas, 1987.

Cortina, A., *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2009.

<sup>36</sup> Derivación de Palanda, nombre del pueblo elegido para instaurar la paz y la libertad.

- Descartes, R., *El discurso del método*. Recuperado de [www.webliboteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf](http://www.webliboteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf)
- Gauthier, D., *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 352 ss.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Recuperado de "Ser y el Tiempo", por: Martin Heidegger - PDF Gratuito espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo/pdf/view
- Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*. Recuperado de [www.hiinenkelte.info/downloads/b.jansenvidayobradekierkegaard.pdf](http://www.hiinenkelte.info/downloads/b.jansenvidayobradekierkegaard.pdf)
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*. Recuperado de [www.mercaba.org/SANLUIS/.../Meditaciones%20del%20Quijote.pdf](http://www.mercaba.org/SANLUIS/.../Meditaciones%20del%20Quijote.pdf)
- Popper, K., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Sartre, J. S., *¿Qué es literatura?* Recuperado de [ebiblioteca.org/?/ver/64096](http://ebiblioteca.org/?/ver/64096)
- Sartre, J. S., *El ser y la nada*. Recuperado de [www.bsolot.info/wp-content/.../Sartre\\_Jean\\_Paul-El\\_ser\\_y\\_la\\_nada.pdf](http://www.bsolot.info/wp-content/.../Sartre_Jean_Paul-El_ser_y_la_nada.pdf)
- Steiner, G., *La poesía del pensamiento*. Recuperado de [www.siruella.com/archivos/fragmentos/PoesiaPensamientofg.pdf](http://www.siruella.com/archivos/fragmentos/PoesiaPensamientofg.pdf)
- Unamuno, M. de., *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, edición de Jean-Claude Rabaté, Cátedra, 2005.
- Unamuno, M. de., "Sobre la lectura e interpretación del Quijote", *Obras Completas III*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950.
- Valéry, P., *Teoría poética y estética*. Recuperado de Teoría poética y estética - Scribd [es.scribd.com/doc/88481647/Valery-Paul-Teoria-poetica-y-estetica](https://es.scribd.com/doc/88481647/Valery-Paul-Teoria-poetica-y-estetica)
- Rojas, Á. F., *Obras completas*, Loja-Ecuador, editorial Universidad Técnica Particular de Loja, 2004.
- Rojas, Á. F., *El éxodo de Yangana*, Buenos Aires, edición crítica de Flor María Rodríguez-Arenas, Stockcero, 2007.
- Rojas, A. F., *Exodus from Yangana*, EE.UU., Universidad de Michigan, edición de María Elena Rojas de Ratinoff, 2007.
- Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Buenos Aires, Tusquets, 2014.
- Zambrano, M., *Cervantes (ensayos de crítica literaria)*, de la introducción y selección Enrique Baena, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 2005.
- Zambrano, M., *Filosofía y poesía*. Madrid, España, F.C.E., 1993.
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*. México: F.C.E., 2007.



# Drácula y el principio de hospitalidad: una revisión conceptual

Dracula and the Principle of Hospitality: A Conceptual Revision

Maximiliano E KORSTANJE

University of Leeds

*maxikorstanje@arnet.com.ar*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.025>

Recibido: 24/02/2015  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** El presente ensayo cuestiona no solo a los estudios vigentes sobre el arquetipo del Conde Drácula ya que la mayoría de ellos intentan su comprensión por medio de sus características personales tales como ser no vivo, con autoridad, sediento de sangre humana, sino que además provee una explicación filosófica que permite una lectura profunda del mal como la falta total de hospitalidad. Drácula es uno de los villanos más temidos de occidente porque seduce a sus víctimas bajo el principio de hospitalidad para luego abusar de su posición de control sobre ellas. El mal tiene la función de recordarnos que a pesar de nuestra racionalidad, y nuestro intento de perfección, existen patrones de contingencia que pueden disponer del caos y la destrucción en cualquier momento.

*Palabras Clave:* Drácula, Mal, Miedo, Hospitalidad, Hostilidad.

**Abstract:** The present short essay review not only questions the current literature on Dracula and vampires, which defines the understanding of Dracula by his personal assets as non-live, authoritarian or even his thirst for human blood, but paves the ways to form a philosophical explanation that situates him in the impossibility to offer genuine hospitality. Dracula, who is as one of the most famous villains of West, seduces his potential victims under the right of hospitality, later they are attacked while sleeping. Evilness is conducive to the reminder that our sense of perfection, our rationality are not enough to explain the principle of contingency, this means that the worse may happen anytime, and anywhere.

**Keywords:** Dracula, Evilness, Fear, Hospitality, Hostility.

Personaje de la noche, monstruo o explotador serial, Drácula ha causado a lo largo de los años fascinación y rechazo dentro de la cultura occidental. El vampiro es antes que nada, un ser muerto en vida, condenado y asociado voluntariamente al mal. F. Gil Lozano y José Burucúa (2002) explican B. Stoker proyectó parte de su dualismo cotidiano (en donde combinaba su pasión por la literatura con el teatro) con leyendas locales que fueron articulando el arquetipo de un mito. La condesa húngara Elizabeth Bathóry, quien extasiada por el sadismo extremo se bañaba con la sangre de sus plebeyas, con la figura de Vlad (Thepes) Dracul fueron signos de gran poder y fuerza que le permitieron a Stoker presentar un personaje lo suficientemente maligno para generar terror a la audiencia europea. Pero la pregunta en cuestión que los estudios culturales se plantean es ¿terror a que?, ¿o a quien?, ¿que valores encarna este conde extraño que nos hace temer?.

El mal tiene la función de recordarnos que a pesar de nuestra racionalidad, y nuestro intento de perfección, existen patrones de contingencia que pueden disponer del caos y la destrucción en cualquier momento. Advierte Keith Thomas, particularmente no es del todo extraño que vinculemos lo maligno con nuestros problemas de adaptación al ambiente, con los desastres, las epidemias, la muerte de nuestros seres queridos, etc. (Thomas, 1978). Por su parte, Jean Markale advierte, los demonios o monstruos adquieren un rol de oposición y rebeldía respecto al poder establecido. Cuando las cosas no funcionan como queremos es común usar a estas construcciones como “chivos expiatorios”. Gracias a ellos, precisamente, es que la sociedad puede seguir funcionando (Markale, 2006).

Drácula representa la doble fascinación que las sociedades han dado a la sangre y al poder. Portadora de linaje pero también de muerte, la sangre conlleva a una idea de continuidad y apela ella misma al uso de la fuerza para mantenerse. Laura Cilento (2002) reconoce que puede catalogarse a Drácula como uno de los mitos modernos más influyentes del mundo occidental, una narración que se ha hecho película, y ha plagado toda la industria del entretenimiento. Lo sublime no solo genera rechazo sino también terror pues escapa a cualquier intento de control de nuestra parte. Cuando ese otro sublime y poderoso puede ser enmarcado dentro de un límite, ese terror se transforma en placer. Drácula nos recuerda, de esta forma, la necesidad de gozar de un *riesgo controlado*. El televidente, el espectador o el lector no ponen su propia existencia a peligro alguno sino que se proyectan por medio de los personajes.

Una gran cantidad de evidencia literaria demuestra que la leyenda de vampiros puede ubicarse en la Europa pre-industrial antes que naciera el novelista Stoker, el aspecto esencial que prima en su construcción es el terror al contagio y la contaminación. En este sentido, puede vincularse la reaparición de Drácula como estrella de cine a la falta de mecanismos de control de enfermedades de tipo sexuales y transmisibles por la sangre como el VIH-SIDA (Giordanino, 2002), otros interesantes estudios asocian al Conde



de Transilvania a los intentos de “reflexionalidad” en donde el ser vampiro no puede fijar su yo, sino es por la víctima (Delgado, 2002).

Ciertamente Drácula no solo es un personaje de poder, ya que se presenta como Conde, de igual forma que Bhátory, sino que es además un extranjero en la Inglaterra victoriana. En parte, el arquetipo del vampiro como huésped indigno refleja la posición etnocéntrica inglesa como así también la imposición de estereotipos colonialistas en donde lo exótico, lo europeo del este es temido, y representado como un espacio inseguro. ¿Puede explicar el vampirismo nuestra estructura económica o nuestro problema manifiesto para comprender al extranjero?. Para responder esta pregunta es necesario comparar estructuras míticas y aislar aquellos elementos comunes.

Julia Kristeva sugiere que los estados muestran puntos de inflexión para comprender al Otro. El banquete es la utopía de todo extranjero pues pone su ontología fuera de cualquier tiempo. El extranjero también es objeto de odios y de un aborrecimiento que le interpela de forma que nadie puede comprender. En un país que no le es propio, el extranjero no puede exigir protección sino es aceptando la *magnánima generosidad* del anfitrión. Ello nos recuerda a que el extranjero se siente inferior al anfitrión. Partiendo de la base que todo ciudadano nativo es mitad extranjero por medio del turismo, admite Kristeva, la vieja dialéctica del amo y el esclavo ya no corren en los tiempos modernos. Según Kristeva hay tres formas definidas de construir lo extranjero,

- Paternalista, se corresponde con la caridad y la compasión que a la vez que aprecian los valores o habilidades de los extraños ponen de manifiesto que las propias son superiores, mejores y más democráticas.
- Paranoica, el extranjero es retratado como un *usurpador*, un *invasor* que acapara toda la opinión pública. Los paranoicos han sido víctimas de persecuciones que ellos mismos trasladan hacia otros.
- Perversa, representa el lado más oscuro de la hospitalidad, acoge al extranjero ofreciendo una panacea de prosperidad con el fin de esclavizarlo, ya sea sexualmente, moralmente o intelectualmente. El perverso nunca confiesa sus verdaderas convicciones.

Kristeva argumenta que el extranjero se desentiende de su propia historia, ataduras y represiones para dar rienda suelta al goce, y a los placeres mundanos. Habita en una lengua que no le es propia y por ende no indaga en su inconsciente. Por ende, se encuentra limitado a reproducir lo que otros producen, lejos del mundo de la innovación. Los estados, cualesquiera sean sus formas, han tenido desde antaño el desafío de saber clasificar a los extranjeros. No es igual un extranjero que visita la ciudad en forma temporal, que alguien que desea habitar la ciudad (Kristeva, p. 66).

Por su lado, Alejandro Campagne encuentra un punto de inflexión entre la figura del vampiro y la bruja. Ambos se han desarrollado a través de un abundante bagaje mitológico que apela a la mujer como agente de poder. A diferencia de la bruja, la hechicera podía hacer el mal a terceros pero sin intervención alguna del demonio. Llegado el siglo XV y los posteriores, se asiste al surgimiento de un nuevo arquetipo donde el demonio no solo sostiene *comercio* con mujeres que se entregan al deseo sino que en el ritual del Aquelarre las excluye del pacto cristiano. La brujería moderna, entonces, no tiene reversa. La bruja se había transformado en una de las mayores preocupaciones de las comunidades medievales. Particularmente, se torna interesante estudiar la convergencia del mito de la bruja con el nacimiento del vampiro. Ambos, según Campagne condensan elementos discursivos similares. Si la bruja se alimenta de niños para aumentar sus poderes, no menos cierto parece ser que en realidad ella desea la sangre de esas criaturas. Al igual que el vampiro, la bruja moderna explota a otros más vulnerables para subsistir y aprovecha la

noche para lograr su cometido. Como construcciones sociales tanto la brujería como el vampirismo intentan el disciplinamiento del “otro no europeo” (Campagne, 2002). A diferencia de Campagne, M. Korstanje establece que la brujería adquiere fuerza por el contacto de la mujer con las fuerzas del mal. Este encuentro se explica por el miedo ancestral a la muerte de los niños, las generaciones que no preparadas para dejar este mundo se encuentran con el inevitable principio de realidad. El aspecto central de la construcción del mal es simplemente el problema de la fertilidad (Korstanje, 2009; 2011; 2013b).

El principio del mal se explica por la siguiente ecuación. Las entidades malignas fueron originalmente creadas para proteger a la humanidad pero su función primigenia fue alterada por diversos motivos que van desde la arrogancia en el caso de Lucifer, hasta el amor en Drácula. Aunque sus motivos para alejarse del bien pueden ser comprensibles, la corrupción de su rol los lleva a ser considerados enemigos de la humanidad, una verdadera amenaza a la armonía del cosmos. El ángel que movido por su ambición traiciona su principal objetivo de proteger a la humanidad, el vampiro que despedido por el amor explota a la humanidad, el ciudadano común que un día decide transformarse en terrorista o, el policía que excede sus funciones y emplea la tortura como forma de posesión, todos estos ejemplos ponen en evidencia la “filosofía del mal” (Korstanje, 2013a).

Históricamente, la hospitalidad ha servido como cadena de solidaridad entre las tribus indoeuropeas. En épocas de paz, la hospitalidad promovía la circulación de bienes y personas invocando la protección del anfitrión, pero cuando la guerra asomaba a la puerta, las tribus se obligaban a coordinar defensas conjuntas frente al ataque de un tercero. El principio subyacente de este ritual el extranjero, considerado un enviado de los dioses, debe ser protegido para evitar futuras calamidades o desastres. Su función es claro a grandes rasgos, desde el momento en que el anfitrión y el huésped no conocen las respectivas intenciones o intereses, ambos se someten a un acuerdo de *no agresión*. De esta forma, el encuentro se hace menos traumático y conflictivo controlando el peligro a un mínimo deseado. Las sociedades que maltratan a los extranjeros son castigadas por la furia divina. En tanto institución milenaria, la hospitalidad (*hospitium*) ha jugado un rol importante en la configuración de los estados nacionales y la movilidad moderna (Korstanje 2010). No obstante, ella puede inmediatamente y sin causa aparente, convertirse en *hostilidad*. Daniel Innerarity advierte que el encuentro entre dos o más partes en hospitalidad requiere no solo de la buena voluntad, sino también de lo *imprevisto*, de una ruptura que puede arruinar todo el banquete, y como demuestra la Guerra de Troya, llevando a dos reinos a una sangrienta guerra.

La categoría de la hospitalidad puede servir para articular una teoría moral en virtud de su universalidad cultural y la riqueza de sus significaciones. Como categoría, permite interpretar la situación general del hombre en el mundo. La categoría de hospitalidad recoge el empeño de hacerse interpretativamente con la rica extrañeza de la vida, de los otros, de la cultural en que vivimos, a veces demasiado opaca hasta rozar lo incomprensible u hostil, pero que está en el origen de ese aprendizaje de lo nuevo, el contacto con lo distinto y la armonización de lo dispar en que nuestra vida consiste (Innerarity 2008: p. 17)

Su origen etimológico así lo demuestra ya que hostilidad y hospitalidad comparten el mismo vocablo en común. *Hospitium* se deriva de los términos *pet* y *ospes* que juntos significan *lo que deriva del amo*, u *amo del huésped*. Ciertamente, existe un gran componente político en la confección de derechos temporales sobre quien se aloja en el seno de la ciudad (Balbín-Chamorro, 2006). Este concepto es exactamente el que explora Jacques Derrida cuando habla de la hospitalidad generalizada y restringida. En

ésta última que es la que prima en todas las sociedades capitalistas, el extraño queda sujeto a poder retribuir la generosidad por medio del pago de dinero. Si no puede hacerlo (como el caso del inmigrante), el estado se encarga de perseguirlo y encarcelarlo pasando rápidamente de “huésped a un parásito” (Derrida y Dufourmantelle, 2006).

Siguiendo este argumento, es necesario llevar a la gran novela de Stoker al campo de la conducta del mismo Drácula durante el texto, y no necesariamente a sus características personales como lo hacen los estudios especializados aquí discutidos. Además de ser un explotador, un demonio, un ser-no vivo o contaminador, Drácula como la mayoría de los villanos es quien rompe con el pacto sagrado de la hospitalidad, y lo hacen sin ningún tipo de remordimiento o arrepentimiento como los héroes míticos.

Korstanje & Olsen (2011), y Korstanje & Tarlow (2002) han examinado en detalle el cine de terror estadounidense encontrando que el gran dilema que se intenta resolver es la aceptación del extranjero y el gran temor que éste trae consigo. En las sinopsis de películas como *Hostel*, *La Casa de los 1.000 cadáveres*, *the Hills have eyes*, o *Masacre en Texas* entre muchas otras, se escenifica la situación en un ambiente lejano a la civilización como ser un bosque, un desierto o un país extranjero. Un contingente de jóvenes y bellos (biológicamente fértiles) turistas se preparan para disfrutar del contacto con la naturaleza hasta que un tercer actor aparece en escena. El anfitrión/es les ofrece protección y un descanso merecido luego de un largo viaje. Los elementos discursivos centrales al pacto de hospitalidad son el sexo, la alimentación y la diversión. Ellos intentan replicar las privaciones del sistema productivo moderno en donde el sujeto no puede acceder a estos bienes-servicios en forma sencilla o por lo menos rápida. El huésped y el anfitrión, sin embargo, no se conocen, poco saben ellos del otro. Si la hospitalidad como ritual milenario, precisamente, concilia el riesgo inminente del encuentro entre dos extraños, el malvado rompe con la ley sagrada de amparo al extranjero. *In itinere*, la maldad se simboliza por medio de la falta de hospitalidad en donde el huésped es asesinado, lastimado o ultrajado aprovechando su posición de vulnerabilidad respecto al anfitrión (Korstanje, 2010). En esto no se diferenciaban Erzébet Bâthory, La Bruja medieval y El conde Drácula (Korstanje, 2013b). Estos personajes atraen a sus víctimas apelando al banquete, los dulces y otros beneficios del rito de hospitalidad. Empero en el fondo, sus intenciones se encuentran lejos de agasajar o proteger a los viajeros, ellos desean asesinarlos tomando ventaja de su posición privilegiada.

La novela del irlandés Bram Stoker nos ofrece similares elementos en dos partes importantes del texto. Jonathan Harker, un joven abogado inglés deja el confort de su hogar y a Mina su bella esposa, para adentrarse en las tierras de Transilvania (montes Cárpalos). Si bien al principio el Conde se presenta como una persona agradable, bondadosa y generosa en cuanto al agasajo que le ofrece a Harker, éste empieza a describir lo “perverso de su personalidad” poco a poco, pero aún no imagina su verdadera esencia. El huésped que hasta entonces disfruta de todo aquello que le es negado en su propia sociedad, comida, presencia de bellas mujeres y descanso, pronto se convierte en un “rehén”, queda sujeto al poder del “amo” que lo posee. A punto de succionarle la sangre, las vampiresas son reprendidas por Drácula quien sustituye a Harker por un niño. La madre intenta recuperar y reclamar al niño por no llega al castillo pues es devorada por los lobos. En efecto, este pasaje recuerda el lazo filial que ofrece la hospitalidad y como su anverso, la hostilidad lo rompe. Una vez que Harker logra escapar del Conde y regresa a su hogar, Drácula que ha arribado a Inglaterra como un exótico extranjero mucho antes del regreso de Harker, ya se encuentra instalado cercano a Lucy y Mina. Nuevamente, Drácula invoca el principio de hospitalidad el cual es aceptado por la familia de Mina Murray. Es gracias a ese permiso que todo vampiro

requiere para ingresar que Drácula toma la vida de Lucy y posee a Mina como lo ha planeado originalmente.

Por último pero no por ello menos importante, la obra de Stoker deja en evidencia que en el fondo la ruptura del pacto de hospitalidad es la causa central de la malignidad de su personaje central. Sistemáticamente, el conde cubre sus verdaderos intereses respecto a sus víctimas vulnerando el principio de protección que todo anfitrión debe a su huésped. En este punto, nuestro breve ensayo intenta ser un aporte útil y novedoso a lo ya escrito en la literatura especializada. A medida que pasan los años, Drácula emula diversos valores que hablan de la necesidad de proyectar de la propia sociedad que lo invoca como mito. Empero desde su creación, en todas estas llamadas, el tema de la extranjería, la muerte y el banquete han sido una constante, en cuyo caso ameritan reabrir la discusión al respecto a la conexión de la sangre con la hospitalidad.

### **Bibliografía:**

- Balbín Chamorro, P (2006) "Ius Hospitti y Ius Civitatis". *Revista Gerión*. Vol. 1 (1): 207-235
- Campagne, F. A (2002) "Vampirismo y Estereotipo de la Bruja en la España de los siglos XV y XVI". En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 31-43.
- Cilento, L (2002) "Drácula y Lo Gótico como canón Estético" En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 47-54.
- Delgado, C (2002) "Drácula entre el ser y la nada". En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 105-116
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of hospitality*. California, Stanford University Press.
- Gil Lozano, F y Burucúa J (2002). "Introducción". En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 13-16.
- Gil Lozano, F y Burucúa J (2002) "Drácula y su historia" En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 17-30.
- Giordanino, P. (2002). "Los Vampiros antes de Drácula". En *Zilele Dracului*. Las Diversas Caras del Vampiro. Burucúa y Gil Lozano F. Buenos Aires, Eudeba, pp. 55-70.
- Innerarity, D. (2008) *Ética de la Hospitalidad*. Barcelona, Península.
- Korstanje, M. E. (2009). "El Mal y La Posesión Diabólica: Un análisis crítico sobre los conceptos de contaminación y tabú". *Revista de Antropología Experimental*, 9(13), 179-189.
- Korstanje, M (2010) "Formas Elementales de la Hospitalidad". *RBTUR: Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*. Vol 4 (2): 86-111
- Korstanje, M. (2011). "Rebelión: una Aproximación Teórica". *International Journal of Zizek Studies*. Volume 5, Issue 4. December 2011. (pp. 1-43). Disponible en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/index>. University of Leeds, UK
- Korstanje M (2013a) "Las Funciones del Mal: un debate ético sobre la ontología del mal". *Reflexiones Marginales*, Vol. 3 (20): 1-8
- Korstanje, M. E. (2013b). "Hansel & Gretel, Cazadores de brujas". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 37(1), 307-312.
- Korstanje, M. E., & Olsen, D. H. (2011). "The discourse of risk in horror movies post 9/11: hospitality and hostility in perspective". *International Journal of Tourism Anthropology*, 1(3), 304-317.
- Korstanje, M. E., & Tarlow, P. (2012). "Being lost: tourism, risk and vulnerability in the post-'9/11' entertainment industry". *Journal of Tourism and Cultural Change*, 10(1), 22-33.
- Kristeva J. (1991) *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona, Plaza & Janes Editores.
- Markale J. (2006) *Les Revoltes de Dieu*. Buenos Aires, Ateneo.
- Thomas, K (1978) *Religión and the Decline of Magic*. London, Penguin Books.

# **V. LÓGICA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y DEL LENGUAJE**

**Logic, Philosophy of Science and  
Philosophy of Language**





# El signo y el significar. Una reflexión a partir de *Ser y tiempo*

Sign and Meaning. A reflection from *Being and Time*

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Universidad de La Laguna

*dferagi@ull.edu.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.026>

Recibido: 27/04/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Se reflexiona en este trabajo acerca del significar, partiendo de la doctrina heideggeriana del signo, tal como éste la desarrolla en *Ser y tiempo*. La línea de exposición y reflexión que en este ensayo se sigue, pretende poner de manifiesto la vigencia de tales planteamientos, así como los puntos de confluencia que dicha doctrina posee con las ideas de otros grandes representantes del pensamiento contemporáneo destacando, en particular, cómo se complementa con las aportaciones de Derrida.

*Palabras Clave:* Heidegger, Derrida, signo, representación, acción.

**Abstract:** This paper is an essay about the meaning, based on the doctrine of the sign of Heidegger, as he develops it in *Being and Time*. The line of exposure and reflection that it is still, aims to highlight the effectiveness of such approaches, as well as the common ground that doctrine has with the ideas of other great representatives of contemporary thought, highlighting, in particular, how such a doctrine is complemented by the contributions of Derrida.

*Keywords:* Heidegger, Derrida, sign, representation, action.

En la interpretación heideggeriana, el signo remite a un significado porque orienta el pensamiento hacia un hacer. Esto es así debido a que el significar es un perfil de la actividad humana que se relaciona con el estar ocupado en el acaecer, ante todo, tal y como el *Dasein* se hace cargo del mismo<sup>1</sup>. Nos permite, el uso del signo, no quedar desbordados por lo real y nos ofrece la posibilidad de transformar el entorno en nuestro mundo. El mundo propio no es, en sentido estricto, el mundo del significado ni el de los significados, pero es un espacio de significación que no podría ser construido por el *Dasein* sin apoyarse en los dos mundos que hace un instante mencionábamos. Por eso el signo nos ayuda a no perdernos en la disposición espacial, consigue que la mirada sea ante todo una forma de aprehensión que parte del interior del que mira y trasciende lo externo en lo mirado, ya que esa mirada no es resultado de un simple deslizarnos sobre las cosas, sino más bien de un comprender los vínculos que podemos establecer entre ellas mismas y nuestro hacer. La conexión del pensamiento heideggeriano con el de otros pensadores contemporáneos y, de modo muy particular, con la reflexión que a propósito del signo y el significar despliega Derrida a lo largo de toda su obra, tiene en este encuadre general unas de sus determinantes esenciales<sup>2</sup>.

Se entiende, partiendo de ese marco, que Heidegger nos diga que

el signo apela a un estar-en-el-mundo específicamente 'espacial', y *no* puede ser verdaderamente 'comprendido' como signo si nos limitamos a mirarlo y constatarlo como una cosa señaladora que estuviera allí. Ni siquiera si seguimos con la vista la dirección a que apunta la flecha y miramos hacia algo que se encuentra en la zona señalada por ella, comparecerá verdaderamente el signo. El signo se vuelve hacia la circunspección y acompaña al trato con las cosas, y esto de tal manera que cuando la circunspección sigue sus indicaciones, al ir junto con él, pone el correspondiente entorno del mundo circundante en una 'visión panorámica' explícita. Este ver panorámico *no aprehende* el ente a la mano; simplemente recibe una orientación dentro del mundo circundante<sup>3</sup>.

Pero el signo hace algo más que indicar la dirección correcta de un proceso referencial. El signo relata, además, que el mundo es expresable y representable, sugiere que el mundo puede existir como mundo para el *Dasein*. Sin embargo, ni el signo ni lo señalado por él pueden explicitar el fundamento de la función simbólica. Para ello habrá que analizar la acción en que un determinado signo se incardina, será preciso *situarse* en ella, ya que esa acción está dentro de un campo de posibilidades, enmarcada en un actuar posible.

En definitiva, como decíamos, el signo remite a un hacer. Nos incita a un modo específico de actividad, pues su institución permite otra forma de plantear la acción, al posibilitar un distanciamiento de la operatividad misma sin el cual no se alumbraría la posibilidad de la comprensión. Hay que advertir que el referido distanciamiento lo es con la forma en que la realidad puede desbordarnos, no con la materialidad misma en su existir concreto. Gracias al signo nos separamos de un proceso, incomprensible y absorbente, que como el río heraclíteo va a engullirnos. Por eso podría admitirse que nos agarramos al signo para alcanzar la otra orilla, aunque también pueda suceder que nos sentemos sobre él para contemplar desde un lugar más seguro cómo sigue transcurriendo el fluir de lo acaecido cuya intensidad nos ahogaba. Sin embargo, no podemos advertir el alcance del proceso de significación sin tener en cuenta que, como señala Derrida, "la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vattimo, Gianni, "Oggettività o essere-nel-mondo", *Rivista di filosofia*, vol. CIII, n° 3, diciembre, 2012, p. 508.

<sup>2</sup> Dastur, Françoise, *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, p. 108.

<sup>3</sup> Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, parágrafo 17, p. 79.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 411.



El signo nos sale al encuentro, si ya está definido como tal, o la posibilidad de un objeto de devenir signo se hace patente a nuestra necesidad de establecerlos. La delimitación de las marcas y lo enmarcable se nos presentan como ejemplos de una disponibilidad. Si el signo está siempre a la mano es porque, de una parte, está incurso en el mundo propio de quien lo utiliza; de otra, por ser su soporte físico algo que puede encontrarse en el entorno de quien hace uso de él. Así,

el estar a la mano de los signos en el trato cotidiano y su correspondiente llamatividad, que puede ser creada con diferentes propósitos y de distintas maneras, no sólo atestiguan la no-llamatividad constitutiva de lo inmediatamente a la mano, sino que hacen ver también que el signo mismo toma su llamatividad de la no-llamatividad del todo de útiles 'obviamente' a la mano en la cotidianidad, como es el caso, por ejemplo, del conocido 'nudo en el pañuelo' como signo recordatorio. Lo que éste tiene que mostrar es siempre algo de lo que es necesario ocuparse en la circunspección de la cotidianidad. Este signo puede indicar muchas y muy variadas cosas. A la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso<sup>5</sup>.

Con esto está subrayando Heidegger la prioridad del uso sobre el soporte, en la estrategia representativa que parte del signo y abarca por completo la función simbólica. El autor de *Ser y tiempo* recurre a un caso límite, a un signo elemental, pero esto no impide que la ejemplificación resulte iluminadora. Queda claro de esta forma que el uso hace que el significante, sea cual sea su naturaleza, pueda reconocerse como remitente a un significado. La relación de significación se hace estrecha y determinada, el estar ahí produce ese cierre en la determinación del significado. A diferencia de esto, es común limitar la complejidad del proceso, considerando que la precisión en la asignación del soporte simbólico se relaciona de forma simple y directa con la concreción más depurada en la expresión de lo significado. Pero, como acabamos de ver, el espectro de las posibles significaciones del signo es tan amplio como lo es también su indeterminación inicial, en tanto que objeto al que se le asigna una función ajena a su existir como objeto. Pese a esa aparente limitación, la eficacia del signo reside en la posibilidad de determinar de forma clara su significado por parte de quienes lo usan.

Heidegger considera que existe a este respecto una diferencia importante entre la mentalidad del hombre moderno y la *mentalidad primitiva*. Estas últimas referencias responden, como es obvio, a dos categorías imprecisas que sirven de poco más que de polos de especificación que permiten definir los dos elementos generales intervinientes en una hipotética confrontación. A su vez, la finalidad de ésta no es otra que la caracterización de cada uno de los elementos confrontados. Nos encontramos, pues, con una circularidad de la que no es posible salir con los recursos que nos ofrece un discurso de esta naturaleza. La antropología cultural quizá pudiera ayudarnos en la tarea de precisar el contenido de esos elementos, pero estamos ahora muy lejos de este tipo de enfoques. Heidegger pretende tan sólo que el lector capte un contenido intuitivo, por impreciso que este sea. En el terreno inseguro en que nos movemos esa imprecisión puede ser suficiente, al menos, para marcar una dirección al discurso.

En efecto, lo que se persigue señalar es que, para los representantes de la 'mentalidad primitiva', el signo vendría a disponer de tal conexión con el objeto que, en el plano de la significación, sería indistinguible del mismo objeto al que hace referencia<sup>6</sup>. El hombre moderno, por el contrario, perdida ya la posibilidad de una relación no mediada con lo

<sup>5</sup>Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 17, p. 81.

<sup>6</sup>Lifschitz, Avi, "The Arbitrariness of the Linguistic Sign: Variations on an Enlightenment theme", *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n°4, October, 2012, p. 557.

existente, no dejará de percibir aquí una distancia entre lo representante y lo representado.

Otro aspecto a considerar es que, para él, esa relación entre signo y objeto ha quedado establecida de un modo arbitrario, por más necesario que su conocimiento resulte para quien ha de acometer el trato cotidiano con las cosas. De esta forma comprendemos que sin la mediación de lo representante no podemos actuar de forma eficiente sobre lo representado, pero que no basta la manipulación del signo para intervenir sobre lo que el signo representa, pese a que ese tipo de actuación tenga mucha más importancia de la que comúnmente se le atribuye. En todo caso, refuerza más la presencia de elementos que nos ayudan a establecer cierto tipo de conexión significativa<sup>7</sup>.

Aun así, puede resultar paradójica la estimación de Heidegger a propósito del valor de los signos en el fetichismo y la magia. En efecto, contra lo que pudiésemos pensar, él se muestra convencido de la limitación intrínseca de ese uso, pues hay en dicho uso un constante remitirse a lo dado, a un conjunto de entidades que están-ahí. De esta forma, a diferencia de lo que cabría esperar, si tomamos en consideración los tópicos más comunes, ese tipo de signos no nos llevan fuera del mundo de la experiencia inmediata sino que nos sumergen más profundamente en él. En este sentido, Heidegger constata que

se podría estar tentado a ilustrar el papel preponderante que en la ocupación cotidiana representan los signos para la comprensión misma del mundo recurriendo al abundante uso de signos en la existencia primitiva, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en el fetichismo y la magia. Sin duda, la creación de signos que se halla a la base de semejante uso no se realiza con una finalidad teórica ni por vía de una especulación teórica. El uso de signos se mantiene aquí enteramente dentro de un 'inmediato' estar-en-el-mundo.

En concreto, tendemos a pensar que en ese mundo primitivo el signo ha de aparecer como una prolongación natural de las cosas<sup>8</sup>. Sin embargo, el filósofo considera que "mirando las cosas más de cerca, resulta claro que la interpretación del fetichismo y de la magia al hilo de la idea de signo en general no basta para comprender el modo de 'estar a la mano' del ente que comparece en el mundo primitivo". La actividad intelectual primitiva se hallaría inmersa en la indeterminación, la concreción con la que lo real se presentaría ante ella no resultaría suficiente para hacerla salir de ese estado. En conclusión, recogiendo sus palabras a propósito de la idea central del párrafo cuyo contenido ahora comentamos que, como se recordará, no es otra que el tipo de relación que en las culturas 'primitivas' se establece entre símbolos y objetos significados, para él,

respecto del fenómeno del signo, se podría dar la siguiente interpretación: para el hombre primitivo el signo coincide con lo señalado. El signo mismo puede hacer las veces de lo señalado, no sólo en el sentido de sustituirlo, sino en tanto que el signo mismo es siempre lo señalado. Pero esta curiosa coincidencia del signo con lo señalado no proviene de que la cosa-signo haya recibido ya una cierta 'objetivación' y que, experimentada como pura cosa, sea transferida, junto a lo señalado, a la misma región del ser de lo que está-ahí. La 'coincidencia' no es una identificación de cosas previamente aisladas, sino un no-liberarse-aún del signo respecto de lo señalado. Semejante uso del signo todavía se absorbe enteramente en el estar vuelto hacia lo señalado, de tal manera que un signo aún no puede en absoluto separarse en cuanto tal<sup>9</sup>.

<sup>7</sup>Teniendo en cuenta estos presupuestos, la interpretación heideggeriana vendría a reproducir la doctrina del signo que caracteriza al período histórico que, en palabras de Michel Foucault, podríamos denominar como la *Época Clásica*. Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 92 y ss. Sin embargo, la insistencia de Heidegger en dar la máxima relevancia posible a los aspectos pragmáticos, a los que nos referimos más adelante, trasciende ampliamente los límites de la teoría del lenguaje característica de dicha época.

<sup>8</sup>Dreyfus, Hubert – Rabinow, Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 39-40.

<sup>9</sup>Heidegger, Martín, *Óp. Cit.*, párrafo 18, p. 82.

El signo remite, en consecuencia, de forma ineludible a lo señalado tan sólo cuando su naturaleza no ofrece posibilidad alguna de un uso que le permita escapar al determinismo de esa remisión. La resolución del *Dasein* con relación a lo dado en la experiencia ha de manifestarse, por contra, en un hacer escapar el uso de los signos a aquella sumisión a las cosas denotadas. Es importante poder constatar que a través del signo podamos apuntar en otra dirección y reconocer que ese pasar las cosas a través de distinto tamiz puede llevarnos a alguna parte. Dicho de distinta forma, que dependiendo del tamiz utilizado llegaremos a uno u otro lugar. Así podremos hablar, como hace Derrida, de la *multiplicidad* y la posibilidad de *migración* que se encierran en cada lengua<sup>10</sup>.

En todo caso, para Heidegger, la apelación del signo hacia su objeto, es un factor determinante de la posibilidad del *Dasein* de desplegar su modo de ser en el mundo. Pero, siguiendo adelante en la especificación de su naturaleza, nos dice que

la relación entre signo y remisión es triple: 1. El señalar, como posible concreción del para-qué de una unidad, está fundado en la estructura pragmática en general, en el para-algo (remisión). 2. El señalar del signo pertenece, como carácter pragmático de un ente a la mano, a una totalidad de útiles, a un contexto remisional. 3. El signo no sólo está a la mano con otros útiles, sino que en su estar a la mano el mundo circundante se hace cada vez explícitamente accesible a la circunspección<sup>11</sup>.

La remisión del signo al ámbito de lo pragmático queda clara a través de los tres ejes en los que se despliega el planteamiento. El señalamiento mediante el signo es más asequible a quien está atento a la necesidad de señalar; para este agente, el signo es una herramienta especial, necesaria para su trato con el mundo. Con la comprensión del significado sucede otro tanto, por todo ello puede decirse que alguna forma de pragmatismo siempre preside el trato con el signo.

De modo prevalente, el *Dasein* alcanza el primer atisbo de comprensión de su posición en el ser cuando asimila el sentido que tiene su remisión a los entes y la cualidad de éstos de poder estar-a-la-mano. No puede entenderse con ello que el *Dasein* sea una suerte de entidad adánica, que habita en el centro de un espacio privilegiado, concebido para hacer su existencia completa y placentera. El *Dasein* construye su mundo con la actualización de su capacidad de comprensión y de su compromiso con la acción. Él

se remite ya desde siempre y cada vez desde un por-mor-de a la cosa que está en condición respectiva; es decir, deja ya desde siempre y cada vez, en la medida en que él es, que el ente comparezca como algo a la mano. [El conjunto de todo] *aquello en lo que* el *Dasein* se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. *El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo<sup>12</sup>.

Lo que él denomina “el fenómeno del mundo” no está determinado, por tanto, por la manifestación fenoménica en sí. Hace referencia, más bien, a la relación del *Dasein* con los entes y a su comerciar con éstos últimos en el terreno de la facticidad. No se está hablando de un resultado espontáneo, derivado de la actividad perceptiva humana<sup>13</sup>. El “fenómeno

<sup>10</sup> Derrida, Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 52.

<sup>11</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 83.

<sup>12</sup> *Ibid.*, parágrafo 18, p. 86.

<sup>13</sup> Chin-Yi, Chung, “The Relation of Derrida’s Deconstruction to Heidegger’s Destruction: some notes”, *SKASE Journal of Literary Studies*, 2009, vol. 1, no. 1, p. 93.

del mundo” es producto de un hacer cuya finalidad no es ese constructo en sí mismo, ya que la teleología de las actividades humanas apunta en otras direcciones particulares. Pese a ello, es un resultado derivado de dicho hacer<sup>14</sup>.

El significado adquiere su cualidad a través de la acción del *Dasein*. No es algo intrínseco al conjunto de los entes ni que pueda derivarse de ellos como una emanación necesaria. El significado es un producto más de la facticidad del *Dasein*, que no sólo hace cosas sino que también las hace significar, que también las instituye como símbolos o cosas en la medida en que las lleva a formar parte de su mundo<sup>15</sup>. Heidegger lo expresa diciendo que “al todo respeccional de este significar lo llamamos *significatividad*. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. El *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí”<sup>16</sup>. El propio ente puede ser captado en su carácter entitativo porque forma parte de una totalidad de significación que crea el *Dasein* en su relación con el mundo<sup>17</sup>. Pero, en términos derridianos, podríamos aseverar que el *Dasein* no viene a ocupar el lugar de un centro inexistente, de un Ser ausente, pero que desde su ausencia misma es origen de toda significación<sup>18</sup>.

El lenguaje encuentra su fundamento último en esa capacidad de remisión a los objetos implícita en la constitución del signo. La articulación de los signos nos dice que éstos permiten crear, a través de su incardinación como elementos de un lenguaje, constelaciones de significación. El mundo como totalidad sólo es concebible por medio de la articulación de esas constelaciones.

La significatividad misma, con la que el *Dasein* ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como ‘significaciones’, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje.

La significatividad abierta, en cuanto constitución existencial del *Dasein*, de su estar-en-el-mundo, es la condición del descubrimiento de una totalidad respeccional<sup>19</sup>.

El *Dasein* puede, por tanto, abrirse a la significación gracias a la utilización de los signos. En un mismo proceso dice de lo otro y también habla de sí. Al propio tiempo, con ese uso posibilita el acceso a la significación de ámbitos que antes eran mudos para nosotros, a la vez que nosotros éramos ciegos frente a ellos. No obstante, por fructífero que este aspecto sea, el uso de los signos no se agota en lo meramente instrumental.

Si el signo es una herramienta, lo es por las cualidades que ponen en él quienes lo usan, más que por su propia naturaleza. Como sucede en otros muchos casos, el carácter de herramienta es reconocido por aquel que la considera tal, no siendo evidente para quien no está al tanto del juego específico o actividad en que la herramienta puede usarse. El número de objetos que podrían desempeñar funciones de herramientas es indefinido. Quien no sabe utilizarla tampoco sabe reconocer la herramienta, pese a tenerla ante sí. De forma análoga,

<sup>14</sup> Todo ello viene a incidir en la misma dirección en la que se ha expresado Derrida, al señalar “no hay decisión ni responsabilidad que no haya de afrontar la prueba de la aporía o la indecidibilidad”. Derrida, Jacques, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 358.

<sup>15</sup> Rapaport, Herman, *Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language*, Nebraska, Nebraska University Press, 1991, pp. 259-264.

<sup>16</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 87.

<sup>17</sup> Peretti, C. De, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 26-7.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Edic. Cit., p. 411.

<sup>19</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 87.

en tanto que objeto, el signo no remite a su uso como signo. Por lo demás, al contrario de lo que sucede con algunos ejemplos de herramienta, cuya forma remite a un uso específico, el signo es referencial porque así lo quieren quienes hacen uso de él. De forma análoga, también lo es el tipo de herramienta al que hemos aludido. No obstante, no hay que excederse en el uso de semejante analogía, ya que es más fácil que la herramienta se vea atrapada por la restricción de su uso que le suceda al signo algo similar. Más tarde podremos descubrir aspectos esenciales de su función conociendo la gramática que va a regir su utilización. Pero subrayemos ahora que esto es algo que adviene al signo, al quedar encuadrado en un todo que posee una normatividad propia<sup>20</sup>.

Sin embargo, esta exposición abstracta del funcionamiento del signo no debe hacernos olvidar que no toda remisión a la realidad puede hacerse gracias a los modos de expresión ya conocidos. Hay ocasiones en que no sólo se han de crear nuevos signos sino también explorar las posibilidades de usar los mismos en direcciones insospechadas<sup>21</sup>. En este sentido, Manuel Sacristán ha señalado que

en el servirse de utensilios, en el aprovechar, en el tender hacia algo, en el rehuir algo, en mil formas semejantes de comportamiento en el mundo y de procura del ente intramundano, hay *algo así como* una comprensión pre-predicativa y pre-ontológica del ser de los entes buscados, rehuidos, utilizados, aprovechados –objeto, en definitiva de la procura. Las palabras puestas en cursiva pueden inducir a pensar que el filósofo se complace en nociones vagas. A esta observación Heidegger respondería seguramente que lo que ocurre es que el pensamiento y el lenguaje usuales, dominados por una tradición y unos lugares comunes racionalistas e intelectualistas, carecen de conceptos y palabras para concebir y nombrar *modos de ser siendo*, como son en concreto los existenciales en general y la comprensión en particular<sup>22</sup>.

De manera específica, la escritura pone todo esto de relieve con tal nitidez que sin duda es el espacio privilegiado al que trasladar y en el que interpretar las tesis heideggerianas sobre las que se ha centrado nuestra reflexión acerca del signo<sup>23</sup>. En ella ha estado latiendo desde el principio una forma de referenciar el referente, que no es otra cosa ni puede serlo que su remisión a una constelación de significado<sup>24</sup>. En efecto, como señala Gadamer,

los textos (...) hacen hablar siempre a un todo. Trazos sin sentido que parecían extraños hasta lo incomprensible se muestran, interpretados como escritura, como comprensibles de repente hasta en sus menores detalles, tanto que incluso llega a poder corregirse el azar de una transmisión deficiente una vez que se ha comprendido el conjunto como un todo<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Como es sabido, respondiendo a una inquietud análoga a la de Heidegger, Derrida ve la necesidad de correlacionar la exploración de las fronteras del lenguaje, con la exploración de los márgenes del pensamiento y los límites de la vida. Derrida, Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Edic. Cit., p. 12.

<sup>21</sup> Para Maurice Merleau-Ponty, “los signos organizados tienen su sentido immanente, que no deriva ya del ‘yo pienso’, sino del ‘yo puedo’”. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 144.

<sup>22</sup> Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 46-47.

<sup>23</sup> Hay una conexión entre ésta y la idea heideggeriana de la imposibilidad de un “meta-lenguaje”. Tal idea podría entenderse en el sentido de que no hay afirmación ni ensoñación ni recuerdo, que no se exprese en el lenguaje. Pero también podríamos entenderla, en un sentido literal, como imposibilidad de construir un metalenguaje, cuando utilizamos el lenguaje natural. Si hablamos de una lengua en particular y no del uso de otra lengua diferente, que desempeñara las funciones de meta-lenguaje, con respecto a la primera (lenguaje-objeto). La idea viene a incidir sobre la imposibilidad de representar un exterior y un interior, desde el momento en que la frontera inicial del signo ha sido trascendida y construimos a partir de él representaciones. Derrida, J., *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988, pp. 102.

<sup>24</sup> Derrida, J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, pp. 244-5.

<sup>25</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 469.

Comprender el conjunto es imposible si en algún momento del proceso no se intuye la presencia de una totalidad<sup>26</sup>. El discurso se nos muestra como una realidad construida sobre los signos, pero aparece de la misma forma envuelto en la niebla de los ecos de otros discursos. Aun así, eso no nos autoriza a dar por sentada la existencia de una totalidad trascendente, de la que cualquier discurso particular sería elemento integrante. La trascendencia del discurso remite al *mundo*, en tanto que realidad construida por el pensamiento y la acción humanas<sup>27</sup>. Como señala Derrida, partiendo de la reflexión de Paul de Man sobre la sentencia heideggeriana “die Sprach spricht”, el lenguaje no sólo habla, también contiene, desde el signo hasta el discurso, una promesa de sentido<sup>28</sup>. No hablamos del mundo como objeto a describir, nos referimos a él como realidad elaborada, construida, en consecuencia, con materiales diversos, puesta en pie con el apoyo de un lenguaje al que ninguna realidad pensable por quienes lo hablan es ajena.

### Bibliografía:

- Chin-Yi, Ch., “The Relation of Derrida’s Deconstruction to Heidegger’s Destruction: some notes”, *SKASE Journal of Literary Studies*, 2009, vol. 1, no. 1.
- Chun, S., “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes*, vol. XVII, 2012.
- Derrida, J., *L’écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- Derrida, J., *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- Derrida, J., *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- Derrida, J., *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988.
- Derrida, J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001.
- Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, M., “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Lifschitz, A., “The Arbitrariness of the Linguistic Sing: Variations on an Enlightenment theme”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, nº4, October, 2012.
- Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Peretti, C. De, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Rapaport, H., *Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language*, Nebraska, Nebraska University Press, 1991.
- Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Barcelona en 1959, Barcelona, Crítica, 1995.
- Vattimo, G., “Oggettività o essere-nel-mondo”, *Rivista di filosofia*, vol. CIII, nº 3, dicembre, 2012.

<sup>26</sup> Para Derrida, “una estructura privada de todo centro, representa lo impensable” por excelencia. Por el contrario, una estructura dotada de un centro, desde el que adquiere plena significación, nos transmite una equivocada impresión de coherencia y consistencia. Derrida, Jacques, *L’écriture et la différence*, Edic. Cit., p. 409 y ss.

<sup>27</sup> Chun, Sebastián, “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes*, vol. XVII, 2012, p. 110.

<sup>28</sup> Derrida, Jacques, *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988, pp. 101-2. Derrida comenta la frase de Paul De Man, “Die Sprache verspricht” (“El lenguaje promete”).

# El problema de Kant y la teoría de la evolución

Kant's problem and the theory of evolution

Víctor ARANDA UTRERO

Universidad Autónoma de Madrid

*vic.aranda@estudiante.uam.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.027>

Recibido: 29/11/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** El objetivo de este artículo es defender que la teoría de la evolución es falsable. Para ello, es preciso en primer lugar estudiar las consideraciones del primer Popper sobre el problema de la demarcación. En segundo lugar, aplicaremos su enfoque a los elementos de juicio disponibles a favor de la teoría evolutiva, a fin de examinar si constituyen o no un apoyo genuino para la misma. Esto es, si realmente propone cómo se llevan a cabo los cambios en las especies, seleccionando unos estado de cosas y discriminando otros.

*Palabras Clave:* evolución, creación, falsable, Popper, Dawkins, Gish.

**Abstract:** The aim of this article is to defend that the theory of evolution is falsifiable. Due to this, it is necessary to study first Popper's reflections about the demarcation problem. Secondly, we will apply his thought to the available empirical evidence, trying to find out if it is or not an accurate support for evolution, i.e, if this theory really offers how the changes on the different species should happen, choosing some states of affairs and rejecting others.

*Keywords:* evolution, creation, falsifiable, Popper, Dawkins, Gish.

## 1. Primera parte: Introducción del problema

La investigación biológica ha reducido a la nada el supuesto papel primordial del hombre en la naturaleza. Así, la teoría de la evolución nos presenta como el resultado azaroso y ciego de una selección natural no teleológica: la superioridad ontológica de nuestra especie sobre las demás se hace pedazos. Aunque personalmente no creo que esto suponga una degradación de la condición humana, como tampoco comparto que sea una visión pesimista de nuestras expectativas vitales, lo cierto es que ha levantado una gran controversia. Desde la publicación de *El origen de las especies* en 1859, dicha teoría ha recibido la oposición frontal de los sectores más aferrados a la idea de *Dios*, que ven en las ideas de Darwin la contrapartida de las suyas propias. Esto es, si el *chico para todo* del Beagle tiene razón, entonces es necesario admitir que la relación entre verdad y Biblia no es un matrimonio completamente feliz. Y si esto es el caso, quizás muchos dogmas sean cuestionados y disueltos. Como es natural, la Iglesia nunca estuvo muy por la labor de realizar inferencias en esta dirección. Por ello, los aludidos<sup>1</sup>, trataron de equiparar creacionismo y evolución: del mismo modo que la creencia en un Dios demiurgo es, en último término, una cuestión de fe, también lo es el evolucionismo. Y puestos a dar un salto de fe siempre se ha pensado vulgarmente que la primera opción nos reporta más beneficios. Al margen de si ese Dios es o bien perverso o bien débil, los partidarios del Diseño Inteligente explotaron un estado primitivo de la cuestión, adoptando una formulación general de la tesis de Darwin que sería compatible con cualquier modo de aparición de las especies. Por tanto, si los creacionistas tienen razón, entonces la teoría de la evolución debe ser circular, es decir, totalmente imposible de fundamentar fuera de sí misma. En ese caso, ningún contra ejemplo podría dañarla: siempre puede añadirse una hipótesis *ad hoc* que lo solventa. Luego en virtud del falsacionismo no puede ser ciencia, sino mera especulación. Así pues, el objetivo de este trabajo es concluir o negar el carácter científico de dicha teoría, distinguiendo entre lo contrastable empíricamente y lo metafísico.

## 2. Segunda parte: el criterio de demarcación de Karl R. Popper

En su conocida obra *Conjeturas y Refutaciones*, Popper confiesa que los dos problemas nucleares dentro de sus primeras reflexiones fueron el de la inducción y el de la demarcación<sup>2</sup>. Para él, el primero es una faceta del segundo, que consiste en encontrar un criterio que nos permita distinguir entre ciencias empíricas y sistemas metafísicos. Así, la

<sup>1</sup> Cf. Gish, Duane, T., "Cration, Evolution, and the Historical Evidence", *But is it science?*, Armhest, New York, Prometheus Books, 1988, 406 pages (edited by Michael Ruse).

<sup>2</sup> Cf. Popper, Karl, R., "La ciencia: conjeturas y refutaciones", *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Piados Ibérica, 1983, 512 páginas.



*Crítica de la razón pura* es la primera respuesta a este problema: Popper denomina a la demarcación *el problema de Kant*. Como bien es sabido, el filósofo prusiano afirma que lo que caracteriza a una ciencia es si en ella son posibles los juicios sintéticos *a priori*, resultado de los esquemas trascendentales que filtran la experiencia de todo sujeto. ¿Qué significa esto? Los argumentos que hablan de lo que es el caso son riesgosos. Es decir, no hay certeza lógica en ellos: la conclusión no se extrae necesariamente de las premisas. Ahora bien, si estos dependen de formas universales que todo hombre comparte, entonces dichas conclusiones sí serán válidas. Por tanto, el sujeto trascendental no es sino un principio de inducción que estipula las condiciones bajo las cuales estoy legitimado a inferir estados de cosas. Como es obvio, si esta necesidad *a priori* desaparece la inducción se tambalea. De este modo, *el problema de Hume* –pues fue el filósofo empirista el primer moderno que criticó la inducción– puede resumirse en la pregunta acerca de si están o no justificadas las inferencias de este tipo. Tanto el *Treatise* como el *Enquiry* muestran que no es el caso: es imposible justificar una ley a partir de la observación; dicha ley trasciende a la misma. Es decir, nunca podremos contrastar empíricamente todos los casos posibles que garantizarían la veracidad de mi hipótesis. Por ello, el propio Hume dirá que nuestra creencia en la causalidad es simplemente eso, un *feeling* surgido a partir de la conexión habitual de dos fenómenos. Luego todo principio de inducción es sumamente dudoso, pues nada asegura, fuera de la propia inducción, que el futuro vaya a asemejarse al pasado.

Naturalmente, Popper es consciente de que criticar y rechazar la lógica inductiva le obliga a proponer un criterio de demarcación no naturalista, y, por ello, a polemizar con las tesis del Círculo de Viena. Por ello, Popper defiende un *método deductivo de contrastar* que estudiaremos a continuación. Dado que desde el punto de vista lógico es imposible saltar de lo particular a lo general y las teorías científicas son universales, es de esta aparente paradoja de la que hay que partir. Por tanto, analicemos ahora qué se entiende por una teoría. En la propia *Lógica de la investigación científica*, Popper afirma que éstas no son sino redes que utiliza el hombre para capturar el mundo, racionalizarlo y explicarlo<sup>3</sup>. Esto es, sirven para dar cuenta causalmente de la parcela de la realidad a la que impongo mi red. Así pues, ¿cómo funciona dicha explicación causal? Se dice que un acontecimiento se ha explicado causalmente cuando es posible deducir un enunciado que lo describe a partir de dos tipos de premisa: una o varias *leyes universales* y ciertas *condiciones iniciales*. Dicha ley universal es para Popper esa red que el científico lanza a la realidad en forma de enunciados universales que, junto a las condiciones iniciales, ofrecen apoyo deductivo a los enunciados singulares que constituyen una *predicción*. Este cambio es fundamental: ya no se trata de inducir leyes sino de deducir predicciones. Así, el siguiente paso no es ya distinguir entre proposiciones genuinas o no, más bien se trata de observar qué puede decirnos la *forma* de esas leyes. Y advertimos que toda ley o conjetura es un enunciado estrictamente universal. O, lo que es lo mismo, un enunciado de inexistencia: al predicar lo que es el caso en todo tiempo y lugar se excluye ciertas situaciones posibles. Hay, por tanto, una prohibición de que tal o cual circunstancia se produzca. Por ejemplo, afirmar que *todos los cuervos son negros* equivale a decir que *no existe ningún cuervo no-negro*: si esta ley es cierta jamás podremos encontrar en la naturaleza un cuervo blanco o verde. Es obvio que esto nunca podrá ser verificado, dado que no puedo echar mano de todos los cuervos, pasados y futuros, que pueblen o hayan poblado el planeta. Pero sí puedo refutarlo: basta con encontrar un solo cuervo no-negro y el enunciado universal habrá caído. Por el contrario, los enunciados singulares, o estrictamente existenciales, son irrefutables. *Hay*

<sup>3</sup> Cf. Popper, Karl, R., “Teorías”, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962, 570 páginas.

*cuervos verdes* no puede ser rechazado absolutamente porque yo nunca podré conocer todos los cuervos de la historia del planeta, pero sí puede ser verificado. Es decir, encontrar un cuervo verde sólo significa que mi enunciado es verdadero, mas no encontrarlo no quiere decir que sea falso. Ahora bien, la relación entre enunciados estrictamente universales y estrictamente singulares es muy interesante para la cuestión que nos ocupa, debido a que la negación de un enunciado universal conlleva la afirmación de uno singular y viceversa. Luego podemos conectar ambos asimétrica pero deductivamente: este procedimiento se conoce como *modus tollens*.

Supongamos que  $p$  es la predicción que se concluye deductivamente de un conjunto  $t$  de conjeturas y condiciones iniciales ( $t$  implica  $p$ ). En ese caso, si  $p$  es falsa, entonces, dada la deducibilidad entre  $p$  y  $q$ , también lo es  $t$  ( $(t \rightarrow p) \wedge \neg p \rightarrow \neg t$ ). Esto se debe a que dicha relación es transitiva: en un sistema deductivo la veracidad o la falsedad se transmite a todos los miembros. Por tanto, una predicción errónea conlleva falsar toda nuestra teoría. Sin embargo, esta es la mayor virtud de toda actividad que aspire a ser científica. Esto es, una hipótesis genuina debe incluir un protocolo adicional que afirme que de verificarse un enunciado singular  $s$  entonces la misma quedaría refutada. Las conjeturas deben ser, pues, contrastadas, testadas empíricamente: dado que la veracidad es lógicamente inalcanzable la verosimilitud debe ser el ideal regulador del científico. Luego la investigación científica progresa a partir de conjeturas y predicciones fallidas. ¿Satisface la evolución las exigencias del método *hipotético-deductivo*?

### 3. Tercera parte: las predicciones riesgosas de la teoría de la evolución

La teoría de la evolución aspira a ser una explicación del origen de las distintas especies en nuestro planeta. Y para ello es clave la noción de *nicho ecológico*. Se entiende por nicho ecológico el conjunto de circunstancias, relaciones con el ambiente, conexiones tróficas y funciones ecológicas que definen el papel desempeñado por una especie de un ecosistema. De este modo, un cambio en ese conjunto de circunstancias naturales puede suponer una competencia hasta entonces inexistente entre los individuos de dicha especie que haga imposible la coexistencia de todos ellos. Por tanto, pequeñas diferencias entre los mismos pueden sacar a esos individuos privilegiados de la lucha por la supervivencia, originando la apertura de nuevos nichos ecológicos. Si estos cambios, que pueden ser muy cercanos en el tiempo, son tan drásticos como para impedir el cruce entre la especie anterior y los individuos adaptados, entonces estos forman una especie nueva. Las islas Galápagos son un tubo de ensayo perfecto y los pinzones un ejemplo de esto mismo. Es decir, dadas las sacudidas climáticas y su relativo aislamiento, poseyendo cada una de las mismas unas características propias, es fácil pensar en constantes ramificaciones de la vida que encuentran su origen en un antepasado común de todos los pinzones de Darwin en Dafne Mayor. Para disgusto de los creacionistas ésta teoría sí selecciona entre cursos de acción posibles y descarta otros: sólo tenemos que deducir de la misma una predicción que reproduzca la competencia en un nicho ecológico. Si la especie se mantiene inalterable, entonces Darwin estaba equivocado. Si se ha constituido otra especie distinta, entonces podemos seguir trabajando con nuestra conjetura.

Después de que William Herschel descubriera Urano, la ley de gravitación universal de Newton fue capaz de predecir la existencia de Neptuno. Es decir, dadas unas condiciones iniciales y una ley universal, se concluyó que de esos datos empíricos y esa ley sólo podía seguirse que, aunque no había sido visto nunca, Urano debía ser el séptimo planeta de nuestro sistema solar. Por otro lado, quién le iba a decir a los mejores químicos del

momento congregados en 1860 en Karlsruhe que un jovencito doctorando que pululaba por allí iba a realizar la predicción más importante en química de todos los tiempos. En efecto, Dmitri Mendeleiev supuso la existencia de ciertos elementos que se deducían de la ordenación periódica de los elementos que él mismo había propuesto: el unnilunio, por ejemplo, reviste de verosimilitud la famosa tabla del científico ruso. ¿Puede presumir la teoría de la evolución de contar con hallazgos semejantes?

Uno de los argumentos más poderosos que utilizó Darwin contra los defensores del fijismo fue la domesticación animal. La diferencia entre ésta y la selección natural radica en el agente que selecciona los individuos más aptos: por lo demás el proceso es idéntico. Por tanto, si mostramos adecuadamente cómo funciona la domesticación, podremos abordar con garantías el estudio de la competencia no artificial. Por desgracia para el propio Darwin, ambos procesos sólo se entienden por completo a la luz del concepto de *acervo genético*. Y esta idea nuclear para la síntesis neodarwinista es deudora de la genética mendeliana de segregación independiente de los caracteres que el teórico de la evolución desconocía. Este estuvo muy cerca de entender el mecanismo de transmisión de los genes a partir de una experimentación con guisantes, pero no pudo vislumbrar que los mismos nunca se mezclan sino que se *barajan*. Así pues, dentro de una población el acervo genético es el grupo completo de alelos únicos presentes en el material genético de la misma. Luego la evolución no es sino una disminución o aumento sistemáticos de la frecuencia con la que aparece una variación concreta de un gen que acaba por originar cambios sustanciales en el fenotipo de la especie. Estos cambios en el genotipo son aleatorios y se conocen con el nombre de mutaciones. Ahora bien, desde el punto de vista de la variación de las especies dichas mutaciones son neutras. Esto es, si la selección es artificial, entonces es el hombre el encargado de cruzar entre sí los individuos que expresan los alelos que queremos que dominen un acervo genético concreto; si la selección es natural, entonces es la competencia dentro del nicho ecológico la que esculpe el genotipo de la misma.

En este sentido es paradigmático el ejemplo de los zorros de Belyaev<sup>4</sup>, derivado de los estudios que inició Konrad Lorenz sobre el origen de los perros donde el antepasado común de todos ellos sería el lobo. Así, el primer paso para esta domesticación es el acortamiento evolutivo de la distancia de huida, o, lo que es lo mismo, un aumento de la docilidad. De este modo, los lobos más dóciles encuentran recursos fuera de su manada, dado que los hombres les proporcionan el alimento necesario para su supervivencia. Por tanto, la aplicación de las teorías de Darwin puede predecir que si se clasifican los individuos de distintas camadas de zorros en función de su docilidad y sólo se cruzan los más dóciles, entonces advertiremos cambios conductuales y fenotípicos a lo largo de las distintas generaciones. Lo más sorprendente de la investigación de Belyaev fue que en sólo seis los expertos ya hablaban de una élite domesticada deseosa de establecer contacto con las personas. Además, en un lapso temporal más breve de lo esperado, los zorros comenzaron a experimentar cambios en su pelaje, sus orejas picudas se volvieron caídas y sus colas se curvaron hacia arriba. Incluso las hembras entraban en celo semestralmente, como las perras, y no anualmente. Pero, en principio, los estudiosos sólo querían que el alelo encargado de la docilidad fuera dominante en su pequeña población: la aparición de los rasgos que acercan al zorro al mejor amigo del hombre no parecen conectados con la docilidad. Sin embargo, es evidente que lo están. Dicha conexión se conoce en genética como *pleiotropía*, y, como es natural, constituye un sólido apoyo para la teoría de la evolución.

<sup>4</sup> Cf. Dawkins, Richard, "El camino de rosas hacia la macroevolución", *Evolución*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009, 430 pp.

Por otro lado, el entusiasmo de Darwin por las orquídeas no es casual: los estudios sobre biología de la polinización son asombrosos. La polinización es el proceso por el cual el polen es transportado desde los estambres hasta el estigma y que constituye una condición necesaria para la reproducción vegetal. Intuitivamente diremos que el agente encargado de realizar este proceso es el viento, mas los insectos juegan también un papel fundamental. De modo que es plausible pensar que las flores más atractivas para dichos insectos tengan más probabilidades de ser fecundadas. Por tanto, los insectos *seleccionan* qué flores se perpetúan, modelando el material genético de la planta y aumentando la frecuencia de esos rasgos beneficiosos para la reproducción de la misma. Así, encontramos en Madagascar flores que se parecen a abejas hembra, otras que toman los colores de una araña (pues ciertas abejas se dedican a capturarlas) e incluso arañas muy similares a las orquídeas. Parece, pues, que los distintos organismos que habitan un ecosistema no evolucionan aisladamente sino que interactúan. Es decir, puede suponerse que haya una coevolución. En efecto: los machos de la especie de abejas conocida como *Euglossine*, de América del Sur, fabrican el aroma que posibilita el acercamiento de las hembras a partir de las sustancias extraídas de las orquídeas *Coryanthes*. Y dicha orquídea se beneficia a su vez del transporte de polen. Volviendo a Madagascar, el propio Darwin y Wallace realizaron una predicción basándose en otra orquídea, la *Angraecum sesquipedale*. Para ellos, dada la longitud del canal conductor de néctar de la misma, debía existir una polilla capaz de extender la lengua entre diez y once pulgadas. Fue en 1903 cuando tal polilla, llamada *preadicta*, se descubrió: la teoría de la evolución no es, por tanto, una mera narración sobre la historia pasada.

Para concluir con esta segunda parte comentaremos tres predicciones más: las lagartijas de Pod Mrcaru, la experimentación de Lesky con la *E. Coli* y los *guppies* de Reznick y Endler<sup>5</sup>. En la isla de Pod Kopiste, ubicada cerca de Croacia, habitaba una población de lagartija común que no se encontraban en la isla cercana Pod Mrcaru. Por ello, los investigadores decidieron llevar cinco parejas de esa especie a dicha isla y comprobar cómo se desarrollaban a lo largo del tiempo. Los resultados fueron sorprendentes: la especie seguía siendo la misma pero se había adaptado por completo a los recursos de la nueva isla. Esto es, sus cabezas eran más grandes, lo cual implica una mandíbula más poderosa que conduce a una dieta herbívora. De donde se sigue que, o bien la disponibilidad de otros alimentos es escasa en Pod Mrcaru o bien que los mismos ya son explotados de un modo más eficiente por otra especie anterior. Sea como fuere, lo cierto es que dichas lagartijas habían llegado a originar válvulas cecales, elemento exclusivamente herbívoro y muy poco frecuente en la isla de Pod Kopiste. Por otra parte, los trabajos con la *Escherichia Coli* se sustentan en el hecho de que estas pueden ser congeladas y devueltas a la vida como si nada hubiera pasado (son, pues, fósiles vivos) y en que pueden ser estudiadas durante miles de generaciones. Así, se separan doce tribus y se les somete a unas condiciones de competencia ecológica donde la glucosa está limitada. Por tanto, es esperable que una mutación que favoreciera la asimilación eficiente de la misma dominara el acervo genético. Por supuesto, así ocurrió. Es más, todos los genes que cambian en las diferentes tribus lo hacen en la misma dirección: este paralelismo no puede ser azaroso. Por último, los *guppies* son peces de agua dulce que se examinan dentro de un ecosistema concreto en el que hay o no depredadores. Si los creacionistas tienen razón, entonces ambos estanques deben ser

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, “Justo delante de nuestros ojos”.

habitados por *guppies* con los mismos rasgos. Nada más lejos de la realidad: aquellos liberados de la depredación alcanzan la madurez sexual más tarde, sus camadas son menos numerosas pero de individuos más grandes y sus colores son brillantes.

#### 4. Cuarta parte: protocolos adicionales y complementariedad con otras disciplinas

En el cuarto capítulo de *La lógica de la investigación científica*, Popper afirma que no debe confundirse falsabilidad con falsación, puesto que la primera es un criterio del carácter empírico de un sistema de enunciados y la segunda debe incorporar un conjunto de reglas que determinen bajo qué condiciones una teoría se encuentra falsada. Esto es, la falsación sólo es adecuada cuando se propone y corrobora una hipótesis que describa un efecto reproducible, el cual refuta dicha teoría. Esta hipótesis se conoce como *hipótesis falsadora*. Su forma lógica es la de un enunciado básico, cuyas condiciones son las siguientes. En primer lugar, ningún enunciado básico puede deducirse a partir de un universal que no esté acompañado de unas condiciones iniciales. En segundo lugar, un enunciado básico y un enunciado universal deben poder ser contrastables mutuamente. Como vimos, los enunciados universales no pueden ser verificados, pero sí falsados a partir del descubrimiento del estado de cosas que este prohibía. Por tanto, la teoría de la evolución, para ser considerada científica, debe seleccionar un modelo explicativo de lo real de entre todos los posibles que excluya la posibilidad de que ciertas circunstancias sean el caso. Y tantas más situaciones descarte mayor es su estatus de ciencia. Así, el teórico debe comprometerse con este protocolo adicional sin añadir consideraciones *ad hoc* que reparen la refutación, porque la conjetura sería totalmente circular. Además, las hipótesis que lanzamos a la realidad no son autónomas en la medida en que toda ella ya es en parte construida a partir de un marco teórico dado. De modo que su compatibilidad con otras explicaciones del mundo es imprescindible para continuar trabajando con ellas. La tarea del investigador es, pues, buscar incoherencias internas y contextuales de las teorías vigentes en modo de hipótesis falsadoras: para Popper sólo es relevante el contexto de justificación.

En 1919 el astrofísico Arthur Eddington trató de falsar la Teoría de la Relatividad General de Albert Einstein a partir de un eclipse solar en las Islas Príncipe, ya que de la misma se sigue que las estrellas que se encuentren más cercanas al Sol deben aparecer desplazadas como consecuencia del campo gravitatorio generado por el propio astro. En circunstancias normales este hecho no puede observarse (el brillo del sol las oculta) por lo que el eclipse resultó ser una oportunidad ideal para comprobar si Einstein estaba en lo cierto. Aunque se ha discutido la veracidad de los datos de Eddington, actualmente no hay duda de que la predicción fue acertada: la relatividad superó la prueba. Otro caso de superación de la hipótesis falsadora es el de Michael Faraday. Según sus conjeturas, la carga de un conductor sujeto a un campo electromagnético se acumula en el exterior del mismo y no en su interior: la Jaula de Faraday es un recinto cerrado recubierto de metal que evidencia esto mismo. Sin embargo, no es preciso que una persona sea introducida en una y salga airoso de una descarga eléctrica para evitar la refutación: por suerte para todos los aviones no se caen cuando son impactados por un rayo. Del mismo modo, aparatos como el móvil o la radio sufren interferencias cuando son aisladas de esta manera. Ahora bien, ¿puede ser la teoría de la evolución puesta en jaque por otras disciplinas? ¿Es capaz Darwin de escapar tan brillantemente como Einstein y Faraday?

Del evolucionismo se sigue que la edad de nuestro planeta es mucho mayor que lo que usualmente se intuía a partir del estudio de la historia humana y de la Biblia. Esto es, aunque la acumulación de *microcambios* que originan la diferenciación de las especies puede ser muy cercana en el tiempo, la cuestión de un antepasado común a todos los vivientes y el origen de las primeras moléculas replicadoras como antecesores del ADN nos obliga a retroceder miles de millones de años. Tanto es así que los partidarios del Diseño Inteligente aducen que las mutaciones que conducen a la aparición del ser humano precisarían aún de más tiempo del que se le atribuye actualmente al universo. Pero no tienen en cuenta que dichas mutaciones operan sobre otras ya dadas: pese a sus empeños el relojero es ciego. Luego nos centraremos ahora en los métodos de medición de la edad terrestre, a fin de examinar su compatibilidad o incompatibilidad con las ideas de Darwin y sus seguidores.

La medición de la edad de la Tierra –4.600 millones de años– se lleva a cabo a partir de los relojes naturales. Como es obvio, la idea de un reloj natural implica la existencia de un momento inicial de formación del mismo que nos permita calcular el tiempo transcurrido desde entonces hasta la actualidad: en esta sección estudiaremos dos de ellos, la dendrocronología y los relojes radioactivos<sup>6</sup>. En primer lugar, la dendrocronología aprovecha los anillos de los troncos de los árboles como modo de datación temporal. Esto es, a partir del patrón de anillos gruesos y delgados se realiza una concatenación por solapamiento de los mismos. Por tanto, de los árboles actuales se extrae un patrón que se busca en otros que llevan tiempo muertos. Y de los mismos se obtiene el patrón siguiente, y así sucesivamente. Lo más impresionante es la precisión que se logra gracias a esta colección de anillos: si hubiera suficientes fósiles que concatenar podríamos distinguir un año dentro de cientos de millones. Sin embargo, sólo podemos retroceder 11.500 años. Por otro lado, los relojes radiactivos cubren un lapso temporal de siglos o de millones de años y se basan en la existencia de isótopos radiactivos. Un isótopo radiactivo es la variación del número másico de un elemento presente en la naturaleza. Es decir, el elemento más estable no siempre es el único: existen distintas variaciones del mismo con distinto número de neutrones. De modo que se caracterizan por su inestabilidad. Así, su ritmo de desintegración nos proporciona el baremo fundamental para la medición temporal, ya que cada isótopo tiene su ritmo característico. Se conoce como *semivida* al tiempo que tarda en desintegrarse la mitad de los átomos de un isótopo concreto y es el modo de medir dicho ritmo. Pero este tipo de relojes sólo aparecen en las rocas ígneas y los fósiles se forman en las sedimentarias. Tampoco podemos datar un fósil que aparezca en un agregado con rocas de este tipo, pues cada una de ellas se solidificó en distintos momentos anteriores a la formación del fósil. Así pues, ¿cómo constituyen dichos isótopos, como el potasio-40 o el argón-40, un apoyo para la teoría de la evolución? En este sentido es preciso señalar que los geólogos conocen previamente al empleo de relojes naturales la ordenación de las capas de rocas sedimentarias que aparecen en la superficie del planeta, lo cual les permite distinguir distintas etapas del mismo. Así, saben que los fósiles del Cámbrico son más antiguos que los del Ordovícico o que estos son anteriores a los del Silúrico. Por tanto, en base a esta información podemos estudiar la progresión de los fósiles y advertir si hay especies que aparecen a partir de una determinada época y no antes. En efecto: nunca se ha desenterrado un mamífero en las rocas del Cámbrico. Por tanto, la hipótesis falsadora es la siguiente: si aparecen fósiles mamíferos en rocas cámbricas, entonces las especies existieron inalterables desde siempre. Luego la teoría de la evolución es falsa. El hecho es que todos los intentos

<sup>6</sup> Cf. *Ibíd.*, “Silencio y tiempo lento”.

de encontrar estos fósiles en estas rocas concretas han fracasado: cuando esto ocurra podemos abandonar las ideas de Darwin. Y son los relojes naturales los que confirman la datación de los diferentes periodos, aunque no puedan ayudarnos en la de un fósil particular.

Otro triunfo del evolucionismo frente a su posible refutación es la controvertida noción de eslabón perdido<sup>7</sup>. Si bien es cierto que se ha tergiversado por los creacionistas y oscurecido por su impacto mediático, su referencia a antepasados comunes de las especies moderna no se agota en el registro fósil. Esto es, no es imprescindible documentar de este modo los cambios graduales que justifiquen el tránsito de una especie dada a otra: la bioquímica, la anatomía, la embriología y la distribución de las especies son evidencias de esto mismo. En primer lugar, es un hecho que todo organismo vivo se basa en los mismos tipos de moléculas (glúcidos, lípidos, proteínas y ácidos nucleicos) y estas a su vez en las mismas unidades (monosacáridos, ácidos grasos, aminoácidos y nucleótidos). Además, los procesos metabólicos son idénticos en una bacteria y un reptil: ambas especies son ramificaciones de un modo de vida primitivo más o menos desarrollado. Y, como es lógico, cuanto más próxima es una especie a otra más afín es su composición proteica y de ADN, lo cual no tendría por qué suceder si las especies fueran herméticas. Por otro lado, los órganos vestigiales muestran que la adaptación a diferentes medios provoca que un cierto órgano deje de desempeñar su función anterior (como los huesos residuales en las extremidades posteriores de los ofidios o los huesos de la pelvis en cetáceos) y trazan relaciones entre especies. Estos órganos que tienen la misma estructura básica se conocen como órganos homólogos y constituyen el aporte de la anatomía a la teoría de Darwin. Los grandes grupos de vertebrados, por otra parte, comparten un gran número de semejanzas en su desarrollo embrionario. Así, los primeros pasos de un embrión tanto de peces como de aves como de seres humanos son indiscernibles: a lo largo del mismo comienzan a pulirse las diferencias que separan unas especies de otras y que vienen dadas por su distinto código genético. Por último, y como ilustran a la perfección los pinzones de Dafne Mayor, un antepasado común evoluciona de distintas maneras sometido a unas u otras circunstancias. De modo que la evolución es compatible con otras conjeturas como la deriva y la formación continental: y no sólo por la aparición de fósiles en cimas montañosas, sino también porque encontramos especies muy similares en continentes separados. Por ello, es plausible pensar que su *eslabón perdido* se adaptase a distintos ambientes, del mismo modo que su ausencia en otros muy similares se explique por la imposibilidad de dispersión de dicho eslabón (ya sea por barreras geográficas o por una elevada competencia). Luego dado el apoyo que recibe de otras ciencias la circularidad de la teoría de la evolución es inexistente.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, “¿El eslabón perdido? ¿Qué significa «perdido»?”





# VI. FILOSOFÍA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA

Spanish and Iberoamerican Philosophy



*Eduardo Arroyo, José María Blanco White amenazado por sus seguidores en el mismo Londres, 1979.*  
IVAM (Instituto Valenciano de Arte Moderno), Valencia, España.  
Reproducción obtenida en Ciudad de la Pintura, [www.pintura.aut.org](http://www.pintura.aut.org)



# El exilio o la otra cara de la patria verdadera<sup>1</sup>

Exile, or the other side of true Homeland

José Luis MORA GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.028>

Recibido: 06/06/2016  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** En este artículo se ofrece una reflexión sobre la función que la verdad desempeña en la generación de exilios cuando la patria queda circunscrita a la verdad apropiada. Se concluye con la reflexión que María Zambrano hizo en su obra *Los bienaventurados* apostando por la esperanza como una mejor propuesta para la construcción de la convivencia. Entre un punto y otro se hace un recorrido por los esfuerzos realizados a los largo de décadas para conseguir la reconstrucción de la convivencia y la necesaria integración que precisa la democrática España actual.

*Palabras Clave:* Exilio, verdad, esperanza

<sup>1</sup> Una versión reducida de este artículo se ofreció en el Colloque International: *Ecritures en exil. Perspectives comparatistes* organizado por la profesora Ute Heidmann. Universidad de Lausanne (UNIL), 19.11 2013.

**Abstract:** This article reflects upon the function that truth performs in the generation of exiles when the *patria* is left circumscribed to appropriated truth. It concludes with María Zambrano's reflection in her *Los Bienaventurados*, where she champions hope as a better alternative for the construction of a shared existence. Within the range of these two poles, the article overviews the efforts undertaken throughout decades in order to achieve the reconstruction of co-existence as well as the necessary integration mandated by today's democratic Spain.

*Keywords:* exile, truth, hope

¿Por qué una nación es capaz de provocar tantos exilios, todos ellos en aras de ideales supuestamente universales que, o bien fueron construidos al margen de la historia misma, o bien fueron trágica acción del anacronismo? Así sucedió con la idea de la monarquía católica universal que expulsó a judíos y moriscos en los siglos XVI y XVII; con la idea de una razón homogénea o canónica, eurocéntrica, que fue expulsando a quienes no quisieron someterse al canon científico en el siglo XVIII; en el XIX esta escisión se consumó en forma de guerras civiles incluidas en el formato de internacionales; para el XX quedaban reservados los exilios de los totalitarismos fascista o comunista que han consistido en la toma del Estado y en su apropiación. Hoy, en el siglo XXI, continúa la oleada de refugiados provenientes de países como Egipto, Siria, Gaza... Como han hecho constar los autores de un libro sobre el exilio en Uruguay<sup>2</sup>, todas las palabras españolas que comienzan por *ex* o *de* pueden aplicarse al *exiliado político*: exiliado, expatriado, deportado, desplazado, desterrado. Miles, millones de personas han padecido estas situaciones a lo largo de los siglos.

El exilio español de 1939 pertenece a los expelidos por la toma violenta del Estado y a la apropiación de la patria *verdadera* por los vencedores de la guerra civil. Cuando alguien se apropia de la verdad y fija el canon, su verdad, sea en nombre de la teología o de la ciencia –pues científicas se creían las concepciones sobre la superioridad de una raza sobre otra o de una ideología sobre otra–, y funda sobre cualquiera de ellas la legitimidad –ilegitimidad en este caso– del orden político –basado en la fuerza, también en este caso– el exilio es inevitable. Todo queda roto, hacia fuera, entre los que se quedan y los que son obligados a salir, pero, también, entre los que quedan dentro. Esta es la experiencia que nos dejó la guerra civil española. A finales de 1937 Antonio Machado escribía a María Zambrano una carta que terminaba de esta manera:

Diga a su padre, mi querido Don Blas, que lo recuerdo mucho, y siempre para desearle toda suerte de bienandanzas y de felicidades. Dígale que hace unas noches soñé que nos encontrábamos otra vez en Segovia, libre de fascistas y de reaccionarios, como en los buenos tiempos en que él y yo, con otros viejos amigos, trabajábamos por la futura República. Estábamos al pie del acueducto, y su papá, señalando los arcos de piedra, me dijo estas palabras: “Ve Ud., amigo Machado, cómo conviene amar las cosas grandes y bellas, porque este acueducto es el único amigo que nos queda en Segovia<sup>3</sup>.”

<sup>2</sup> Romero Largo, L.; Suárez González, M., Martínez Barreiro, R., *Una historia del exilio español en Uruguay (1814-1978)*, Madrid, Endymion, 2013.

<sup>3</sup> Andrés, Marisol y Mora García, José Luis (eds.), *María Zambrano Alarcón—Pablo De Andrés Cobos*.

Como ya he dicho en otra ocasión, cuando a uno solo le queda la amistad del acueducto, el exilio está a punto de consumarse. Alguien se ha apropiado entonces de la patria. Por consiguiente, volver del exilio, hacerlo físicamente no es imposible, pero anímicamente, espiritualmente, es, casi con seguridad, imposible por la enorme dificultad en recuperarse de la expulsión. El problema radica en que la verdad, creada como garantía de la continuidad que toda nación necesita para constituirse, se convierte en la sinrazón de la fractura. Por consiguiente, lo que se consideraba garantía viene a ser el problema. ¿Se debe ello a que ninguna nación debe constituirse sobre verdad alguna? ¿O es la naturaleza de esa verdad el problema y no la verdad misma? ¿Nos remite este tema a la tan difícil como inexcusable relación entre filosofía y nación? Estas y otras preguntas podemos formularnos hoy en día pues el problema no ha dejado de estar vigente. También los exiliados de todos los tiempos y, por supuesto, quienes llegaron a México al final de la guerra de 1939 se formularon preguntas parecidas y trataron de buscar algunas respuestas que hoy mantienen su pleno sentido:

Tiene la patria verdadera –afirmaba años después, hacia los setenta, María Zambrano- por virtud crear el exilio. Es su signo inequívoco. Y así, en cuanto aurea en la historia, en cuanto se da a ver mínimamente, en verdad basta con que se anuncie, crea el exilio de aquellos que por haberla visto y servido aun mínimamente han de irse de ella (...) No hay opción para ellos: o no se despiertan o se despiertan ya en el exilio. Y así revela igualmente esa patria verdadera siempre incipiente, siempre al nacer, lo apócrifo de la Historia<sup>4</sup>.

Pertenece estas palabras no a cualquier libro sino al que tituló *Los bienaventurados*. Nombre –bienaventurados– que se aplica a quienes lo serán, pues, como en el Sermón de la Montaña del que tantas veces oyó hablar a su padre, solo se alcanzará la bienaventuranza cuando el ideal sea cumplido, y el Evangelio de San Mateo parece decirnos que no será en este mundo... sino en el otro. Al menos no lo será en el tiempo histórico. Bienaventurados, pues, quienes creyeron en la verdad..., es decir, quienes creyeron que la unidad reinaba entre los seres humanos y desearon trasladar ese ideal a la propia sociedad; mas no cayeron en la cuenta de que la historia no se construye con ideales o, al menos, no solo con ideales ya que, o no existe la verdad, o esta puede caer en manos de adversarios que la puedan utilizar como instrumento de exclusión. La continuada existencia de heterodoxos, disidentes, resistentes, excluidos, en definitiva de exiliados, como la forma más radical de esta forma de existencia es testimonio de ese conflicto radical.

Juan Fernando Ortega, director tantos años de la Fundación María Zambrano, asegura que el esquema de este libro estaba ya pensado en los años 70 y en él habría incluido su “Carta sobre exilio”, publicada en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura* (Paris, 1961, 49, junio, pp. 65-70). Años más tarde incorporó parte del esquema en el libro tal como hoy lo conocemos y otras partes han sido incluidas como textos de otras publicaciones o ensayos autónomos. No importa eso ahora mucho y sí que fueran escritos en años muy significativos: cuando terminaba el franquismo y se abría la posibilidad de una España democrática. ¿Dónde quedaban, entonces, quienes creían haber visto la verdadera España y la habían plasmado en la República? ¿Dónde se incluirían esos aspirantes a la bienaventuranza que no eran otros que el exiliado, el filósofo y el místico?

*Cartas (1957-1976) Historia Epistolar de una amistad. “De Ley y de Corazón”*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011, p. 284-286.

<sup>4</sup> Zambrano, M. *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 43.

La experiencia verdaderamente dramática para los exiliados, María Zambrano con seguridad su mente más lúcida, es que se dieron cuenta, precisamente entonces, de que era imposible volver del exilio aunque físicamente regresaran a España. Que el exiliado era un superviviente, que la historia es “rebelde contra el ser y la vida”<sup>5</sup> y que no puede pasarse nuevamente del estadio de “superviviente” al de “viviente” en un tiempo distinto al que les perteneció. Esto es lo realmente importante en este libro de Zambrano: su reflexión sobre el antagonismo, probablemente irresoluble, entre la verdad filosófica (o teológica) y la “verdad” histórica –su cruz la llama porque impide reconciliar el “querer ser” y el “tener que ser”; un dilema sobre el que reflexionaron muchos de los exiliados– y su apuesta por la esperanza como la virtud humana por excelencia, única salida a ese dilema terrible. A “Las raíces de la esperanza” dedica el capítulo con que termina el libro y al que nos referiremos más adelante.

La experiencia radical consistió en comprobar que en la historia no hay restauración posible para los individuos expulsados, porque ya solo es posible avanzar hacia adelante, hacia realidades nuevas, reconociendo su estatus de supervivientes. Pero queda una lección, la de los exiliados, pues sin antecedentes no hay horizontes: la Patria tampoco puede reconstruirse como *verdadera* sin ellos. ¿Por qué? Pues por razón de que ellos son los depositarios de la memoria, es decir, de la propia historia sin la cual no hay posibilidad de construir la Patria, mientras que los residentes del interior se han quedado con la otra parte necesaria: el espacio físico, el territorio pero han convertido al tiempo en una “historia sin antecedentes”. Mas la Patria –sociedad, nación o estado–, necesita de ambas coordenadas: el espacio, o sea, la geografía, y el tiempo, es decir, la memoria comprensiva –y no solo colectiva– de lo ocurrido a lo largo de los siglos desde que el Estado trató de dotarse de unidad. Cuando esa unidad ha devenido sinrazón por el exceso de su afán de unidad que ha llegado a convertirse en totalitarismo, el espacio queda clausurado y la memoria expropiada.

De lo irremediable de la situación daba cuenta Zambrano en la “Carta sobre el exilio”:

De ellos –los hijos de los triunfadores o, sencillamente, quienes en España habían quedado y se iban incorporando a puestos de decisión intelectual o política - han ido saliendo con el correr de los años los anticonformistas de hoy (1961), los que no aceptan el régimen, denomínense de una u otra manera. Para ellos el exiliado ha dejado de existir ya, vuelva o no vuelva” (...) “...pues que al pretender como la cosa más natural la exclusividad de decidir los destinos de la patria, rechazan ese pasado en una forma excepcional, como no se suele hacer, ya que la inicial discontinuidad de la historia se salva aceptando lo pasado, por muy críticamente que se haga. Un mínimo de continuidad es indispensable para que la historia sea historia humana y para que la patria propiamente exista. Para que la patria sea patria y no un lugar ocupado por los que llegan, lleguen como lleguen, en virtud de la fuerza o en virtud de la fuerza de la edad<sup>6</sup>.

Ya en España, llegada por la “fuerza de la edad” y poco antes de morir, escribió “Amo mi exilio”, ese texto demoledor, estremecedor, en la tercera página de *ABC* (28 de agosto de 1989) que sirvió de introducción a “La otra cara del exilio”, uno de los cursos que ofreció la Universidad Complutense de Madrid aquel verano. Me temo que no ha sabido entenderse y que se ha pensado que era propio, sin más, de una anciana melancólica que se limitaba a asumir una derrota. Nada más lejos del sentido del mismo si se leen con

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>6</sup> Zambrano, M., “Carta sobre el exilio”, *o. c.*, pp. 68-69.

detenimiento todos los textos anteriores junto a los de Sánchez Vázquez pues, seguramente, ambos forman parte de los filósofos que reflexionaron con mayor profundidad sobre esta experiencia. En ese breve texto, además de reconocer su instalación en esa nueva patria, que ella misma llama “exilio”, dejaba constancia de una actitud que se exige como remediable si se quiere reconstruir si no ya la patria verdadera, al menos, lo más semejante a ella:

Nos falta a los españoles –afirmaba– por muchas apelaciones que los retóricos hagan al pasado y por mucho ahincamiento tradicionalista a los que así se llaman, la imagen clara de nuestro ayer, aun el más inmediato. Existe una cierta rebeldía para reconocer en esta nuestra forma de vivir de hoy que hace que no se haya hecho sentir con más fuerza y claridad la necesidad y el deseo de recordar, de hacer memoria y, con ella, cuentas de nuestro pasado. No es extraño: todo nuestro pasado se liquida con la actitud trágica de España.

Mas añadía: “Es siempre y para todo pueblo, imprescindible una imagen del pasado inmediato, como examen de los propios errores y espejismos.” Significaban aquellas palabras, ni más ni menos, que la asunción de la historia pero ahora de una historia humanizada, es decir, esperanzada. Esto sí. Sin esperanza no hay historia humana que valga, mas la esperanza humana, a su vez, no puede ser ilusoria, es decir, falsa, sino que debe basarse “en la libertad que [el exiliado] se llevó consigo y la verdad que se ha ido ganando en esa especie de vida póstuma que se le ha dejado”, puesto que ha de incorporarse como viviente y dejar de ser superviviente. Recuperamos así, junto a la historia, a la propia filosofía incorporada ella misma a la historia y como reflexión de la historia y en estos términos no puede ser razón pura sino razón humana, digamos vital, histórica, poética... Digamos...

Quizá no sea razón suficiente para crear la patria verdadera pero sí es, al menos, necesario tener esa imagen del pasado, del inmediato y del más lejano. Es decir, que sin memoria comprensiva no hay patria posible. Y para aquellas patrias que han producido exilios es preciso superar el estadio de la tragedia, al que pertenece la razón necesaria y superarlo, remitiendo a ideales que no pertenezcan a la necesidad sino a la conciencia. Lo que estaba pidiendo Zambrano, ya casi a comienzos de los noventa, quince años después de haber muerto Franco, es que los españoles truncaran la lógica trágica de la historia que volvía a dejar a los exiliados fuera de esa historia y, de la mano de los propio exiliados, construyeran una unidad íntegra. Otros como Ferrater Mora y Sánchez Vázquez insistirían, por esos años, con estilos distintos a Zambrano, en la misma idea. Así, Sánchez Vázquez a la pregunta ¿Cómo nos sentíamos los exiliados durante esos largos, interminables años?, respondía:

Devorados por la nostalgia, pensábamos en ella con la esperanza de la vuelta próxima (...) Mientras tanto, su mirada solo estaba puesta en la tierra perdida. Y todo lo que parecía echar una raíz en el nuevo suelo que los había acogido, significaba una renuncia a los compromisos morales y políticos que imponía la vuelta (...) El exiliado vivirá así durante largos años desgarrado por una contradicción entre el anhelo de volver y la imposibilidad de realizarlo. La existencia misma de esta contradicción muestra que su existencia está en vilo; que la tierra que lo ha acogido, no obstante su generosa hospitalidad, es otra mientras subsista su anhelo irrealizable de volver. El exiliado se ha quedado sin tierra; sin su propia tierra, porque se vio forzado a abandonarla. Es sencillamente un desterrado<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Sánchez Vázquez, A., “El exilio español en México” en *Recuerdos y reflexiones del exilio*, Barcelona,

¿Qué se hizo desde España? ¿Podríamos preguntarnos, con cierto riesgo, por el estado de la construcción de la España actual en su relación con América, la América donde vivieron y viven aun tantos exiliados? No se trata ahora de hacer una revisión exhaustiva de un largo proceso, complejo y en buena parte ya estudiado por distintos grupos de España y México. Se trata, más bien, de reflexionar filosóficamente, sin dejar de ser fieles al orden de los acontecimientos, acerca de la difícil –cuesta reconocer que casi imposible– y, sin embargo, necesaria reconstrucción de la verdad, rota un día, sobre la que asentar una nueva idea de nación. No es, pues, una pregunta retórica hacerlo acerca de cómo reconstruir ese eslabón partido, pues formularse la pregunta deja ya de manifiesto debilidades aun existentes, que condicionan el avance en la convivencia, en la construcción de patrias –pues ya ninguna patria puede construirse al margen de otras– que no produzcan exclusiones. Fue Guillermo de Torre quien en la “Carta a Alfonso Reyes sobre una deserción”, publicada en *España Republicana* el 13 de septiembre de 1941, ofreció la clave que debe dar cuenta de ese proceso al utilizar la expresión “patrias cerradas” de las que huyeron los escritores españoles para sumarse a los esfuerzos en las “abiertas patrias de América”<sup>8</sup>. Como titularía ya en 1951, en “Hacia una reconquista de la libertad”, el artículo publicado en *La Torre* de Puerto Rico<sup>9</sup>, se trata ahora de una reconquista pacífica de valores que solo pudieron desarrollarse plenamente en las patrias abiertas. Digámoslo con palabras de Rubén Landa, quien con una retórica algo trasnochada señaló lo fundamental: “Algunos piensan señalaba- que en la patria sucede lo mismo que con la esposa, que verdaderamente leal sólo es posible serlo con una. Por experiencia propia sé que cabe tener más de una patria y ser leal a todas, como lo somos con varios hermanos o con muchos amigos. La constitución de la república española permitía ser a la vez ciudadano de España y de un país hispanoamericano.”<sup>10</sup> Ni más ni menos que esta mentalidad la atribuye a una herencia del viejo Luis Vives. Así pues, se habría roto –si Rubén Landa tiene razón como seguro que la tuvo– ni más ni menos que una tradición entera. Esa es la cuestión. Reconstruirla no sería ya tarea fácil pues venía a ser la reconstrucción misma del Estado y, no menos, de la Filosofía. Esta era la pregunta que se formuló María Zambrano hacia 1948 tal como publicó en la revista *Las Españas*: “¿Es que ha existido acaso continuidad en la vida del Estado español?” “¿Cuál será la relación entre la discontinuidad del estado español, la de nuestra misma vida, cuyas formas tanto parecen haber variado y la discontinuidad del Pensamiento Filosófico?”<sup>11</sup>. Y podríamos añadir por nuestra cuenta: ¿no habrá arrastrado España en su discontinuidad a la propia América? El novelista Pérez Galdós a cuyo testimonio recurre María Zambrano en su afán recuperador, lo había dicho a su manera, con mucha antelación, en 1907, refiriéndose a la Reina Católica:

Ese afán de regir las conciencias presentes y futuras es una extralimitación, un abuso de facultades políticas que hoy no puede ser perdonado. A tal dislate la llevaron consejeros espirituales dañados de un fanatismo ardiente, visionarios de la imposible unidad de la fe.

GEXEL, 1997, p. 70.

<sup>8</sup> Torre, Guillermo de, *De la aventura al orden*. Selección y prólogo de Domingo Ródenas, Madrid, Fundación del Banco de Santander, 2013, p. XL.

<sup>9</sup> *Ib.*, pp. 201-217.

<sup>10</sup> Landa, Rubén, *Luis Vives y nuestro tiempo*, México, Instituto Luis Vives, 1969, p. 123.

<sup>11</sup> Zambrano, M., “El problema de la filosofía española”, *Las Españas*, 04, 1948. Recogido por Valender, James y Rojo, Gabriel, *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, El Colegio de México, 1999, pp. 608-614



Y continuaba nuestro novelista:

Los siglos siguientes al siglo de D<sup>a</sup> Isabel han venido protestando de este cruel propósito de meternos a todos en comunidad o rebaño, con regla estrecha y absolutamente intolerable. El litigio ha seguido dividiendo en enconados bandos a los que, no ya castellanos, sino españoles nos llamamos en el viejo solar europeo, y aún no hemos podido obtener sentencia definitiva. ¡Estamos lucidos como hay Dios! Aquella excelente señora, reina famosa entre todas las reinas, *espejo de las mujeres*, hizo ciertamente grandes cosas; pero le faltó una, la principal y más importante para el porvenir de sus súbditos. No vio, o no la dejaron ver, que si antes de morir hubiera desatado nuestras conciencias, habría hecho más por nosotros que descubriendo cien Américas y conquistando doscientas Granadas<sup>12</sup>.

No hablamos, pues, de cualquier reconstrucción sino de una que lo es larga y compleja. A ello se aprestaron los filósofos del exilio: ¿cómo incorporar aquellas reflexiones a la reconstrucción del Estado español, recién fracturado por la guerra cuando habían estado convencidos de que la República había sido la gran acción de la verdadera España, es decir, la que reivindicó la libertad frente a las conciencias atadas nuevamente?, ¿cómo reconstruir la relación con las cien Américas descubiertas desde la idea, nuevamente recuperada, del rebaño, siguiendo el discurso galdosiano? Finalmente, ¿cómo hacerlo desde fuera?, ¿cómo lo pensarían quienes habían quedado dentro?

De este proceso hablamos, puede suponerse que complejo y, afortunadamente, –aquí radicó la posibilidad aunque frenara la dificultad– no interrumpido del todo, mas por ello lento y lejos de estar completado. Pero nos sirve, sobre todo, para darnos cuenta de la magnitud del problema creado cuando una patria, considerada verdadera por quienes se vieron expulsados en su nombre, se cierra durante décadas. Había que reconstruir pero había que hacerlo sobre la base de las *patrias abiertas* debiendo, ahora, ir hacia una construcción más completa de una realidad que convirtiera la verdad histórica en una verdad esperanzada.

No faltaron contactos personales entre filósofos españoles a quienes la guerra civil fue situando en distintas fronteras, pero los testimonios que nos han llegado no eluden la ambivalencia de los mismos. Carlos París, en su libro *Memorias sobre medio siglo. De la contrarreforma a internet*, da cuenta de algunos de esos encuentros. Nos recuerda, de su primer viaje a México, el que tuvo con Gaos pero, sobre todo, nos detalla la colaboración que estableció, precisamente, con Adolfo Sánchez Vázquez, “con quien surgió muy pronto un rico diálogo filosófico y político, base de una amistad que ha sido un tesoro para mí a lo largo de todos estos años”. Nos recuerda, también, su primer encuentro “aunque muy breve” con Ferrater Mora: “después de oír una ponencia suya, que fue asimismo el principio de una fecunda amistad e intercambio de ideas, que se estrechó en años sucesivos, hasta la muerte de Ferrater”<sup>13</sup>.

Sin embargo, en España estos encuentros se produjeron en fechas ya más avanzadas. Sabemos que Sánchez Vázquez dio una conferencia en la entonces joven Universidad Autónoma de Madrid (4 de mayo de 1978); Eduardo Nicol dio, también, una conferencia en la misma universidad el 18 de enero de 1979. Seguramente ambos fueron invitados por los jóvenes filósofos que se acababan de incorporar a un departamento renovador, dirigido, precisamente, por el profesor Carlos París.

<sup>12</sup> Pérez Galdós, B., “Prólogo” a Salaverría, José María, *Vieja España*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1907, pp. XXXIV-XXXV.

<sup>13</sup> París, Carlos, *Memorias sobre medio siglo. De la Contrarreforma a Internet*, Barcelona, Península, 2006, pp. 201-202.

En otros casos, sin embargo, los primeros contactos estuvieron rodeados de ambivalencia. Este fue el caso de Julián Marías, quien nos ha dejado testimonio de su reencuentro con Gaos también como fruto de su primer viaje a México. De sus palabras podemos deducir sentimientos contradictorios pues nada pasa sin dejar huella en las personas: “Nunca había comprendido del todo sus afiliaciones políticas, ni su participación en la Universidad de Madrid en tiempo de depuraciones, incluso la de su querido maestro Manuel García Morente y la de Ortega, pero para mí todo esto contaba mucho menos que su valor intelectual, la gratitud por sus enseñanzas, su calidad humana, la amistad que nos había unido”<sup>14</sup>.

Y así podríamos ir repasando algunos otros testimonios que nos indican que, efectivamente, los puentes nunca se interrumpieron del todo, y es lógico que así fuera pues los recuerdos no pueden ser borrados de manera radical ni siquiera por una guerra pero los reencuentros fueron, al principio, muy difíciles, casi al borde de lo imposible.

La fractura se notó también en el interior. Así sucedió con el propio Ortega y su obra o con la recepción de la obra de Unamuno. Recuérdese que todavía el 19 de septiembre de 1953 publicaba el obispo Pildain su famosa carta pastoral contra “Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías”<sup>15</sup>; y la revista *Pensamiento* recogía en su número 50 de 1957 que el *Osservatore Romano* de 31 de enero de ese año publicaba el decreto de la “Suprema Congregación del Santo Oficio” incluyendo en el Índice diversos libros de Unamuno. Esto nos permite recordar cuál era aún el contexto hasta pocos años antes de que comenzara el Vaticano II, casi dos décadas después de terminar la guerra.

Así pues, la recepción de los pensadores del exilio, con anterioridad a finales de los 50, fue realmente difícil. Y eso nos obliga a ubicar correctamente el artículo de Aranguren (1909-1996)<sup>16</sup> y su figura durante este primer periodo, teniendo en cuenta que él mismo no se incorpora a la universidad (a la cátedra, propiamente) hasta 1955. José Luis Aranguren vino a ser una figura clave por cuanto es el discípulo de aquella generación que enseñaba en los años 30 en la Facultad de Morente/Ortega/Zubiri, que se incorpora a la universidad como filósofo propiamente hablando, justamente en la segunda década, tras la guerra civil.

Así pues, en mi opinión, José Luis Aranguren vino a ocupar, por razones de edad, después de haberse formado en Filosofía justamente en los años de la República y de licenciarse en Derecho, un lugar tan imprescindible como propio de la línea de flotación donde se han batido todas las contradicciones. Era, pues, un testigo privilegiado de aquellos maestros y de su papel en la recepción del exilio filosófico; ha sido tan problemático, inevitablemente, como imprescindible. Él y Enrique Tierno Galván habrían de jugar un papel muy sutil en el Instituto de Estudios Políticos y en la Revista del mismo nombre<sup>17</sup>. Está por realizar un estudio detallado de este grupo al que vinieron a parar destacados discípulos de Ortega que habían evolucionado hacia posiciones fascistas que pronto cayeron en la cuenta de que el Régimen duraría más de lo esperado y eso les condujo a un planteamiento que he llamado *funcionalización* del Régimen, expresión que necesitaría una explicación más larga de la que aquí puede darse.

<sup>14</sup> Marías, Julián, *Una vida presente. Memorias*, Madrid, Páginas de Espuma, 2008, pp. 420-21

<sup>15</sup> Puede leerse en el volumen coordinado por Pedro Ribas, *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, Madrid, UAM, 2006, pp. 259-266.

<sup>16</sup> Aranguren, J.L., “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 38, 1953

<sup>17</sup> Sesma Landrín, N., *Antología de la “Revista de Estudios Políticos”*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

Sirve esta referencia para darnos cuenta de una de las claves que nos permiten ver la distancia que se abrió ya hacia 1932, luego agudizada, muy agudizada durante la guerra cuando Zambrano publicó en Chile “Los intelectuales en el drama de España” y su “Carta a -(contra)- Marañón”. Ahora, después de la guerra y con los intelectuales ya “divididos”, pero no con tanta seguridad “separados”, como indicó el propio Aranguren, estaban “unidos en esa peculiar forma de “estar juntos” que es la lucha”. ¿Quiso decir resistencia? Nos gustaría que así pareciera sugerirlo. La dificultad residía, inevitablemente, en la radical diferencia entre la situación política en España, anacrónica al haberse autolegitimado en la unión de las armas y las letras como el viejo discurso de Don Quijote, de conciencias atadas, como antes señalábamos, y aquella otra a la que habían venido a parar, cada uno de ellos, los exiliados, los más significados en América. Casi todos ellos provenían de la órbita de Ortega pero, ahora, unos estaban dentro y otros fuera. Y la verdadera distancia entre aquellos que directamente, o indirectamente, se habían formado en la órbita de Ortega y que ahora estaban dentro y fuera era, precisamente, la percepción que tenían de la propia ESPAÑA, de EUROPA y de AMÉRICA.

Para fijar bien las posiciones de los años 40 habría que hacer un estudio comparativo entre lo escrito por María Zambrano, José Gaos, Eduardo Nicol, José Ferrater o Joaquín Xirau, es decir, los textos publicados en América y los artículos publicados dentro de España por quienes vinieron a formar parte del Instituto de Estudios Políticos, al que nos referíamos anteriormente, en la España de Franco, y comenzaron a publicar en su revista a partir de 1941 y durante la primera década hasta el artículo de Tierno: “Hombre, humanidad y humanismo” (1950) que marcó un giro interesante y que indicaba ya por dónde iría la acción que llevó a cabo el viejo profesor en la Universidad de Salamanca.

Si todavía en 1966 confesaba José Luis Abellán que no había podido consultar *Filosofía y Poesía* de Zambrano, es loable, muy loable, el conocimiento que Aranguren muestra tener de la producción exiliada en un año tan temprano como 1953 y con él viene a revalorizarse la función de *Ínsula*, librería, tertulia y revista, esta desde 1946, a la que estuvo muy vinculado el propio Aranguren y en la que publicó más de una docena de artículos.

En los años 40 apenas hay rastro del exilio en la España de la posguerra: la noticia sin reseña de *La agonía de Europa* de Zambrano en *Ínsula* (n. 12, 1946); y las referencias a Gaos y Ferrater en la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías (1941) pero sin mención a María Zambrano como tampoco lo hará en su *Filosofía española actual* (1948). Salvo que haya más cartas de las conocidas, excepto las familiares que lógicamente y aun con las dificultades de la situación (p. e. las que María Zambrano cruzó con su tía, la madre de los Tomero Alarcón, maestra en un pequeño pueblo de Segovia), las que conocemos mantenidas con intelectuales del interior son ya de los años 50. Las que hemos publicado con Pablo de Andrés comienzan en 1957 y deben ser de las primeras con la España interior, ya no de carácter estrictamente familiar; las de Jacobo Muñoz, interesantes, son de comienzos de los sesenta; las dos que poseo de las mantenidas con José Luis Abellán son también más tardías, la primera con motivo de la publicación de *Filosofía española en América* (1967) y la segunda por encargo como homenaje a sus viejos profesores del Instituto de Segunda Enseñanza en Segovia, algunos ya fallecidos (1984), muy poco antes del regreso a España; las mantenidas con Juan Fernando, publicadas no hace mucho, son de finales de los setenta; y las mantenidas con Andreu lo son de comienzos de esa década. Solo el epistolario con Cobos está casi completo en ambos sentidos<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Andrés, Marisol y Mora García, José Luis (eds.), *o.c.*, nota 2.

De ser cierto lo señalado por Feliciano Blázquez en *José Luis Aranguren. Medio siglo de Historia de España*<sup>19</sup>, habría sido gracias al nombramiento de Ruiz Giménez como ministro y al de Laín como rector de la Universidad Central cuando “se comenzaron a reivindicar los nombres de Unamuno y de Ortega, y se estrechó el diálogo con los intelectuales en el exilio”, si bien, el propio Feliciano Blázquez apostilla que “aquella primera apertura político-cultural, muy pronto fallida y más ilusoria que real, se encontró de inmediato, con la sorda conjura, luego creciente, de la hostilidad derechista...” (p. 134). Del destino de algunas obras de Unamuno ya hemos dado cuenta, aparte la más que discutible recuperación realizada por Laín sobre el 98<sup>20</sup>; y lo mismo podemos decir sobre la herencia de Ortega sobre la que hay ya muchos estudios. Su ubicación y recepción marcó posiciones en la España interior y, también, sobre los exiliados. Es decir, que Ortega y Gasset era el puente desde el que se explicaban otras figuras que, a su vez, contribuían a explicar la posición del propio Ortega pero todo eso fue muy complicado durante largo tiempo<sup>21</sup> porque la apropiación del concepto de verdad sobre la patria impedía su reconstrucción total.

Así, por ejemplo, las reacciones católicas son bien conocidas respecto de Ortega. Menos lo son el respeto y la crítica de personas tan independientes como Pablo de Andrés Cobos, lector y seguidor de su obra mucho antes de la guerra, promotor con Norberto Hernanz y Rubén Landa de la sesión en Segovia en febrero de 1931 de la presentación de la “Agrupación al servicio de la República”, crítico con su trayectoria personal y política, asistente a los cursos del Instituto de Humanidades y autor de un “Ortega en mi recuerdo” bien interesante<sup>22</sup>. En realidad, aunque escrita esta reflexión algunos años después, se refiere justamente a los finales de los cuarenta. En él dice que, a su vuelta del exilio de Estoril,

(...) anduvo por aquí en aquel tiempo tan perdido, tan deslumbrado como las perdices en la nieve reverberante. La imagen la captarán bien los pastores y los cazadores furtivos. La invitación al diálogo que hizo a la juventud de la posguerra no tenía respuesta posible, y lo sabíamos todos, él excluido, único. Era una declaración expresa de su ignorancia de la guerra civil, era también su ignorancia de que él, Ortega, que motorizó a la República, estaba entre los vencidos. Dos ignorancias clarísimas que uno –concluye– no acierta a comprender en una mentalidad esclarecida.

Y dice esto porque más adelante afirma que “Ortega fue buen estudiante y fue un excelentísimo profesor. En él está –dice Cobos– el fundamento primero del gran florecimiento de la filosofía española, con la eficazísima colaboración de García Morente; florecimiento que encarna la generación inmediata a Zubiri y Gaos en la cabecera.” Pero, concluye:

<sup>19</sup> Madrid, Ed. Ethos, 1994

<sup>20</sup> Laín, P., *La generación del noventa y ocho* Madrid, Austral, 1947.

<sup>21</sup> Martín Puerta, A., *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009.

<sup>22</sup> Andrés Cobos, P. de, *Juicios y Figuras*, Madrid, ancos, 1971. Mora, J. L.; Gordo, G.; Andrés, S. de, “Correspondencia: Rubén Landa Vaz y Pablo de Andrés Cobos (1929-1973)”, *Estudios Segovianos*, LV, Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, 2013, pp. 437-489; Mora García, J.L.; Nogueroles, M.; Andrés, M. de, “Encuentro en la persona y obra de Machado: cartas de Pablo de Andrés Cobos y David García Bacca”, en Rivera, A. y Villacañas, J.L., *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*, Murcia, Edit.um, 2013, pp. 257-302; Mora, J.L.; Hermida, F.; Andrés, S. de, “En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri: epistolario de Pablo de Andrés y Norberto Hernanz”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 16, Madrid, 2011, pp. 95-144.

(...) la verdad es que en aquella ocasión, año 1949, a diez años de la guerra civil cualquier espíritu sereno, objetivo hubiera comprendido la imposibilidad de que Ortega pudiera llegar a decirnos lo que era el Estado, en su pensamiento, y mucho menos, lo que era la política, en su parecer, pues las dos cosas tenían definición oficial, dogmática, ortodoxa, la heterodoxia excluida. Y mucho menos un concepto del Estado y de la política que pudiera tener práctico sentido en la hora de España, que era lo verdaderamente interesante, para él y para el auditorio.” Y ello por dos ignorancias: “la primera ignorancia gorda, crasísima, de Ortega fue el proletariado. Don José Ortega y Gasset, profesor de Metafísica y parlamentario circunstancial, no tuvo ninguna conciencia viva de un proletariado existente como fuerza social máxima, el grupo de presión más poderoso de su hora. Nunca el proletariado estuvo en la mente de Ortega como un tu participante en el diálogo político.” (...) “La segunda ignorancia de Ortega no es de un elemento activo, sino pasivo, resistente, pero de reciedumbre equivalente. Ortega no conocía la realidad descarnada de nuestro campo. No podía tener conciencia de que nuestros pueblos estaban verdaderamente perdido en la llanura...”<sup>23</sup>

Había, a nivel intelectual, otras dos formas de aproximación a Ortega: una más venerativa, bien delimitada, y otra más crítica en la que puede situarse a José Luis López Aranguren. Entre ambas se situó la revista *Ínsula*, fundada en 1946, que continúa hoy en día y de la que José Luis Cano fue *alma mater* con dos secciones fijas: “Los libros del mes” y “Flecha en el tiempo” como más adelante comentaré. A ella dediqué ya un largo estudio y resumiré aquí algunos datos de mayor interés para el tema que abordamos en este texto<sup>24</sup>. Fue el órgano difusor del orteguismo interior y el puente con el orteguismo exterior, fuera este más o menos ortodoxo o heterodoxo. Y junto a esta revista, la más oficialista *Cuadernos Hispanoamericanos*, la gemela española de *Cuadernos Americanos* en la que publica Aranguren el temprano artículo mencionado que tanto juego ha dado: “La evolución de los intelectuales españoles en la emigración”.

Ni siquiera podía nombrarse el término *exilio*. Antes de referirse a nombres concretos y hacer alguna concesión al Régimen al sostener que “la guerra civil fue impuesta por el Destino y era tan inevitable como el desenlace de una tragedia antigua, la tragedia de España, que nos envuelve a todos, aun a los “inocentes”<sup>25</sup> en un “pecado original” por el que vencedores y vencidos estamos siendo igualmente castigados en nuestra conciencia”, hacía Aranguren estas dos importantes afirmaciones: 1. “Tenemos, pues, que contar con los emigrados españoles”<sup>26</sup>; 2. “Este artículo quiere ser, ya lo hemos dicho, diálogo. Ahora bien: en el diálogo importan dos dimensiones diferentes: el “hablar por hablar”, es decir, el simple acto de comunicarse, y aquello “de que se habla”. Nosotros nos acogemos a lo uno y a lo otro. Queremos hablar con nuestros compatriotas los intelectuales emigrados; pero queremos, al par, hablar precisamente de los emigrados”<sup>27</sup>.

Trataba de marcar una actitud positiva y contribuía a hacer justicia con los exiliados pero la dificultad más profunda residía, ya durante esos años y acentuada en los siguientes, en la actitud de los entonces jóvenes intelectuales españoles que podemos caracterizar con estas palabras de Dionisio Ridruejo:

<sup>23</sup> Andrés Cobos, P. *Ib.*, pp. 39 y 40.

<sup>24</sup> Mora García, J.L., “El significado de la revista *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas del último medio siglo (1946-2000), en Melly del Rosario (ed.), *Pensamiento español y latinoamericano I*, Universidad Central de Las Villas (Cuba), 2006, pp. 79-112. Puede verse en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 137.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 125.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 128.

Los jóvenes escritores comenzaron a viajar hacia 1950 y volvieron de sus viajes, críticos y seguros con su nuevo bagaje. Puede decirse que el movimiento intelectual se ha hecho ya más de la época que de la nación y ello es, en muchos modos, saludable. Nuestros abuelos del 98 estuvieron tanto en la nación como en la edad. Sus hijos y nietos vanguardistas se inclinaron con preferencia por la segunda dimensión” (...) “Vuelve a haber –es lo que quiero señalar– internacionalismo y futurismo como lo hubo ya en los años 20, aunque con apunte a otras metas, se valga de otras inspiraciones y adquiera con frecuencia una inclinación a totalizar con mayor coherencia y también con mayor simplificación, el orden de la cultura<sup>28</sup>.

Así pues, cuando unos, los exiliados, querían volver [entrar] y no solo física sino mentalmente, otros, los interiores, querían salir [marcharse] y no solo mental sino físicamente.

¿Cómo podía articularse entonces lo que ya Rubén Landa había expresado antes de su exilio, muy en línea con Ferrater Mora, ambos teóricos del integracionismo? ¿Cómo reconstruir lo que se había roto con la guerra cuando unos –los de dentro– querían buscar la dimensión internacional y quienes habían sido expulsados deseaban recuperar la vivencia nacional? La verdad era lo que les separaba. Por eso la dificultad era tan grande y, sin embargo, ahí se concretó un punto de experiencia común en el querer salir de unos y el querer regresar de otros donde tomaron verdadera conciencia de lo que se había roto, ya que, dicho en palabras del propio Landa, “no hay modo de llegar a conocer y sentir los problemas internacionales si no somos capaces de sentir los del país en que vivimos.” Dicho más concretamente: “Debemos esforzarnos por demostrar de qué modo la vida de todos los países, en el pasado como en el presente, es un acto de la cooperación humana que solo en la paz es posible”<sup>29</sup>. O con palabras de Ferrater en su libro *Reflexiones críticas sobre la cultura catalana* (1983) y aplicadas al contexto del que hablamos: “que una cultura es necesariamente cultura de una comunidad, porque no existe como abstracción que circule por el éter sino que requiere circuitos, instituciones, tribunas, instrumentos, personas. La idea misma de cultura universal es una quimera, una entelequia retórica si no está vinculada a la comunidad que la engendra o la asume. Lo único capaz de adquirir el estatuto de universal es aquello capaz de interesar a otras culturas, que son necesariamente culturas particulares. O dicho igualmente con estas otras palabras suyas: “no hay valores universalizables que no procedan de una cultura particular: las formas de universalidad se alcanzan a partir de la cultura particular, y aquello que merece ser llamado universal es aquello que pueda ser valioso para otra cultura, la transparticularidad de estos o aquellos rasgos o actividades culturales.” Y, todavía, años después, en la sesión de investidura como *Doctor honoris causa*, apostilló: “Solo la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos, de abrirse, a otras culturas. Solo la gente

<sup>28</sup> Ridruejo, D., *Casi unas memorias*. Ed. de Jordi Amat. Barcelona, Península, 2012, pp. 458-459. Con Dionisio Ridruejo, antiguo falangista, jefe de propaganda durante la guerra, fallecido en junio de 1975, poco antes que Franco cuando era ya un opositor activo y radical del Régimen asistimos a otro fenómeno: los encuentros de los exiliados con los representantes del franquismo en organismos internacionales. Eso sucedió, por ejemplo, en Ginebra y también en Roma. Así, por ejemplo, el propio Ridruejo se encontró con Zambrano en Roma; Duque lo hizo en Ginebra. Su escrito semibiográfico, *Mano en candela* (Valencia, Pre-textos, 2002), muestra el viraje de última hora, tosco y desabrido, cuando las 25 cartas o tarjetas postales que se conservan en la Fundación dirigidas por el propio Aquilino a María Zambrano a lo largo de veinticinco años (1965-1990) muestran un tono familiar y amable. Las viejas heridas no dejaban de estar abiertas.

<sup>29</sup> *Heraldo Segoviano*, 22/7/1928.

culturalmente insegura, o débil, olvidará su cultura propia”<sup>30</sup> (1988). María Zambrano, en la carta a Abellán, se lo decía con otras palabras:

Queda bien claro que hoy día, hace años hay gentes de vocación filosófica en España que van a estudiar a... donde pueden para enseñar y escribir después... en donde pueden. Esos que nos siguen no han sido ya formados en España [fundamentalmente] por maestros españoles. Que contraste entre por ejemplo Gaos y yo misma, los dos productos indígenas por así decir, “Made in Spain”, lo que quiere decir simplemente que se podía estudiar filosofía entre nosotros, que teníamos padres, hermanos. Es simplemente atroz que las nuevas generaciones tengan que emparentarse con Heidegger, Sartre, Jaspers... Comprenderá Ud. que este lamento no quiere expresar un sentimiento nacionalista, ni casticista. El pensamiento es universal. Mas a esa universalidad se llega naturalmente desde una tradición. En fin, de lo que se trata es de que España esté dejando de ser una Patria para convertirse en un simple lugar donde nacen personas de valor. La Filosofía como Ud. bien señala tuvo una función hacedora de España. Y en este sentido es muy justo que me entronque Yd. Con Ortega y aun con la Institución de la que tantas cosas me separan y me separaron siempre, pero a la que siempre me sentiré unida por eso: porque quiso hacer patria con el pensamiento.

Paradójicamente, -más que bien lo vimos y sentimos y en consecuencia actuamos- los nacionalismos han terminado con las patrias, en conjunción, claro, con otras fuerzas allanadoras de lo mejor de la condición humana. Decir patria es decir libertad, intimidad, arraigo, universalidad (La Piece, 27 de febrero de 1967).

Efectivamente, al tomar conciencia de nuevo de cómo esto era lo que verdaderamente se había roto hacía muy difícil reconstruir una memoria comprensiva como la denomina Colmeiro<sup>31</sup> y eso hizo tan problemática, casi al borde de lo imposible, como hasta hoy podemos constatar, la reconstrucción. Ya el propio Colmeiro señala que “el gran tabú colectivo de la transición, y aquí –enfatisa– vamos a transgredir la ley del silencio, es que la sociedad española todavía no ha reconocido su complicidad con el franquismo, su “pecado de omisión”, según la acertada expresión de Ana María Matute, prefiriendo el simulacro de la amnesia colectiva. Por todo ello el retorno de lo reprimido [de los reprimidos, podríamos añadir] se vuelve más visible, pero también menos operativo”<sup>32</sup>. Es decir –completaba su juicio–, hay muchos actos externos, “museística, celebratoria y antológica” pero todo ello es “prueba evidente de la debilidad de la memoria y la fragilidad y fragmentación de la identidad cultural”<sup>33</sup>. Es decir, que esa fractura que el exilio produjo no ha sido suturada y de esta manera la patria *verdadera* sigue sin construir.

En la dificultad de la empresa deben situarse los tanteos. Hemos hablado del intento de Aranguren y de algunos otros con las limitaciones, incluidas las que a nosotros nos pueden parecer contradictorias. Así la de Marías, tal como él mismo cuenta su propia reacción al llegar a Estados Unidos, en su primer viaje, hacia 1952, al leer el artículo de Robert Mead en *Books Abroad* que consideró “inexacto y desorientador” y le llevó a escribir otro, “España está en Europa”. En esta respuesta “mostraba cómo la emigración había sido todavía mayor que lo que el autor americano decía; más importante aún, y, por tanto, mayor la pérdida para España; pero que, a pesar de ello, el volumen máximo de creación había

<sup>30</sup> Ambos textos recogidos en la edición de Jordi Gracia: Ferrater Mora, J., *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edicions do Castro, 2005, pp. 48 y 50.

<sup>31</sup> Colmeiro, José F., *Memoria histórica e identidad cultural. De la posguerra a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 17-18

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 32.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 33.

quedado en España, y además la nación se reproduciría y renovarí, mientras que esto no podía darse en la emigración; que, además, había comunicación; que en España se conocía casi todo lo importante que hacían los exiliados –¿quién pone puertas al campo?, preguntaba– Y se respondía a sí mismo, y a quien deseara escucharle, que, a pesar de todo, España está en Europa”<sup>34</sup>.

Años más tarde, José Carlos Mainer, comentando esta polémica de 1952-1954, señalaba cómo Marías minimizaba “el problema de la censura, negando el presunto olvido de los desterrados y saliendo por los fueros de la actividad cultural de la España de entonces”<sup>35</sup> aunque no dejara de reconocer el valor intelectual de los exiliados. Más contundente aún se ha mostrado Fernando Larraz al valorar este artículo de Marías del que critica abiertamente su programa como de “asepsia política, [como] marco que se ofrecía al exilio para entablar una relación fructífera con los intelectuales del interior”<sup>36</sup>.

Es, pues, claro que fue a comienzos de esta década cuando se movieron las primeras voluntades en un intento por crear estados de ánimo más positivos, para generar confianza. Así pues, además del texto de Aranguren, ya citado, que se movía en el filo de superación de la contradicción radical que había llevado al rompimiento de la patria verdadera hemos de traer aquí, también, el artículo de Ridruejo, muy recordado y citado: “Excluyentes y comprensivos”, publicado en *REVISTA*, Barcelona, abril de 1952. Tenía, igualmente, voluntad de reconstrucción aunque chocaba con las mismas dificultades. El mismo título alude a dos posiciones muy marcadas que propone superar: la revolución y la reacción desde una convicción:

El cómo se defiende, se sirve y se proyecta en el porvenir una fe, una civilización y una patria tienen otra vez importancia decisiva. Porque ahora no se trata ya del *qué*, sino del *cómo* –el *qué* se supone dilucidado y a salvo-. Perjuicio de que el *cómo* influya decisivamente en nuestra inteligencia de *qué*. (...) “Porque para quienes creen que existen el problema y los problemas –el religioso, el social, el histórico- la cosa es diferente. La razón del adversario resulta importante y la comprensión del adversario –si ya su conversión no fuera un deber de caridad- resulta obligatoria. Porque de lo que se trata es de resolver y superar los problemas y el hecho mismo de tener, en ellos, adversarios es parte sustancial del problema mismo.

Y por eso añadía:

...para el reaccionario toda acción encaminada a definir un problema español es una traición. Para el español abierto a la Historia toda tentativa es un precedente de la propia intención. Se siente heredero de todos esos precedentes, aun de aquellos que en el orden ideológico o positivo son más opuestos a sus creencias. Por eso se siente inclinado a salvar todo lo salvable, a incorporar todo lo positivo y valioso; a asumir todo fragmento de verdad. Su tradición es de intentar devolver a España a una plenitud histórica: a la del siglo que vivimos con todas sus consecuencias. Su

<sup>34</sup> Se refiere al artículo “Dictatorship and Literature in the Spanish World”, *Books Abroad*, vol. 25, 3, 1951. Citado en Mora García, J.L., “La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación” *Daimon*, nº 50, mayo-agosto 2010, Universidad de Murcia, pp. 77-104

<sup>35</sup> Mainer, José Carlos, “El lento regreso, textos y contextos de la colección ‘El Puente’ (1963-1968)” en Aznar Soler, Manuel (Ed.), *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional*. Bellaterra, 27 de noviembre-1 de diciembre de 1995, I, Barcelona, GEXEL, 1998, p. 396.

<sup>36</sup> Larraz, Fernando, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 133. Todo el libro constituye un riguroso análisis de las posturas mantenidas desde la España interior hacia el mundo del exilio, especialmente el capítulo “El proyecto comprensivo aplicado al exilio”. Crítico aunque sin romper los puentes se había mostrado Guillermo de Torre en el artículo publicado en la revista *La Torre* de Puerto Rico (1953). Recogido en la antología de Domingo Ródenas, D., *o.c.*, pp. 201-217



“método” es de absorber, asimilar y “convertir” a todo lo español y a todo español que tenga conciencia de serlo y haya hecho un poco más grande a España, a la de ahora.

Concluía con las siguientes palabras: “asumir e incorporar los valores del adversario – absoluto, relativo, grande o pequeño– es, en todo caso, menos peligroso que aplastarle o echarle al fuego con su razón entera”<sup>37</sup>. Quizá lo más importante de estas afirmaciones es lo temprano de la fecha. Si el testimonio de Aquilino Duque es fiable, esta propuesta podría haber surgido de la conversación que el propio Ridruejo habría tenido con María Zambrano en Roma (debió ser durante el periodo en que Ridruejo estuvo de corresponsal en Roma en 1949 coincidiendo con la primera y más breve estancia de la filósofa en la ciudad eterna). De este encuentro dice lo siguiente: “Si en La Habana fue Foxá quien llamó a Misericordia (nombre fingido de María Zambrano), en Roma lo hizo Dionisio Ridruejo. Dionisio estaba en Roma (finales de 1948 hasta 1951 de corresponsal de prensa de la agencia Pyresa<sup>38</sup>), y Misericordia y Amaranta (nombre supuesto de Araceli) acababan de llegar de Cuba.” (...) Habrían sido invitadas a un recital de Victoria de los Ángeles que presentó Federico Sopena. Según cuenta Duque, Zambrano, a la finalización de esta presentación habría comentado: “...para que las heridas de España se cerraran, todos los españoles, de uno y otro bando, deberían ponerse de rodillas y pedir perdón”<sup>39</sup>.

Hasta aquí estos primeros esfuerzos de reconstrucción de carácter individual que buscaban ir al fondo del problema pero quedaban lastrados la naturaleza misma de la ruptura y la apropiación del concepto de verdad por parte de los triunfadores.

En un orden apenas comprometido pero que, al menos, servía para evitar el olvido, en 1956, Adolfo Muñoz Alonso daba cuenta en *Expresión filosófica y literaria de España* de “los discípulos de Ortega”. Citaba los nombres de Marías, Gaos, Ferrater Mora, Nicol, García Bacca, María Zambrano y Granell, sin hacer ningún juicio<sup>40</sup>. Y, aunque publicado en 1959, parece que su primera redacción lo fue de 1954 *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* dirigida por Sciacca, quien habría encargado a Muñoz Alonso el capítulo dedicado a “España” y en él hay una parte donde se da cuenta del “orteguismo” y de los exiliados sin señalar expresamente que lo fueran y, entre ellos, a María Zambrano (por cierto con un error en la fecha de nacimiento) y a los más importantes filósofos de la órbita orteguiana<sup>41</sup>. Se trató, como decíamos anteriormente, de un acercamiento no desdeñable pero de una naturaleza diferente a los mencionados hasta ahora.

El esfuerzo iniciado en fecha temprana, y como proyecto más colectivo, lo llevó a cabo *Ínsula*, como señalábamos anteriormente. El impulsor desde temprano fue José Luis Cano acompañando a Enrique Canito, aquel liberal acusado de no ir a misa que había hecho un lectorado en París y aprendido cómo esas revistas de libros ejercían una labor de mimbrado en la sociedad, estableciendo relaciones entre escritores y lectores

José Luis Cano traía ya de Algeciras ese carácter en ciernes, conformado por el aprecio a lo lejano y a lo próximo, por la generosidad y la timidez, que con la inmersión en el mundo de los poetas le condujo poco a poco a la in-conformidad, a ser un in-conforme, dicho de alguien que no se adapta del todo a ninguna forma, bien distinto del dis-conforme,

<sup>37</sup> Ridruejo, D., “Excluyentes y comprensivos”, *Revista*, Barcelona, 17 de abril de 1952

<sup>38</sup> Penella, D., *Dionisio Ridruejo, poeta y político*, Salamanca, Caja Duero, 1999.

<sup>39</sup> Duque, A., *o.c.*, p. 213.

<sup>40</sup> Muñoz Alonso, A., *Expresión filosófica y literaria de España*, Barcelona, Juan Flors editor, 1956, p. 131

<sup>41</sup> Muñoz Alonso, A., “España” en Sciacca, M.F., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid, Guadarrama, 1959, pp. 392-405.

es decir, aquel que está falto de acuerdo y de conformidad con las demás personas e incluso con las cosas. Nunca podría haberse dicho esto último de José Luis Cano pero sí lo primero, pues el in-conforme que, por no adaptarse del todo a ninguna forma, no renuncia a casi ninguna o es capaz de conformar con muchas, incluidas las de aquellos que “están entre dos siglos” o son “heterodoxos y prerrománticos” o se refugian en una “Ínsula” o en torno a la mesa camilla de la calle Velintonia (en la casa de Vicente Aleixandre), terminan por ser el nudo en torno al que se articulan grupos humanos enteros sobre todo en épocas de resistencia. “Hicimos”, “ha venido fulano y ha dicho...”, “nos han prohibido...”, “han clausurado...” etc. Son esas “apuntaciones”, entre el apunte, el punto y el puntazo sobre la realidad, que han venido a ser ese pequeño tesoro de *Los cuadernos de Velintonia* cuya edición completa de 2002 debemos a Alejandro Sanz<sup>42</sup>. Quizá son la expresión de una parte de la oposición de “mesa camilla” al franquismo, poco para unos y bastante para otros. Mucho de intrahistoria tiene esta historia doméstica que no fue pequeña aunque tuviera por escenario una pequeña habitación. Seamos justos al reconocer la dificultad de los tiempos y porque no era una historia que se clausuraba entre las cuatro paredes sino que se proyectaba hacia la realización de empresas culturales de envergadura y luego encontraba en el pequeño grupo el ambiente necesario para limpiar las pequeñas impurezas del roce cotidiano.

Impagable el esfuerzo de José Luis Cano para conocer biografías iniciales de personas que luego ocuparían lugares relevantes y por darnos a conocer sus pronunciamientos y actitudes pero, sobre todo, sus propios temores, angustias, recelos, problemas para editar y para resistir a un poder autoritario. ¡Cuántos detalles encontramos ahí, contados sin perder el sentido de lo humano, manteniendo la finura de espíritu sin perder, en este caso, el sentido del humor y ese punto de pequeña maldad sin la cual moriríamos de aburrimiento. Los amores, platónicos o reales, los pequeños orgullos heridos cuando no llegaba el éxito esperado de una obra, la resistencia cuando se imponían nombres poco deseados para las vacantes de la Academia o la búsqueda de apoyos para que *Ínsula* volviera a ver la luz como sucedió con la decisión tomada por Juan Beneyto, nuevo director de prensa a finales de 1956. Desde esa atalaya, a modo de balcón, podemos recordar el entierro de Ortega y los primeros movimientos estudiantiles que se desarrollaron a continuación. Otros muchos detalles sobre pequeñas publicaciones como *Aldebarán*, también prohibida –creo que en este caso incluso secuestrada antes de salir– como lo fue *Ínsula*, por ser demasiado liberales y orteguianas. En esas cuatro paredes una cosa queda como segura: que el espíritu de los *inconformes* es más resistente a las presiones autoritarias de lo que se cree. O dicho de otra manera: que el espíritu no es vencido con facilidad como difícil es vencer a la literatura y, si se me apura un poco, más aún vencer a los poetas precisamente por ser frágiles.

Así pues, *Ínsula* dio pronta consistencia a su proyecto intelectual que adquirió desde aquellos mismos años un sentido, por igual, estético y moral, dotado de consistencia y largo recorrido en mantener contactos con los exiliados y su obra.

Siguiendo el diagnóstico de Ridruejo debemos decir aquí que la propuesta de *Ínsula* abogó por la edad y por la nación. Ni renunció al cosmopolitismo ni a la tradición nacional. Era esta una cuestión que afectaba no solo a la cultura sino a la vida política y a la convivencia que se intentaba restablecer. Mas la consecución de este objetivo requería abordar otros dos: recuperar la tradición nacional perdida y derrotada, es decir, la liberal; y

<sup>42</sup> Había una edición anterior: Barcelona, Seix Barral, 1986. La mencionada aquí corresponde a la publicada en Algeciras por la propia Fundación José Luis Cano en 2002.

recuperar la obra y las personas de quienes se habían visto obligadas a exiliarse. En definitiva, construir la patria verdadera pero desde parámetros que permitieran recuperar el exilio en vez de producirlo. Un proyecto de gran entereza y consistencia desde la función conferida al arte y, más concretamente, a la literatura. Consistía en poner la literatura al servicio de una verdad omnicomprendiva que generara esperanza. Esta habría de ser la palabra clave.

Aquí cristaliza, en mi opinión, ese primer significado de la revista: rehumanización desde la estética (finalidad ética del arte a la que se alude en distintos momentos) en cuyo proceso se incluye también a la ciencia; y reunificación de España superando cualquier nacionalismo de vuelo rasante en el contexto de una concepción de la cultura al tiempo normativa y plural, respetuosa con las tradiciones y cosmopolita.

Para cumplir con este objetivo: recuperar lo destruido, José Luis Cano se apoyó en el “orteguismo” interior, es decir, en quienes habían quedado en España: Julián Marías, José Luis Aranguren, Paulino Garagorri, entre otros. Y con ellos quienes venían a continuación: José Luis Abellán, Javier Muguerza y algunos otros. Con este soporte inició una labor continuada de estudio de toda la “edad de plata de la cultura española”, es decir, del periodo que va desde Benito Pérez Galdós, pasando por la Institución Libre de Enseñanza, con especial atención a Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío, y por el 98, con Unamuno como referente hasta Ortega y la generación del 27, convirtiendo a la revista en un lugar (*Ínsula*) indispensable para el estudio de este largo periodo de creación literaria y desarrollo del pensamiento. Me remito al artículo mencionado con anterioridad (nota 23), para concretar cuántos artículos fueron dedicados a cada autor, la secuencia de los mismos y su interés. Quede aquí el testimonio de la tradición a la que Cano, y quienes con él dirigían la revista. Esto marcó en buena medida la orientación que la revista habría de seguir con el apoyo de Garagorri en la sincera creencia –fruto de la circunstancia– de que la filosofía española se había iniciado con el propio Ortega. Esta convicción inicial se reafirmó al ser suspendida la edición de la revista con motivo del número que dedicó al filósofo madrileño en noviembre de 1955<sup>43</sup>, precedido por un extenso artículo del propio Marías en el número de septiembre titulado “Realidad y ser en la filosofía española”<sup>44</sup>. En él, Julián Marías sostenía claramente dos cosas: primero, que “la historia empieza, por supuesto, con Unamuno. Aunque –y yo he insistido largamente en ello [señalaba Marías]– Unamuno no fue estrictamente un filósofo, aunque él personalmente amaba la arbitrariedad y la inconexión, como la historia no las tolera, hay que partir de él si se habla de filosofía española en este tiempo”. Y, segundo, que “...donde el tema aparece inequívocamente y con todo el rigor es en Ortega; está preludiado a lo largo de su obra, ya desde el primer libro”. Y el tema consistía en que, “al interpretar la filosofía como algo que el hombre hace, Ortega tiene que preguntarse en qué consiste ese hacer humano que es preguntar” y en esa pregunta surge la relación del hombre con las cosas pues “vivir es, en efecto, hallarse entre las cosas y frente a ellas” como Ortega había afirmado en *El Sol* (18/1/1931). Más de sesenta

<sup>43</sup> N° 119 (noviembre de 1955). En casi todas las referencias hechas en números posteriores a la historia de la revista se recuerda esta situación que llevó a la suspensión de la misma durante un año entero. “En 1955 –cuenta José Luis Cano–, cuando murió Ortega, decidimos dedicarle un número homenaje, pese a que el Gobierno había dado consignas a la prensa de que sólo se dedicara al suceso un espacio breve y una pequeña fotografía. El número, que preparamos Marías, Canito y yo, llegó a salir, pero fue secuestrado inmediatamente. Cuando fui a protestar al director general de Prensa, que era entonces Juan Aparicio, justificó la suspensión diciéndome que *Ínsula* era una revista demasiado liberal y demasiado orteguiana, y que eso el régimen no lo podía tolerar.” N° 499-500 (1988).

<sup>44</sup> N° 117 (1955), pp. 1 y 9.

artículos llegó a publicar Julián Marías en *Ínsula* durante los primeros veinticinco años de vida de la revista como indicativo de esta clara línea de interpretación de la historia de España<sup>45</sup>. Las colaboraciones de Aranguren quedaron en una quincena, aproximadamente. El primer artículo es de 1948; el último de 1989, incluyendo dos de ellos sobre Ferrater Mora.

b) Había que mirar explícitamente al exilio. Ese empeño fue realizado con intensidad. Pronto aparecen noticias sobre libros de José Gaos, sobre Ferrater Mora cuyas sucesivas ediciones del Diccionario son siempre comentadas; también sobre Joaquín Xirau y García Bacca. Fue, no obstante, María Zambrano quien tuvo una presencia más consistente en la revista. Hasta 12 artículos suyos merecieron la atención de *Ínsula*. El primero llegó con la recomendación de Luis Cernuda y se publicó en fecha bastante temprana: 1952, ocupando la primera página con una foto de la autora tal como había pedido Cernuda a José Luis Cano. Nueve artículos más se ocupan de su obra y siempre mencionando las noticias más relevantes: la concesión del premio Príncipe de Asturias y su regreso a España en 1984. No es gratuito que haya sido María Zambrano la filósofa del exilio que más presencia ha tenido en *Ínsula* pues su pensamiento encarna mejor que ningún otro lo que la revista quería ser y esa síntesis de poesía y razón era su expresión más consumada. Por lo que la poesía y la razón han simbolizado a lo largo de los siglos, su maridaje no agotaba una cuestión puramente epistémica o de teoría literaria o de relaciones entre la filosofía y la literatura sino que adquiría relevancia en el plano moral y en el político. De tal manera que su preocupación por la necesaria reconstrucción de España se completaba con su proyección europea y americana. En este sentido, la filosofía zambraniana, encarnada en su propia biografía, era expresión de la culminación del deseo e historia recordada puesta al servicio de una esperanza, por más que la primera apuesta hubiera resultado fallida.

*Ínsula* cumplió esa función de puente que no pudo llegar a realizar aquel otro proyecto frustrado, *El Puente*. En la pormenorizada reconstrucción que ha realizado Francisca Montiel Rayo del complejo proceso, que no llegó a culminar, le ha sido obligado remitirse a la fundación de *Ínsula* como el intento de “atenuar en la medida de lo posible los efectos de la escisión cultural producida en 1939” y cómo esta revista fue “un primer órgano de expresión en torno al cual articularse”. Y añade la autora: “Con su actitud posibilista, *Ínsula* se erigió en inicial “cabeza de puente” entre las dos Españas, un puente en cuya difícil construcción participaron en la década de los cincuenta –al producirse el reconocimiento internacional del gobierno de Franco– destacados pensadores de las dos orillas. Difícil entender libros tempranos como los de Marra López, *Narrativa española fuera de España* (1962) y de José Luis Abellán, *Filosofía española en América* (1966) sin este caldo de cultivo realimentado por las primeras visitas a España de algunos exiliados y los recuerdos de quienes aquí habían quedado, sin ese puente de la revista *Ínsula*.”

Claro es que, al tiempo que se escribían estas cosas en España, se producían reacciones como la de María Zambrano en su “Carta sobre el exilio”, ya mencionada. No debe sorprender, por ello, que la perspectiva desde los exiliados fuera mucho más cauta y, si se

<sup>45</sup> Será José Luis Cano quien nos cuente cómo llegó ese primer artículo a la redacción de *Ínsula*: “Pero muchos años antes, en 1952, cuando nadie o casi nadie se acordaba de María Zambrano en España, había publicado *Ínsula* en su número de enero uno de los textos más bellos de María: *Dos fragmentos sobre el amor* que nos envió Luis Cernuda desde La Habana, donde entonces vivía la escritora malagueña. Al enviarnos el texto, Cernuda me escribió estas líneas: María Zambrano ha escrito cosas magníficas y es necesario que ahí se conozcan algunas, y vosotros sois los únicos en publicarlas.” (nº 458-459, 1984).

me permite utilizar estas palabras, más pesimista. Sus palabras suenan fuertes y sin matices: “Ahora, en realidad, se nos llama ante todo a salir del exilio hasta el punto de casi ignorarlo, olvidarlo o desconocerlo”. Y un poco más adelante:

De ellos han ido saliendo con el correr de los años los anticonformistas de hoy, los que no aceptan el régimen, denominense de una u otra manera. Para ellos el exiliado ha ido dejando de existir ya, vuelva o no vuelva. Si se le concede un instante de atención ha de ser para extrañarse sin más de que siga habiendo exiliados. Y así un brote de simpatía se da en sus ánimos, por el motivo que sea, desemboca en decir: ¿Qué hacen, qué están haciendo, qué han hecho en todos estos años?<sup>46</sup>

En carta de 29 de mayo de 1961 escribía María Zambrano, en respuesta a Jacobo Muñoz, joven estudiante de filosofía por entonces, catedrático después en la Universidad Complutense de Madrid, lo siguiente: “El vacío de la patria, dicho así, sin “patriotería” es inmenso y, sobre todo, incolmable por ninguna otra realidad. Y en ese vacío se destaca ese otro de los jóvenes que no hemos conocido, que hubiéramos de un modo u otro, conocido”<sup>47</sup>. Esta referencia al exilio como la experiencia de lo irrecuperable se nos revela como una afirmación nacida del alma de una generación endurecida por los tiempos pero tierna al recordar lo que podrían haber sido y les fue negado aunque tuvieran posiciones sociales relevantes.

Eran los años del Congreso de Múnich, tan importantes para comprender la transición, y de los textos publicados en el “*Cuadernos del Congreso para la libertad de la cultura*”<sup>48</sup>; y, seguramente, de muchos contactos en diversas ciudades europeas, París y Roma, principalmente según las cartas de Ridruejo recientemente publicadas.<sup>49</sup> Contactos que, luego, continuarían en Ginebra.

Más matizadas eran las palabras de Ferrater Mora aunque, en definitiva, terminarían por colocarse en la parte negativa del juicio. En entrevista con Marra López en la revista *Ínsula*<sup>50</sup> señalaba, ante la pregunta sobre las relaciones entre “los escritores españoles de uno y otro lado”, lo siguiente:

Veinte años ha todo era recelo y desconfianza, cuando no indiferencia. Era en parte comprensible, porque nadie sabía quién era quién; “los del otro lado” eran “los del otro lado del Atlántico”, cualquiera que fuese el lado. De diez, y sobre todo, de cinco años a esta parte el panorama ha cambiado mucho; el Atlántico ha dejado de ser un muro para convertirse en un puente. Si hay diferencias, no son ya geográficas.

Ello supone una mayor influencia de “los de fuera” en la vida intelectual española. Es una influencia creciente, pero todavía escasa. Muchos libros de escritores españoles en América llegan a manos de escritores españoles en España, pero ahí se quedan. *No son en muchos casos, cosa pública”, sin la cual la vida intelectual se hace demasiado tenue.*

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 68.

<sup>47</sup> Muñoz, J., “El barro de la tierra”. Reseña a la edición de Jesús Moreno. *Antología del pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 1994. Y Zambrano, M., *La España de Galdós*, Madrid, Siruela, 1994. *Diario ABC*, 13.1. 1995. En la Fundación se conservan cuatro cartas de Jacobo Muñoz a María Zambrano pidiéndole colaboración para la revista *Caña Gris*. Me he permitido subrayar estas palabras de María Zambrano por considerarlas clave en la defensa de la tesis, aquí sustentada, sobre la casi imposibilidad de reconstruir, de nuevo, la patria sobre la idea de verdad, una vez esta idea había sido destrozada.

<sup>48</sup> Glondys, Olga, *La Guerra Fría cultural y el exilio republicano español*, Madrid, CSIC, 2012

<sup>49</sup> Ridruejo, D., *Cartas íntimas desde el exilio (1962-1964)*, Madrid, Fundación Santander, 2012. Elena Trapanese ha realizado una tesis doctoral sobre el periodo romano de María Zambrano en la que, sin duda, nos ofrece claves muy interesantes.

<sup>50</sup> *Ínsula*, N° 236-237, 1966, p. 13. Subrayo también estas palabras por considerarlas, igualmente, sustanciales.

Todavía, años después, Sánchez Vázquez decía esto:

Cierto es que no faltan, en los medios académicos españoles, las personas y los grupos que, movidos por un generoso impulso de rescatar la memoria histórica, se ocupan, sin el respaldo oficial, del exilio. Justo es reconocer aquí la fecunda y denodada labor de estudiosos como José Luis Abellán, Francisco Caudet y Manuel Aznar Soler entre otros; de esfuerzos colectivos como el del grupo GEXEL de la Universidad Autónoma de Barcelona, y de muchos empeños editoriales, como el de *Anthropos*, de salvar la “memoria rota”. Pero la tónica oficial –de ayer y de hoy, y en general compartida, contra la que tienen que bregar esos loables esfuerzos– es el silencio o la indiferencia que tan claramente se pusieron de manifiesto al conmemorarse en 1989, el 50 aniversario del exilio<sup>51</sup>.

Esta tónica se mantiene en otras revistas posteriores que fueron vehículo de las ideas de la oposición al franquismo, por ejemplo, *Cuadernos para el Diálogo*<sup>52</sup>, *Triunfo* o *Índice* que, como señala Mainer, “dio una acogida más significativamente política al mundo del exilio”. Por lo que concierne a los filósofos, el primer artículo habría correspondido a María Zambrano, y llevó por título bien significativamente “El espejo de la historia”; habría seguido luego una colaboración de Ferrater Mora: “Eugenio d`Ors. El sentido de una filosofía” y a esta siguieron otras de diversos escritores, poetas, novelistas, etc.<sup>53</sup>. Señala Mainer que el director de *Índice*, Fernández Figueroa, se trajo de América muchas entrevistas, entre otras, una con Gaos, publicada en el n. 126 de 1959<sup>54</sup>. De las editoriales menciona la Biblioteca Breve, impulsada por Barral; Taurus, (donde se publicó el trabajo de Gallegos Rocafull, *La visión cristiana del mundo*); Guadarrama, recordada por los libros de Marra-López y Abellán; y EDHASA, donde se incluyeron trabajos de Ferrater Mora.

Así pues, los años sesenta manifiestan importantes matices en la recepción del exilio: de una parte, la publicación progresiva de la obra; desde luego la de Ferrater y Zambrano con mayor difusión si bien en el caso de esta última se comenzó a editar por la parte “blanda”: *La España de Galdós*; *España, sueño y verdad*, etc. podríamos decir, la parte literaria. Hasta la edición de Hispamerca de 1977 no se conoció su edición chilena de “Los intelectuales en el drama de España” y la “Carta al doctor Marañón”. Los trabajos de Caudet sobre *Hora de España* son de los años 70<sup>55</sup>.

Conocimiento, pues, trabajoso, difícil, receloso según muestran testimonios de las cartas ya mencionadas de Zambrano y Cobos. Sería muy largo comentarlas aquí pero hay referencias críticas por parte del propio Cobos al papel desempeñado durante los años sesenta en la España predemocrática por parte de los intelectuales que comenzaban a ocupar el nuevo protagonismo social. Seguramente es el texto de Cobos “Expelido”, aún inédito, probablemente escrito hacia la mitad de los sesenta, es uno de los textos más lúcidos para entender esa situación de la patria “verdadera” que creó un exilio que ahora era incapaz de reparar sino de manera muy débil. Él, aunque no propiamente exiliado, sí fue encarcelado y no volvió a su profesión de maestro. De esta manera da cuenta de su salida de la cárcel:

<sup>51</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Prólogo” a Aznar Soler, Manuel, *o. c.*, p., 26

<sup>52</sup> Muñoz Soro, Javier, *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976)*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

<sup>53</sup> Mainer, José Carlos, *o. c.*, pp. 401-02.

<sup>54</sup> *Ib.*, p. 402

<sup>55</sup> Mora García, “María Zambrano en *Hora de España*” en Larraz, F., *Estudios de Literatura, Cultura e Historia contemporánea. En homenaje a Francisco Caudet*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 231-254.

Y de la misma manera en el vagón, y en la estación de llegada... ¿Cómo encontrarme y reconocirme en aquel afuera de mi mundo?

– Señor, por favor, ¿dónde queda mi mundo, el que dejé, aquél en que tuve un sitio?

– Las guerras son duras: destruyen mundos enteros.

La verdadera angustia lo es de soledad y la angustia de soledad es el camino, o agujero, que nos lleva hacia la Nada. Sentí, como Abel Martín, que Dios no me miraba, porque no me daba ya el hombre compañía, [pág. 3] y momentos hubo en que se me hicieron ilusión descansadora el puñado de pajas de centeno del Magistrado y el petate de Rafael Pérez. ¿Por qué no tenderse en el mar del eterno reposo?

Mi mundo era mi casa, y mi oficio, y mi tertulia, y mis libros, y mis periódicos, los que leía y en los que escribía, y mis amigos, mis correligionarios, mis oponentes, mis diversiones... Pero, ¿cómo encontrar los mis sin el yo? ¿Y cómo recuperar el yo sin el mundo que lo contenía?

Imposible encontrar un testimonio más desgarrador de la experiencia de la ruptura. Sin embargo, los textos de la España que se iba haciendo “oficial” mantenían un tono intelectualmente interesante pero sin la fuerza necesaria para resarcir la historia. Recordemos el artículo firmado por el propio José Luis Aranguren en *Revista de Occidente*<sup>56</sup> como comentario a *España, sueño y verdad* (Buenos Aires-Barcelona, EDAHSA, 1965) y *El sueño creador* México, Universidad Veracruzana, 1965). Concluía de esta manera:

Lo que María Zambrano no es literatura estrictamente dicha; tampoco, pensarán muchos –y hoy lo pensarán incluso el propio Ortega- precisión, en el sentido más riguroso de la palabra. Y de lo que ella habla parece que no se puede hablar. Sin embargo, si María Zambrano se hubiera callado, algo profundo y esencial habría faltado, quizá para siempre, a la palabra española.

Muy interesante esta reflexión pero con un punto de distancia, sin duda, que no acaba de disolverse en el breve texto que envió desde California, pocos meses antes de regresar a la cátedra, después de su expulsión. Con el título “Amnistía y retorno de los exiliados” escribía Aranguren:

El problema del retorno de los exiliados es como la otra cara de la amnistía. La mayor parte de ellos necesitan, legalmente, de ninguna amnistía para volver a España. Pero la necesitan moralmente y como garantía política. ¿Cómo regresar públicamente al país del que salieron como desterrados sin recibir un llamamiento general, sin la apertura política expresa a colaborar en la construcción de una nueva España?<sup>57</sup>

¿Significan estas palabras un cierto giro en la percepción de los exiliados, un año después de haber muerto Franco? Podría pensarse que así era, mas, de todas las maneras, sigue habiendo una cierta distancia con la sensibilidad que manifestaba Sánchez Vázquez en el texto mencionado anteriormente.

Quizá fuera el artículo que Fernando Savater publicaba en el diario *El País*, 28 de enero de 1981, bajo el título “Los Guernicas que no vuelven” el acto de mayor sinceridad en los albores de la España democrática, incluso ya aprobada la Constitución de 1978. No era, precisamente, optimista y prueba, efectivamente, que el exilio, una vez producido por la nación “verdadera” crea una situación irreversible: “Cuando vaya a Suiza no deje de visitar

<sup>56</sup> n. 35, febrero, 1966, pp. 207-213.

<sup>57</sup> Aranguren, J.L., “Amnistía y retorno de los exiliados” en Figuro, J.; Baselga, A.; Madaria, Catalina G. (eds.), *Las reformas urgentes*, Madrid, Taller de Ediciones, 1976, p. 210.

a María Zambrano”, me dice Ciorán cada vez que nos vemos. “Es el más original y creador de los discípulos de Ortega”. Y luego añade: “Pero ¿se acuerdan en España de María Zambrano?” No sé qué responderle. Por un lado, no parece que este país tan mísero filosóficamente hablando pueda permitirse el lujo de olvidar a uno de sus pensadores de mayor talento...” (...) “Dicen que vuelve el *Guernica*: qué bien, qué gran éxito. Cuántos detalles, cuántas breves y emotivas palabras, seguro que dos o tres abnegados funcionarios ascenderán. Pero hay *Guernicas* que no vuelven: porque ni quieren ni pueden, claro. Algunos siguen fuera como María Zambrano, pero otros no vuelven, aunque ya están aquí, como José Bergamín o Juan Gil-Albert. Como con ellos nadie se luce, como no dan las muestras debidas de docilidad (para muchas cosas todavía es necesario cierto tipo implícito o explícito de adhesión al régimen del momento), ni sus años ni sus méritos les valen a la hora del reparto de sinecuras administrativas. Y lo pasan mal, que conste. Y son más cultura viva que los símbolos artísticos...”

Dos años y medio más tarde se celebraban los Encuentros de Almagro con la obra y la vida de María Zambrano como tema central. ¿Corrigieron aquellos encuentros, y otros muchos congresos celebrados después, ese “no volver aunque estuvieran aquí”. No lo sé. En el mejor de los casos de manera muy insuficiente. Y esto quiere decir que el exilio no ha sido superado, con seguridad porque es imposible que lo sea. Porque la patria no puede recuperar plenamente la unidad. El 20 de noviembre de 1984 regresaba desde Suiza a Madrid, con ochenta bien cumplidos, hará, en otoño de 2014, 30 años. Regresó como Savater decía de Bergamín, “no vuelven, aunque ya están aquí”. La propia Zambrano se confesaba así en la entrevista que le hizo Juan Carlos Marsset para el diario ABC (23.4.1989): “...lo que yo amaba era la unidad. Pero no la unidad que corta, no la unidad que es renuncia: yo no podía renunciar a nada y al no poder renunciar a nada quizá no hacía nada.” (...) “Lo que yo he sido, y soy, es republicana, en el sentido de aquel 14 de abril, de aquella flor que se abrió entonces y que yo he descrito como me ha sido posible, varias veces”.

¿Quiere esto decir que es mejor que la patria no llegue a creerse verdadera como forma de que sus sueños no generen exilios? Dejemos abierta la respuesta porque cualquiera de las respuestas que pudiéramos encontrar se enfrentan radicalmente con la radical experiencia de quienes han sido expelidos en algún lugar, en algún tiempo... pero apelemos a la esperanza, a las raíces de la esperanza pues, “como señalaba Zambrano, si “la esperanza sostiene todo acto de la vida, la confianza sostiene a la esperanza”<sup>58</sup> y ambas proporcionan sentido a la historia pues construyen “la continuidad de la vida”.

Si la verdad fracturó, será la esperanza la que una, la que dé continuidad como apuntó la filósofa malagueña, bastantes años después de vivir en Morelia, allá por la primavera de 1930, hace más de 75 años, a donde llegó buscando esperanza. Tardaría algunos años en hallarla y lo hizo cuando se dio cuenta de que la esperanza precisa de la “aceptación de la realidad”, es decir, que busque decididamente la verdad (como base de la propia esperanza más que de la verdad misma); que se convierte en una “llamada que asciende a la invocación del bien”, o sea, que no es egoísta; y, finalmente” que no dude en convertirse en “ofrenda que puede llegar al sacrificio de uno mismo”<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Zambrano, M., *Los bienaventurados*, o. c., p. 101

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 108.



Como cualquier experiencia que trasciende al propio individuo, la esperanza necesita del “trato con la realidad”, una realidad esquiva, escondida tras apariencias y, a veces, confusa, pero siempre entendida como lo presente distinto de mi y a mi mismo pero que me precede y estará después de mí; necesitará de un corazón que haga fluir la sangre en movimientos de dar y recibir, que haga fluir los sentimientos al igual que los bienes, desde los “llamados materiales hasta los más invisibles; y deberá tener como finalidad la creación, la capacidad de “extraer del vacío, de la adversidad, de la oposición, su propia fuerza sin por eso oponerse a nada, sin embalsarse en ninguna clase de guerra. Es la esperanza, suspendida sobre la realidad sin desconocerla, la que hace surgir la realidad aún no habida, la palabra no dicha”. En definitiva, es aquella esperanza que “atraviesa toda la longitud de las edades”<sup>60</sup>, reflexión con la que concluye Zambrano su apuesta por la esperanza, tan ajena a los espejismos como liberada de las verdades de hecho. Estas existen para todos los animales, mas el animal humano tiene capacidad de crear y por ello la cuestión radical, humanamente radical, es saber qué haremos con ella. Es esta una cuestión tan filosófica como política. Los exiliados de 1939 fueron quienes se enfrentaron radicalmente a esa pregunta y nos dejaron una respuesta: las patrias que pretenden construirse sobre la verdad como sustantivo crean inevitablemente exilios.

Construyámoslas, pues, sobre la esperanza, en los términos que nos indicaba Zambrano: esperanza de verdad, es decir aquella que convierte la verdad en un fin y no solo en el origen; deseo del bien común; y voluntad creadora que no pretende la dominación sino la concordia. En definitiva: construyamos no sé si patrias, palabra que ellos utilizaron con profusión y autenticidad, llámense como se llamen pero que en ellas no falte la esperanza verdadera, o de verdad, ya que hemos comprobado con ellos, los exiliados, que la verdad sola, sin esperanza, no garantiza que la sociedad pueda ser humana... de verdad.

<sup>60</sup> *Ib.*, 112.



# ***Los Cahiers de Civilisation de l'Espagne contemporaine* y la filosofía española contemporánea: un intento de aportación**

The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine* and the Spanish contemporary philosophy: a contribution

Camille LACAU SAINT GUILY

Paris Sorbonne-CRIMIC

*camille\_lsg@hotmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.029>

Recibido: 13/04/2016  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, fundados por Jacques Maurice y dirigidos actualmente por Manuelle Peloille (con Gérard Brey y Serge Buj como directores adjuntos), vienen desde hace algunos años tratando de paliar el vacío historiográfico que existe en Francia en materia de filosofía española contemporánea, y concretamente en historia cultural del pensamiento y de las ideas. Últimamente se han publicado dos dossiers en torno a este tema.

**Palabras Clave:** Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, filosofía española contemporánea, ausencia historiográfica, Francia.

**Abstract:** The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, created by Jacques Maurice and directed at the present time by Manuelle Peloille (with Gérard Brey and Serge Buj as assistant directors), have tempted for several years to get round the historiographical blank that exists in France in terms of Spanish contemporary philosophy, as well as cultural history of thought and ideas. The latest records on these topics have shown this point, examining the link between philosophy and Spain.

**Keywords:** The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, the Spanish contemporary philosophy, historiographic absence, France.

Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, fundados por Jacques Maurice y dirigidos actualmente por Manuelle Peloille (con Gérard Brey y Serge Buj como directores adjuntos), vienen desde hace algunos años tratando de paliar el vacío historiográfico que existe en Francia en materia de filosofía española contemporánea, y concretamente en historia cultural del pensamiento y de las ideas. Últimamente se han publicado dos dossiers en torno a este tema. El primero de ellos, muy breve, durante el otoño de 2013, sobre María Zambrano (1904-1991)<sup>1</sup>, en relación con el programa de la “agrégation interne” francesa de español, que incluía dicho año, entre otros textos, *La tumba de Antígona*. El dossier se compone de dos artículos: uno de Margherita Camozzi y otro de Ricardo Tejada. En “Amour et poésie dans *La tumba de Antígona*, de María Zambrano”, Margherita Camozzi demuestra, entre otras cosas, en qué medida dicha obra ha constituido una propuesta original y emancipada. *La tumba de Antígona* se sitúa, en efecto, en una encrucijada: entre la “recreación literaria” del palimpsesto sofocleano y su interpretación filosófica. El verbo de esta Antígona zambrana es un *logos* (palabra) singular, no racional, sino poético. Al mismo tiempo, en su aspiración a la transcendencia, habla un *logos* filosófico. En este sentido, la Antígona de Zambrano expresa, según Camozzi, un “désir d’union des contraires” y, por tanto, la filósofa habla a través de ella la lengua del Amor. En su artículo “María Zambrano et Ramón Xirau : une certaine France, bergsonienne, dans les valises de deux philosophes républicains espagnols”, Ricardo Tejada llama asimismo la atención sobre la importancia de la figura de Zambrano, en tanto que transmisora en España de la filosofía bergsoniana. Insiste, por otra parte, en el papel que desempeñó el catalán Ramón Xirau en la difusión del bergsonismo en España. A este respecto, concibe a Zambrano como a una rebelde, particularmente en lo referente a su maestro Ortega y Gasset, quien nunca mostró demasiado entusiasmo en Bergson. Por el contrario, Zambrano fue muy sensible a la prosa filosófica musical del gran filósofo de la Tercera República francesa, así como a su dimensión mística. A estas dos grandes figuras, Bergson les permite “sonder les mystères de la vie, de la mystique et de la poésie, tout en ayant une éthique combattive et rebelle”. La heterodoxia fundamental de la insumisa Zambrano no debe desviarnos de su obra, sino todo lo contrario: debe actuar como una invitación para rebelarnos contra un pensamiento “ya hecho”, diría Bergson, inmovilizador y mortífero.

Un segundo dossier más importante, titulado “Philosophie et Espagne. Espagne et philosophie”, se ha publicado en la primavera de 2014<sup>2</sup>. Se compone de 8 artículos, a los que se añade una reseña de tesis. Lo hemos introducido, proponiendo en cierto modo una

<sup>1</sup> Camille Lacau St Guily, « Présentation », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 11 | 2013.

<sup>2</sup> Camille Lacau St Guily (coord.), dossier « Philosophie et Espagne. Espagne et philosophie », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 12 | 2014.

forma de manifiesto para renovar nuestra mirada sobre la filosofía española contemporánea. Se titula: “Pour un nouveau regard porté sur la philosophie espagnole”<sup>3</sup>.

Nos hemos preguntado si la existencia de este dossier en sí es el síntoma de una carencia, de una relación problemática de España con la filosofía, alimentada paradójicamente por muchos constructores del discurso oficial de la historia de las ideas españolas. La península ibérica se ve sistemáticamente estigmatizada como una figura menor, o peor, inexistente en la historia de la filosofía mundial. La articulación dialéctica entre España y filosofía no se haría, no porque los dos términos mantuvieran relaciones antitéticas o polémicas entre sí –la antítesis constituye uno de los tiempos de la dialéctica–, sino porque, indiferentes la una a la otra, no pudieran unirse, interrelacionarse de forma fluida. Pero entonces ¿hay que diagnosticar una “anomalía española” (expresión de María Ortega Máñez)? ¿Podemos hablar de un síndrome *afilosófico* español? Tal vez podamos considerarlo así si nos situamos en una lógica intelectualista, de corte platónico<sup>4</sup>. Si solamente la filosofía racionalista es reconocida y representa a la ortodoxia en materia de “amor de la sabiduría”, es evidente que la “filosofía española” no podrá existir y se sentirá ridícula en la forma tan especial que adopta, al menos durante el siglo XX: una prosa a menudo florida, viva, poética, que Ricardo Tejada, en su artículo “¿El ensayo filosófico en lengua española: una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?”, define como una prosa “asiática”. Si el ágora filosófica universal se compone de una asamblea de pensadores para quienes sólo la razón constituye el barómetro criteriológico de la verdad, entonces la filosofía española parecerá un albatros torpe, avergonzado y abúlico. Sin embargo, si la *doxa* se digna a no aminorar a una filosofía que bebe de otras fuentes que la razón pura, entenderemos que España nunca ha estado reñida con la filosofía y la historiografía podrá celebrar así una realidad que ya existe: la *filosofía española*.

Pero antes de poder honrar su existencia, se trata de “revelarla”. Buena parte de este dossier intenta poner remedio a este carácter problemático de la existencia de la filosofía en este país, buscando el *lugar de la filosofía española*. Cabe destacar la importancia de cuestionamientos, en este dossier, relativos a este tema. El hermoso título del artículo de M. Ortega Máñez lo muestra: “*Un lugar de la filosofía española de cuyo nombre no queremos acordarnos*”. De tal modo, se plantea aquí si la filosofía española “creadora” existe o no en alguna parte, tal y como se interroga Luisa Montañó, cuyo artículo “¿Existe un pensamiento español hoy?” es un grito de protesta contra su nulidad o, más bien, contra su dramática desaparición actual. La lógica actual tiende entre otras cosas a separar peligrosamente la filosofía de la vida, mientras que este vínculo entre ambas es umbilical en España. Si la filosofía ya no bebe de fuentes vitales y, en consecuencia, la vida ya no es pensada en sentido amplio por la filosofía en este país, éste corre el riesgo de encontrarse en un mortal callejón sin salida. Entonces hay que abolir esta separación entre la filosofía y la vida, rehabilitando lo que Montañó llama la “filosofía práctica”, y Zambrano, “realismo” o “materialismo”; escisión ésta contra la cual la obra de la filósofa se sublevó, revelando la situación oculta en la que la filosofía se encontraba en la península ibérica y su particularidad. Es igualmente lo que muestra María Carrillo Espinosa, en su tesis sobre “El pensamiento mítico como origen de la creación poética en tres momentos de la trayectoria ensayística de María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma, El hombre y lo divino y Claros del bosque*”, que ha defendido bajo la dirección de Anthony Stanton, en el Colegio

<sup>3</sup> Camille Lacau St Guily, « Pour un nouveau regard porté sur la « philosophie espagnole » », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 12 | 2014.

<sup>4</sup> Idea desarrollada, por ejemplo, en Camille Lacau St Guily, *Henri Bergson. Une histoire contrariée (1875-1930)*, Paris, L’Harmattan, 2015.

de México. Como Carrillo expone en el resumen de su tesis, Zambrano siempre ha propiciado la reconciliación entre la filosofía y la vida, entre la filosofía y la poesía, cuyos vínculos viscerales ha intentado revelar. Y es que, según Carrillo, hay que abogar por “una valoración epistemológica nueva de los procesos de composición literaria”, que demuestre en cierto modo el lugar de la filosofía española; pensar la articulación de la filosofía y de la poesía, de la filosofía y de la vida, es intentar levantar el vuelo sobre su hábitat específico. El artículo de Ortega Máñez también quiere descubrir de nuevo el “lugar ignorado donde cierto pensamiento prohibido de los territorios de la ortodoxia filosófica se esconde”. La autora pretende revelar así a los lectores la “posibilidad topológica” de la filosofía española. La cuestión es planteada varias veces por los investigadores en este dossier: ¿Dónde se encuentra la filosofía? ¿Se despliega en su terreno natural o de manera “líquida y difusa” (Unamuno (1864-1936), estudiado entre otros por Ortega Máñez y Thierry Nallet), fuera de los “sistemas filosóficos”? Analizando las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (1883-1955), de 1914, Ortega Máñez infiere el “dialogismo vital” específico de la filosofía española, que no existe sino entrando en diálogo con el otro, con la literatura por ejemplo, y en este caso, con la obra de Cervantes. En este sentido, la circunstancia filosófica española es esencialmente dramática, siempre dialogante, amante del comentario, abierta a la alteridad genérica, aunque no de manera exclusiva. Ortega Máñez no sólo se interesa por las “intersecciones” entre filosofía y literatura y por “cierta técnica del pensamiento que utiliza una obra como soporte para una reflexión nueva y original”, sino que además explica cómo el dialogismo filosófico es vital, ya que inherente. En efecto, las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset, que toman la obra de Cervantes como “objeto y punto de partida de un ejercicio ejemplar de profundidad, dan lugar a su vez a una escritura filosófica que encuentra, en los márgenes y los pies de página, su lugar de ejercicio. La edición de Julián Marías, con su introducción y sus notas profundas, dobla este diálogo interfilosófico”. Las conclusiones de este artículo, sobre el lugar de residencia de la filosofía española, son originales. Según la autora, éste se encuentra en “la nota, el margen, el abismo”; “son las prácticas “secundarias” de escritura filosófica y la mejor literatura. Son las posibilidades infinitas que ofrece la lengua española”. La autora coincide en este punto con Gustavo Bueno, cuyo importante artículo “Sobre el concepto de *Historia de la filosofía española* y la posibilidad de una filosofía española”<sup>5</sup> apunta en última instancia a la lengua española como potencial filosofía española. La mayoría de los investigadores de este dossier llega a esta misma conclusión. Y *de facto*, la filosofía española está vinculada intrínsecamente con la lengua y la literatura.

Otros investigadores de este dossier destacan una de las especificidades de “residencia” de la filosofía española. Thierry Nallet, en sus dos artículos titulados “Affinités électives de la littérature espagnole avec la philosophie” y “*El temblor del héroe* de Álvaro Pombo como ejemplo de filosofía líquida”, muestra igualmente que la filosofía se despliega en la literatura española de manera natural. Recuerda este autor, utilizando una idea de Zambrano: “el pensamiento español es insumiso a los sistemas” e “inepto para la filosofía sistemática”. Es sin duda una de las razones por las cuales una de las formas tomadas por la filosofía española es aquella literatura filosófica que Nallet llama “roman-essai” –especie de refugio bajo el cual se ampara el pensamiento español, el cual se marchita cuando se hace de él una elaboración sistemática. Tomando el ejemplo de Álvaro Pombo (nacido en 1939), Nallet expone más ampliamente otra de las especificidades españolas, atinente a “la

<sup>5</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de *Historia de la filosofía española* y la posibilidad de una filosofía española”, en *El Basilisco*, 2ª época, nº 10, 1991, p. 3-25. Disponible en: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21001.htm>

ficción y la imaginación como medios de conocimiento” (Pombo). La literatura revela y hace existir el “misterio de la existencia humana”, sin duda porque la filosofía, dice citando a Unamuno, no se expone lógicamente ni en los laboratorios, sino que “surge del corazón”. Puede afirmarse, pues, que la filosofía española, siendo experimental y viva, se expresa bien en la novela. Es por ello que, según Nallet, los ensayos españoles, como los de José Antonio Marina (nacido en 1939) “utilizan a menudo los resortes de lo novelesco contemporáneo para vulgarizar unos temas filosóficos arduos” –de la misma manera que Ortega y Gasset consideraba el periódico como el mejor medio de difusión de la filosofía. Es interesante constatar que, al igual que Ortega Máñez, Nallet utiliza el concepto de “dialogismo de la vida” –que este último toma de Camille Dumoulié–, para hablar de una lengua reflexiva que toma lo real en estrecha relación con “l'événement vivant” (Alexandre Lacroix), permitiendo a su vez el desarrollo de una “ética”. La novela permitiría a la “Verdad” brotar en sus múltiples facetas, siendo así un lugar particularmente fecundo para la filosofía en España. Ahora bien, su segundo artículo intenta mostrar en qué medida, en *El temblor del héroe*, Pombo da una ilustración de lo que pudiera ser la filosofía española. En él se profundiza la cuestión del lugar de residencia de la filosofía española que se encuentra en estado líquido y difuso, en la literatura. La ética ha de vivirse y las palabras literarias sustituyen de manera característica al concepto filosófico puro. Haciendo existir la filosofía en la novela, Pombo expresa la atención específicamente española a lo cotidiano. Y sobre todo viene a decir que la filosofía española existe casi naturalmente, en una novela polifónica, porque es dialogismo vital.

Ricardo Tejada evoca, en su artículo “¿El ensayo filosófico en lengua española: una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?”, el ensayo como espacio específico de eclosión de la filosofía española. Él también subraya la apertura al otro que la filosofía representa en este país a través del ensayo, en la medida en que éste “busca interrogantes y abre dudas antes que dejar sentadas respuestas definitivas”. Al fin y al cabo, ¿la filosofía española no sería de nuevo dialogismo vital? Además, para este autor, el ensayo no pretende traducir una verdad cartesiana, sino una verdad viva, siendo el ensayista el que entra en contacto con “la realidad vivida por el lector”. Sobre este punto cabe de nuevo señalar que la verdad filosófica, expresada en los ensayos españoles, está en relación directa con la vida. Tejada considera que la tradición ensayística hispánica que se elaboró a lo largo del siglo XX está relacionada con el “post-barroco”, propuesta subversiva anti-cartesiana y anti-hegeliana, que concede la supremacía al *pathos*. Quizás pudiéramos añadir que el ensayo, traduciendo lo vivido mejor que una especulación abstracta, puede ponerse al servicio de la vida, y constituye por tanto la especificidad de la filosofía española: una filosofía vitalista. Según él, una de las grandes características del ensayo filosófico español contemporáneo es el intentar dialogar sistemáticamente con la modernidad y el progreso sin vacilar en criticarlos, interrogarlos, en una especie de “Dialéctica de la Ilustración” viva (Tejada).

Son estas mismas Luces (filosóficas) las que los exiliados Joaquín Xirau (1895-1946), Juan David García Bacca (1901-1992), José M. Gallegos Rocafull (1895-1963) y José Gaos (1900-1969) intentan proteger al irse de la España de Franco. El artículo de Salomé Foehn, “Habiter l'exil : *Retablo hispánico*, Mexique, 1946”, se acerca a las misceláneas de textos de republicanos españoles, publicados en *Retablo hispánico* (1946). Dicha obra contó con una treintena de autores, entre los cuales cuatro filósofos, y muestra cómo estos filósofos exiliados, separados de su tierra natal y movidos por una necesidad urgente, intentan *reconstituir su vida rota*. La filosofía no desaparece por tanto con el advenimiento del oscurantismo franquista, ya que aquella que se exilia anida para florecer de nuevo.

Llama la atención que también Foehn recurra a una isotopía del hábitat para hablar de la filosofía de los exiliados republicanos, que ciertamente deben aprender a “habiter l'exil”; también la filosofía, aun viéndose desarraigada, sigue inventándose y existiendo con fuerza, sobre todo en los textos redactados en lengua española y publicados fuera de España, en este caso, en México. Cabe notar, pues, que la filosofía española se ve obligada a existir, también en este caso, fuera de su tierra natal. Y sin embargo, “es”, incluso existiendo en movimiento, abierta a la alteridad –xenófila, podríamos decir. Por otra parte, Foehn insiste en el hecho de que, en la mayoría de los artículos de los cuatro filósofos que componen este *Retablo hispánico*, “*La utopía española*” de Xirau, “*El humanismo español*” de García Bacca, “*Sobre la literatura mística española*” de Gallegos Rocafull, “*La decadencia*” de José Gaos, se expone un enfoque no racionalista del ser, típico de la generación de exiliados republicanos españoles, aunque no sólo. Resaltan además, según ella, varios elementos característicos en estos artículos: su fe en la democracia republicana –y el rechazo de la mano tendida–, en lo humano y el humanismo “integral” (Jacques Maritain) (1882-1973). En esta defensa de la sabiduría humanista, la filosofía española se muestra particularmente sensible a la alteridad, en la medida en que traduce a la humanidad “en carne y hueso” (Unamuno). Y este amor humanista se expresa en una lengua específica, lo cual denota una singular atención a las palabras. Es la razón por la cual Foehn habla, con toda razón, de la “música filosófica” que se desprende de los textos filosóficos del *Retablo hispánico*. Se da de esta forma, aunque indirectamente, un nuevo argumento para probar la tesis general del dossier, según la cual la filosofía española contemporánea es esencialmente diálogo o dialogismo vivo y xenófilo.

Por consiguiente, podemos ya vislumbrar, a la luz de los diferentes artículos de este dossier, que una tradición filosófica se elabora desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX, la cual no es intelectualista, sino viva, concreta, humana. Efectivamente, si la filosofía española contemporánea resuena con grandeza, es en la medida en que habla del hombre y de su vida con un ímpetu poético y musical único.

Para mí ello recuerda la especificidad de la filosofía presocrática, cuyo vínculo es indisoluble con la artesanía poética y musical<sup>6</sup>. España es una de las grandes herederas contemporáneas de la filosofía presocrática, de la filosofía anterior al advenimiento del socratismo, de la preeminencia de la razón sobre el cuerpo, la carne y la intimidad viva que son las emociones humanas. La Grecia presocrática es una de las fuentes de inspiración de los filósofos españoles contemporáneos para humanizar de nuevo un pensamiento contemporáneo que se mortificaba en el desierto del *arquiconceptualismo*. La rehumanización a la que aspira la auténtica filosofía española siempre pasa por la apertura profunda al *Otro* –el diálogo filosófico con el otro puede revestir diversas formas: un diálogo con *el otro que yo*, un diálogo de la filosofía con la literatura (poesía/novela), con la música, con lo vivo que, por definición, se opone a la inercia y a la muerte. La filosofía española “creadora” (Montaño) traduce en sí esta voluntad de “diálogo” –el “*logos*” se intercambia entre dos términos que son su condición de existencia. En este sentido, la filosofía española contemporánea reanuda con el *ágora* viva de los filósofos presocráticos.

Uno de los grandes autores contemporáneos señeros de esta revivificación del pensamiento es sin duda Ortega y Gasset. Hombre público y de diálogo, figura ineludible de la filosofía española contemporánea, constituye el objeto del artículo de Eve Fourmont Giustiniani, “L'École de Madrid et son devenir après la Guerre Civile”, quien aborda en él menos al hombre que su magisterio intelectual –que se puede resumir en la expresión de

<sup>6</sup> Ver Camille Lacau St Guily, capítulo III “*La tumba de Antígona*, un manifeste philosophique” de María Zambrano, *La tumba de Antígona. Y otros textos sobre el personaje trágico*, Paris, PUF-CNED, 2013, p. 73-100.



Julián Marías (1914-2005), “La Escuela de Madrid”. Esta Escuela de Madrid constituye un gran foco de (re)nacimiento y de existencia de la filosofía española contemporánea. Después de haber evocado brevemente su apogeo durante la Segunda República, Fourmont aborda el periodo del magisterio orteguiano posterior a la Guerra civil, generalmente menos estudiado, y durante el cual sus discípulos se exilian o deciden vivir en el “desierto” cultural de la España franquista. Se replantean así la cuestión de los discípulos de Ortega y de la Escuela de Madrid, de la problemática inclusión bajo este epígrafe de personalidades catalanas, vascas, o de autores falangistas –como Alfonso García Valdecasas (1904-1993), Pedro Laín Entralgo (1908-2001), Salvador Lissarrague (1910-1967), José Antonio Maravall (1911-1986), Luis Díez del Corral (1911-1998) o José Luis López Aranguren (1909-1996) —, la cuestión de la cronología de la Escuela, de la pedagogía orteguiana, de su pervivencia o no después de la Guerra, de su posteridad, y de su problemática herencia en la España franquista y en la Transición. Fourmont intenta ofrecer lo que pocos hacen en la esfera de la historia cultural: una visión no fragmentada y procesual de un “objeto historiográfico bastante bien conocido”, pero que demasiado a menudo ha sido abordado “de manera tangencial”. Sin duda desarrollará en trabajos posteriores los temas que se esbozan en la conclusión, a saber, entre otros: los de la generación “rupturista” y “huérfana” que se separó de la herencia intelectual orteguiana, los de la falta de cohesión de esta generación y, respectivamente, la “tradicción nacional” y la “rama exiliada”, con la que tampoco se conectó. Fourmont completa así el ángulo de estudio de Foehn sobre los filósofos exiliados. La autora alude en las últimas líneas de su artículo a las generaciones intelectuales del “tardofranquismo”, de las que una parte, pero sobre todo la generación siguiente, ha podido “recuperar la cultura española de la Edad de Plata”. La otra parte ha contribuido a que “la cultura democrática antifranquista (y la Monarquía constitucional) se construyan sobre las bases del desarrollismo franquista, legitimando la cultura de la resistencia interior en detrimento de la filosofía del exilio”. Su artículo termina evocando el estado actual de los estudios orteguianos: tras una fase de crispación por parte de los discípulos orteguianos ante “la irrupción en España de corrientes filosóficas nuevas”, los estudios orteguianos conocen actualmente “una renovación”. Este artículo también señala que otros campos de estudio importantes, aun casi vírgenes, se han de estudiar. Da cuenta así de la vitalidad actual y futura de los estudios de historia cultural relativos a estos temas.

Por último, una gran parte de los estudios sobre la cuestión de la articulación entre filosofía y España sería olvidada, en este dossier, si la temática de la transferencia de paradigmas intelectuales no hubiera sido tratada. En efecto, la España contemporánea es permeable a las corrientes de ideas europeas, y ello fue así incluso durante el franquismo. Tal es la conclusión de Thierry Capmartin, en su excelente artículo “Luis Martín Santos estil (vraiment) existencialiste ? Remarques à propos des textes réunis dans *El análisis existencial. Ensayos*, (Ed. José Lázaro), Madrid, Triacastela, Col. Humanidades médicas, 2004”. Capmartin da cuenta, entre otros aspectos, de la recepción del existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), y concretamente de su gran texto *Tiempo de silencio* (1962), por parte del psiquiatra y novelista español Luis Martín Santos (1924-1964). El autor viene a interrogar la legitimidad del consenso historiográfico a propósito de la influencia sartriana sobre la “generación del silencio” que se forma en los años 1950, y de la que Martín Santos es “un representante emblemático”. “Comprometiéndose en una lectura de los textos del psiquiatra – desconocidos, poco estudiados, o muy simplemente considerados como secundarios”, la “huella sartriana” es cuestionada. En estas páginas se descubre a un Martín Santos que, a veces contra Sartre, hizo concesiones al psiquiatra vienés Sigmund Freud (1856-1939).

Para concluir, notamos que la cuestión del hábitat ha sido planteada de manera recurrente en este dossier. Ahora bien, evocar la residencia, el lugar de la filosofía en España, es ya poner en tela de juicio el postulado de su inexistencia. Varios investigadores han intentado indirectamente, desde este dossier, interrogar la legitimidad de los esquemas de pensamiento inmovilizadores que nos impiden atrevernos a utilizar la expresión, que en nada es un oxímoron, de *filosofía española*. Que una tradición filosófica sea anti-intelectualista y vitalista no significa que sea inexistente. Más bien al contrario: la especificidad del no intelectualismo o del anti-intelectualismo de la filosofía en España – que se traduce particularmente a través de la importancia que toman en ella la forma, la lengua, el estilo– es una cualidad manifiesta. De modo que ¿hay que seguir considerando la atención filosófica concedida a las palabras, en este país, como un formalismo vano, o peor aún, como la degradación de la actitud filosófica pura (actitud que recuerda al menosprecio alimentado por la tradición platónica hacia el poeta, percibido por ella como un vulgar obrero o artesano de la pálida copia de la Idea)? Ciertamente la filosofía española aflora casi siempre en el ensayo o en la literatura, pero parece que no puede abrirse paso en un terreno puramente filosófico, si *filosofía* se entiende en un sentido ultra-abstracto. En este país, la filosofía toma formas a menudo musicales y líricas, poéticas y entusiastas. Pero ¿es legítimo entonces que aparezca como una entidad marginal y menor en el conjunto de la filosofía mundial? Conviene deshacerse cuanto antes del vicio recurrente de seguir excluyendo sistemáticamente a España de las Historias de la filosofía. La taxonomía para la cual obran sus historiógrafos es reduccionista. El amor de la sabiduría puede decirse por medios distintos del lenguaje conceptualista. Puede expresarse a través de una “langue chantante et passionnée”<sup>7</sup> como la lengua española, idioma tal vez más propio de poetas que de geómetras. Por lo demás, ¿no dice Rousseau que “d’abord on ne parla qu’en poésie; on ne s’avise de raisonner que longtemps après”<sup>8</sup>? Hay que superar por tanto las resistencias y el complejo de inferioridad español del cual habla Luisa Montaña, en relación con la filosofía poética producida en España, con un genio no geométrico. La filosofía española no es un pensamiento inválido, sino una “reine de l’azur” que hay que celebrar como tal. Una *Historia crítica de los reyes del azur*<sup>9</sup> o una *Nueva historia crítica de los humanistas contemporáneos españoles* quedan por escribir. Que los historiadores de la filosofía y los filósofos se dignen a entrar en un *diálogo vivo* con ella.

<sup>7</sup> Jean-Jacques Rousseau, capítulo II « Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions », in *Essai sur l’origine des langues (où il est parlé de la mélodie et de l’imitation musicale)* [1781], Paris, Flammarion, 1993, p. 62.

<sup>8</sup> Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, ed. cit., p. 63.

<sup>9</sup> Sobre “los reyes del azur”, ver otro artículo que trata de filosofía española contemporánea en los *CCEC*: Camille Lacau St Guily, « La philosophie espagnole des années 1900-1930, une “philosophie poétique” ? Études de quelques essais des “philosophes-poètes” Miguel de Unamuno, Gabriel Alomar, Victoriano García Martí, María Zambrano, Federico García Lorca », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 14 | 2015.

# RESEÑAS



# BOOKS REVIEWS





# Hobbes on Legal Authority and Political Obligation

Luciano VENEZIA

En *Moral Authority and Political Obligation*, Luciano Venezia rechaza una lectura tradicional de la filosofía del derecho de Hobbes, que señala que la coerción es la característica fundamental del derecho: que “los sujetos tienen obligaciones políticas vinculantes porque obedecer el derecho es la mejor manera de promover sus intereses”.<sup>1</sup> Venezia sugiere, por el contrario, que hay razones para leer a Hobbes de una manera diferente: que la obligación de obedecer el derecho no se deriva de la consideración puramente instrumental que enfatiza el autointerés de los individuos, sino que se deriva de la autoridad del soberano. De este modo, las órdenes emitidas por el soberano introducen razones que sustituyen otras consideraciones para que los sujetos actúen de una manera o de otra (2015, pág. 1). Los individuos deben obediencia al derecho por razones morales y no meramente que apelen a su interés.

Esta idea se lleva a cabo a lo largo de seis capítulos. En primer lugar, el libro argumenta en favor de la idea de que la autoridad, y no la coerción, es la característica fundamental del derecho. Para Venezia, las órdenes del soberano introducen razones de autoridad y no de mera coerción que reemplazan las consideraciones que cada individuo tenga de forma privada para cumplir o no cumplir con dichos mandatos. La teoría del derecho de Hobbes da espacio para rechazar la interpretación tradicional debido a que existen situaciones en que no es irracional que los individuos sigan los mandatos del soberano incluso cuando esto vaya en contra de su interés particular. Dichas tesis se llevan a cabo en los capítulos 2 y 3. En consecuencia, Venezia describe los elementos sobre los cuales se asienta la tesis tradicional que incluyen, en primer lugar, una noción sobre la naturaleza del derecho según su elemento central es “su capacidad causal de compeler a los sujetos a obedecer por medio de la fuerza física o por la amenaza del uso de la fuerza física” (2015, pág. 19). Segundo,

<sup>1</sup> En adelante, “la tesis tradicional”.

una tesis sobre la obligación política que consiste en que los individuos tienen dichas obligaciones en función de que, dados los costes de no cumplir con las órdenes del soberano, obedecer el derecho “es la mejor manera de promover su auto-interés racional” (2015, pág. 19). Antes de rechazar estos elementos en el capítulo 3, el capítulo 2 desarrolla diversas interpretaciones de la noción hobbesiana de la guerra de todos contra todos para explicar que la coerción es la noción fundamental del concepto de derecho en Hobbes. Estas son la tesis de la racionalidad, de las pasiones, del cortoplacismo [*shortsightedness*], y una interpretación alternativa desarrollada por SA. Lloyds. Con independencia de sus particularidades, las cuatro interpretaciones del conflicto en el estado de naturaleza coinciden en que las órdenes del soberano generan incentivos para prevenir actos desobedientes. Esto, por tanto, “da a los agentes razones suficientes para actuar de manera consistente con las leyes de la naturaleza” (2015, pág. 25).

Después de desarrollar las razones sobre las cuales se sustenta la tesis tradicional, el capítulo 3 introduce la tesis propia de Venezia, a saber, que es la autoridad y no la coerción, la que cuenta como el elemento fundamental del derecho en Hobbes. Para Venezia, las normas emanadas de la voluntad del soberano no sólo han de ser obedecidas con el fin de evitar sanciones y, por tanto, no sólo por motivos prudenciales, sino que existen razones que hacen que obedecer al soberano sea racional incluso en casos en que dicha obediencia vaya en contra del mentado auto-interés. Para esto, en este capítulo, Venezia examina el concepto de autoridad para argumentar que incluso agentes que son “perfectamente morales” necesitarían autoridad y, por tanto, gobierno y derecho. Dado que la perfección moral de estos agentes haría que el cumplimiento del derecho no se haga por miedo a la coacción, la idea de que la coerción es un elemento central del concepto de derecho es rechazada. Más aún, las directivas del soberano constituyen razones para la acción en lugar de razones para adquirir ciertas creencias, como la teoría tradicional sugiere.

El concepto de autoridad es, por tanto, central en el argumento de Venezia, pues permite pasar de una idea de obligación jurídica basada en razones prudenciales, a una anclada en razones morales (2015, pág. 45). Es por esto que nuestro autor elabora una interpretación de la teoría de la obligación al derecho en Hobbes, basada en la idea de autoridad de Raz. Raz, como es sabido, distingue dos tipos de razones. Por una parte, razones de primer orden, que Venezia define como “consideraciones (deseos, intereses, preferencias, etc.) para la acción. Por otra, las razones de segundo orden son “razones para actuar o no actuar de acuerdo a razones de primer orden” (2015, pág. 45). La noción de autoridad raziana es, por tanto, de un orden diferente de las que en principio guían la conducta de los individuos. Los mandatos del soberano son, según esta taxonomía, razones de segundo orden que reemplazan las razones de primer orden que, en ausencia las primeras, hubieran constituido la justificación de la acción de que se trate. Esta forma de entender la autoridad es, según Venezia, una que permite fundamentar el carácter obligatorio del mismo. Además de argumentos textuales, Venezia ofrece argumentos de principio en favor de esta tesis como, por ejemplo y de manera sobresaliente, la idea de arbitraje del soberano en Hobbes. Para nuestro autor, Hobbes argumenta que las órdenes del soberano influyen el razonamiento práctico de los individuos en términos que dicho dictamen reemplaza sus consideraciones individuales sobre el mérito del asunto a ser decidido. Para esto, Venezia nuevamente recurre a Raz, esta vez a la idea que éste tiene del concepto de arbitraje o mediación, a saber, una que tiene dos elementos: “Primero, «la decisión del árbitro también constituye para los argüidores una decisión para la acción ... Deben actuar porque así lo dice el soberano». Segundo, «La decisión del árbitro también pretende reemplazar las razones sobre la base de las cuales depende su decisión»” (Raz, en Venezia, 2015, pág.

57). Para Venezia, la opinión de Hobbes es congruente con esta forma de entender la autoridad de la decisión arbitral (2015, pág. 58, 59). Dicha autoridad constituiría, además, una razón no para tener una creencia, sino para actuar de la forma dictada por el árbitro con independencia de si comparten o no las razones esgrimidas para justificar dicha decisión (2015, pág. 60-62).

El capítulo 4 explora la idea de obligación política en Hobbes. Para Venezia, esto “incluye la idea de que los sujetos están moralmente obligados a obedecer las exigencias autoritativas del soberano en la mayoría de las circunstancias, incluso en casos en los cuales dichas exigencias no promuevan su auto-interés racional” (2015, pág. 64). Venezia demuestra además que, si bien dicha exigencia se da “en la mayoría de las circunstancias”, las excepciones a dicho deber son excepcionales y no proporcionan apoyo a la tesis tradicional sobre la autoridad del derecho, pues no son relativas a la protección o prosecución del interés racional de cada individuo (2015, pág. 64). De hecho, dichas razones, ni siquiera en el evento que sean genuinamente morales, y no meramente auto-interesadas, bastan para justificar la desobediencia al soberano (2015, pág. 91). Por el contrario, las únicas situaciones contempladas por Hobbes como suficientes para justificar la desobediencia, son aquellas en las que la auto-preservación, la vida de los individuos se encuentra, literalmente, en riesgo (2015, pág. 84). Sino, lo que se puede esperar de una desobediencia considerada legítima por otras razones, es la anarquía, desobediencia extendida, y conflicto (205, pág. 91).

La teoría de Venezia de la obligación de obedecer el derecho se refuerza más aún en los capítulos 5, 6, y 7 donde desarrolla una interpretación novedosa de la teoría contractual de Hobbes. Demuestra, en estos capítulos que Hobbes considera que una vez que los sujetos pactan renunciar a los derechos adquiridos en el estado de naturaleza, estos “adquieren obligaciones vinculantes que son independientes de sus estados motivacionales contingentes” (2015, pág. 94). Para fundamentar esto, el autor desarrolla el argumento de Hobbes que señala que, incluso cuando los individuos contratan bajo coacción, estos se encuentran moralmente vinculados a cumplir con las obligaciones derivadas de dicho pacto. Hobbes, de acuerdo con Venezia, considera no sólo que los acuerdos voluntarios son necesarios para dar cabida a obligaciones, sino que los acuerdos voluntarios son también suficientes para que dichas obligaciones tengan lugar. Detrás de esta idea se encuentra la idea noción hobbesiana de libertad como el último apetito o aversión que pone fin a la deliberación interna del sujeto (Hobbes, 2005, págs. 48, VI). Cualquier curso de acción adoptado (por ejemplo, dar la bolsa o la vida) será, en consecuencia, libre y voluntario, y dará origen a obligaciones.

Sin embargo, en los capítulos finales del libro, Venezia critica esta vertiente del pensamiento de Hobbes sobre la base de que la identificación entre libertad, voluntad y vinculación moral de una obligación contraída bajo coerción es demasiado extrema y omite una distinción importante: dichos contratos, si bien pueden ser racionales (nadie negaría el carácter racional de dejar la bolsa y conservar la vida), no por ello son voluntarios. La racionalidad no basta para fundamentar, en estos casos, un deber de obediencia hacia quien emite la orden.

Con independencia de las críticas particulares que se pudiera hacer, el libro me ha provocado dos dudas. En primer lugar, el empleo de las tesis de Raz sobre la autoridad, si bien permite leer a Hobbes desde el presente y de una manera que se aplique a problemas contemporáneos, provoca que las críticas que se han esgrimido contra la autoridad

entendida como servicio sean también aplicables a la tesis de Venezia.<sup>2</sup> El autor podrá quizás clarificar en el futuro, hasta qué punto las vulnerabilidades potenciales de las tesis de Raz son propias. En segundo lugar, se echan de menos referencias a las tesis neo-republicanas en lo que se refiere a idea de voluntad en Hobbes.<sup>3</sup> Al desarrollar la idea neo-republicana de libertad como no-dominación, los autores llamados neo-romanos, o neo-republicanos, han puesto de manifiesto los problemas de la noción hobbesiana de voluntad en términos muy similares a los que Venezia desarrolla en su obra. Esto, por supuesto no niega el valor de los argumentos del libro aquí reseñado, pero la consideración de dichos trabajos podría tener uno de dos efectos: o bien puede reforzar el argumento de Venezia, pues, como he dicho, la crítica a la noción de voluntad hobbesiana es, *prima facie*, coincidente o congruente con la propia. O, por otra parte, puede restarle originalidad a las tesis de nuestro autor. Con todo, el segundo no me parece un problema grave, pues la originalidad de la tesis de Venezia ese punto, podría de todos modos defenderse en términos de la estrategia adoptada.

Para finalizar, todos estos argumentos son desarrollados en el libro de una manera analítica rigurosa. El libro se lee muy fácilmente, permite al lector situarse en la literatura contemporánea sobre la teoría del derecho de Hobbes y permite releer sus obras con métodos y fines que afectan a problemas de nuestro tiempo. El libro es, por tanto, un ejercicio impecable de filosofía política y constituye una contribución importante a la resolución o esclarecimiento de la pregunta de por qué obliga el derecho. Su lectura es, sin duda, recomendable.

### Referencias:

Hobbes, T. (2005). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ródenas, Á. (2006). La concepción de la autoridad como servicio puesta a prueba. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* (29), 177-193.

Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Venezia, L. (2015). *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Londres: Palgrave Macmillan.

### Ficha técnica del libro:

Título:	Hobbes on Legal Authority and Political Obligation
Autor:	Luciano VENEZIA
Editorial:	Palgrave MacMillan
Número de páginas:	161

Donald BELLO

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Ródenas, 2006

<sup>3</sup> Por ejemplo, Skinner, 2008.





# Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán

Ernst BENZ

En esta obra Ernst Benz explica cómo el siglo de las Luces estableció como tamiz principal del pensamiento filosófico al severo tribunal de la razón, el cual tuvo a bien el descartar de sus consideraciones cualquier indicio de carácter religioso y, consecuentemente, de origen místico, debido a que la revelación mística, en tanto experiencia singular, y tal vez aislada de los criterios epistemológicos de claridad y distinción, no ofrece las rigurosas pautas que exige el método de un pensamiento analítico o especulativo, el cual se perfiló en la Modernidad occidental y se afianzó con los modelos propios del criticismo. No obstante, en el siglo XIX, Friedrich Théodor Vischer, discípulo de Hegel, formuló una consigna que puso en tela de juicio la valoración filosófica que ostentaban sus predecesores y aun sus contemporáneos, puesto que barruntó que los paradigmas del pensamiento de su época no eran sino el resultado de las observaciones que propugnaron los místicos medievales, en especial el teósofo alemán Jacob Böhme. Al mismo tiempo, Martensen, otro de los discípulos del filósofo de Stuttgart, sostuvo que la primera forma *Gestalt* en que la filosofía alemana se presentó en la historia del pensamiento, fue a través de los textos místicos del Maestro Eckhart.

A partir de estas líneas interpretativas, Benz presenta en su texto la influencia que la mística medieval tuvo, inexcusablemente, en el ciclópeo idealismo alemán, pero para hacer evidente este aspecto es preciso, según el autor, volver a las fuentes, revisarlas con atención sin soslayar detalles importantes como el hecho de considerar que la lengua alemana en la Alta Edad Media fue una lengua esencialmente poética, puesto que fue el derrotero de textos tan importantes y profundos como el canto épico de *Nibelungenlied*, lo cual deja en claro que la expresión germana, antes de ser el bastión de categorías abstractas y de

áridos conceptos epistemológicos, fue una lengua de imágenes, alegorías y parábolas que expresaban, sobre todo, emociones y sentimientos. De aquí que esta lengua también haya podido fungir como la herramienta más adecuada para que los grandes místicos del medioevo como Böhme y Eckhart manifestaran sus experiencias e intuiciones.

Benz alude a los conceptos que configuraron los místicos medievales y muestra que muchos de ellos fueron utilizados posteriormente por los filósofos idealistas. No en vano, el autor recupera las palabras de Böhme, quien, de manera casi profética, aseguró que sus escritos serían recuperados muchos años más tarde, cuando la revelación cristiana ya no se presente como letra, sino como inteligencia espiritual o como filosofía del espíritu. Cabe señalar que, siguiendo el análisis de Benz, el romanticismo alemán también se nutrió del escaso contacto que los intelectuales de aquellos años como Schlegel tuvieron con la literatura védica o budista, pues notaban en estos textos vestigios de la verdad divina y, en ese sentido, hallaban una suerte de pensamiento idealista que manifestaba un alto grado de sabiduría, incluso más egregia que la griega. Así pues, para Benz, los románticos alemanes identificaron que el cenit de la mística, que descansa en la derogación del ego limitado para alcanzar la unión con el Yo universal, implica una liberación de la voluntad propia y del egocentrismo para que el Espíritu Absoluto se realice y actualice en el alma humana.

Asimismo, otro elemento importante para los románticos es, resolutivamente, el devenir histórico, el cual, según Benz, concentra sus raíces en el cristianismo, pues la perspectiva fundamentalmente escatológica de éste implica un proceso y, a su vez, una culminación que permite el advenimiento de lo que es real. En otras palabras, la revelación de Dios en las Escrituras no es otra cosa que la revelación de su acción en la historia, de modo que ésta aparece como un “sistema” o como un orden orgánico. Esta idea fue propulsada por los célebres teólogos: Johann Albrecht Bengel y Friedrich Christoph Oetinger, quienes llevaron a cabo un cuidadoso análisis de las Escrituras, especialmente del *Apocalipsis*, con el fin de sustentar el planteamiento de la llamada “economía divina” o del plan divino de redención y el advenimiento del estado de perfección del hombre. El pensamiento de ambos teólogos influyó de manera directa en Schelling, Hegel y Hölderlin, quienes asistieron al seminario de Stift, designado para los estudiantes de Teología Protestante en Tübingen. De aquí que estos nuncios del idealismo, apoyándose en el planteamiento de la confrontación constante entre el bien y el mal que caracteriza al cristianismo, auxiliaran en sus obras, cada uno a su manera y con distintos matices, elementos claves como la relación de la dialéctica histórica y la reformulación del saber científico —donde el conocimiento analítico será reemplazado por la intuición—, con ánimos de reformular una nueva concepción de la sociedad humana, donde ésta supere sus ineficiencias y alcance su estado superior, entre otros aspectos.

Por otra parte, la doctrina de las *sefirot* en la cábala cristiana, que remite a la idea de la irradiación de Dios, que consolida un esfuerzo evidente por explicar de manera mitológica y metafísica el desarrollo de la manifestación divina o la autorrevelación de Dios, que no es otra cosa que el acto permanente en el que Dios se manifiesta a sí mismo, deriva en los planteamientos de Schelling, quien en su filosofía de la naturaleza defiende la corporalidad frente al “idealismo abstracto”, en tanto que señala que en cada cosa material hay una esencia espiritual que funge como punto de simplificación e intensificación y, al mismo tiempo, implica también el punto de partida de una evolución universal en un sentido soteriológico, “a fin de que Dios sea todo en todos”. En ese sentido, la doctrina de las *sefirot* no contiene sólo una explicación de los movimientos y vínculos internos de la conciencia divina, sino también una interpretación de la teogonía, del progreso de la manifestación exterior de Dios a través de la abundancia y reproducción de sus potencias y formas en el universo y en el alma del hombre.

Hacia el final de su texto, Benz destaca la importancia que tuvo en la filosofía romántica la figura de Louis Claude de Saint-Martin, abogado y subteniente en el regimiento de Foix en Bordeaux en tiempos prenapoleónicos, quien tras relacionarse con el teósofo Martinès de Pasqually —fundador de la orden masónica de los Elus Cohen del Universo—, tuvo contacto con textos místicos y esotéricos, vinculados a la tradición judeocristiana, y con las prácticas de la Teúrgia. Luego, hacia 1771, y bajo la influencia del mismo Martinès de Pasqually, el oriundo de Amboise se retira definitivamente del servicio militar para dedicarse por entero al estudio de las ideas teosóficas y para empaparse de la sabiduría mística alemana, que por aquel entonces era poco conocida en Francia. El influjo del pensamiento de Jacob Böhme es indubitable en la obra de Saint-Martin, especialmente en *Le Nouvel Homme* y en *Suite Des Erreurs et de la Vérité*, donde el autor explica la necesidad de la iluminación divina para que el conocimiento sea revelado y comunicado. Estas obras fueron traducidas al alemán y se introdujeron en toda Alemania gracias a la francmasonería, que guardaba en el corazón de su doctrina diversos conocimientos de espiritismo y espiritualismo, muchos de ellos basados en el pietismo de la tradición de Schwenkfeld.

Intelectuales de la talla de Lavater y Herder fueron asiduos lectores de la obra de Saint-Martin; el primero encontró en ella un “antídoto excelente contra el materialismo” y la posibilidad de una “segunda teodicea”; el segundo, en cambio, manifestó abiertamente su rechazo hacia la obra del autor francés y la tildó de abominable por un supuesto “exceso de arrogancia”. Este rechazo lo compartieron la mayoría de los racionalistas de la época. No obstante, paradójicamente al repudio que Saint-Martin padeció en este círculo, la traducción que hizo Adolph Wagner de la obra *L'Homme de Désir* (*Des Menschen Sehnen und Ahnen* en alemán), significó una reintroducción de las ideas de Saint-Martin y una nueva acepción de su doctrina, logrando así una notable influencia en círculos tan importantes como el grupo del catolicismo de la reforma y en las iglesias protestantes. Así pues, Franz von Baader, condensa las ideas de Saint-Martin y las introduce y difunde directamente en toda Alemania a través de escritos propios. De igual manera, esta reintroducción de Saint-Martin fue posible gracias a la distinción que Baader hizo de los principios pietistas en la obra del francés.

Ficha técnica del libro:

Título:	Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán
Autor:	Ernst BENZ
Editorial:	Madrid, Siruela, 2016
Número de páginas:	180

Enrique RODRÍGUEZ MARTÍN DEL CAMPO





# La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada

Hugo AZNAR, Elvira  
ALONSO ROMERO, Manuel  
MENÉNDEZ ALZAMORA  
(Eds.)

En 2014 se cumplió el centenario de la “Generación del 14”, término que acuñó Lorenzo Luzuriaga en la revista argentina *Realidad*, al reseñar las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset. Se cumplieron también cien años de la conferencia *Vieja y nueva política*, además de la publicación de las *Meditaciones del Quijote* –ambas del filósofo madrileño–, dos acontecimientos que marcaron la vida cultural y política de España, así como de jóvenes y menos jóvenes pensadores, escritores y artistas.

Los textos y las propuestas de los hombres y las mujeres que integraron aquel grupo de la Edad de Plata de la vida española nos siguen hablando, pese al olvido y a la destrucción que conllevaron la Guerra Civil y la dictadura. La Generación del 14 fue protagonista de una Modernidad que desafortunadamente se vio interrumpida por los sucesos históricos, pero que merece ser estudiada acerca de lo que pudo y supo aportar.

El libro coordinado por Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero y Manuel Menéndez Alzamora se presenta como un intento para hacer dialogar nuestro presente con “estos nuevos clásicos españoles”, con esta generación que, si bien está simbolizada por intelectuales como Ortega y Gasset, Manuel Azaña y Luis Araquistáin (los tres directores del semanario *España*), fue una verdadera “empresa colectiva” de figuras conocidas y otras no tanto, entre ellas mujeres precursoras de las futuras transformaciones en la vida cultural y política de España.

Las contribuciones que forman parte del presente volumen se articulan en tres partes: “Personas”, “Ideas” y “Proyecciones”. La primera está dedicada al estudio de algunas figuras que “contribuyeron a que la Generación del 14 pudiera hacerse realidad”. En el ensayo que abre esta sección, Jaime Vilarroig Martín se detiene en la faceta política de la obra de Miguel de Unamuno, un “despertador de conciencias” no solo desde

el punto de vista cultural y literario, sino también desde el político. Pese a la complejidad que caracterizó tanto su vida como sus ideas políticas, el liberalismo de Unamuno – concluye el autor– ha de considerarse en estrecha conexión con el liberalismo de la Generación del 14.

Entre las figuras destacadas de esta generación encontramos a Manuel Azaña, cuya trayectoria intelectual y política recorre José Peña en su contribución, donde hace hincapié en la importancia de cuatro ciudades que marcaron la vida del que sería Presidente de la República: Alcalá de Henares, el lugar de nacimiento y de su infancia; El Escorial, el lugar de su primera juventud y de su formación en Derecho en el Monasterio de agustinos (experiencia de la que deja testimonio en su novela *El jardín de los frailes*, de 1927); Madrid, ciudad de toda su vida antes del exilio, ciudad de la Universidad Central, de la Academia de Jurisprudencia, del Ateneo; por último, París, ciudad a la que viaja por primera vez gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios. La capital francesa le sirvió a Manuel Azaña como “cepillado intelectual”, pues allí, al lado de las más recientes corrientes de pensamiento europeo, pudo entrar en contacto con la tradición española a través de las clases del hispanista Alfred Morel-Fatio.

En Azaña, el intelectual “está detrás permanentemente del político”, afirma José Peña: el alcalalino fue un hombre comprometido, cuya retórica incisiva daba a sus palabras una fuerza creadora. Desafortunadamente, su fracaso fue también el del proyecto de toda una sociedad que, en muchos casos, se vio obligada al exilio o al silencio.

En los estudios sobre la Generación del 14 no suelen aparecer mujeres. La contribución de Marcia Castillo tiene el mérito de arrojar luz sobre figuras a veces olvidadas o poco estudiadas que por “su internacionalismo, su autodidactismo, su dedicación al periodismo y a la pedagogía, o su interés por el asociacionismo” formaron parte de un grupo generacional definido: el de las “mujeres de la Generación del 14”. Entre ellas, cabe recordar a Carmen de Burgos, Consuelo Álvarez Pool, María Goyri Goyri, María Lejárraga, Isabel Oyarzábal Smith, María de Maeztu Whitney, Carmen Baroja Nessi, Zenobia Camprubí, Clara Campoamor, Margarita Nelken Masberger, Carmen Eva Nelken Masberger y Victoria Kent Siano. Escritoras, abogadas y periodistas que buscaron una “habitación propia” y supieron crear espacios reales y simbólicos para las futuras generaciones.

Otra importante figura de la Generación del 14, rescatada y estudiada por Alfredo Alonso García, fue la de Ángel Herrera Oria, fundador de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas (1909-1935) e impulsor de múltiples empresas y obras orientadas a la reestructuración de la sociedad española: además de influir en el nacimiento de *Acción Nacional* (luego, *Acción Popular*), asumió la dirección del periódico *El Debate* y fundó la Editorial Católica, la Escuela de Periodismo El Debate, así como numerosos centros educativos.

La prensa, desde su aparición, tuvo un papel fundamental en la vida española. Esta primera sección del libro se completa con dos ensayos dedicados a dos figuras del mundo editorial: Nicolás María de Urgoiti y José Ruiz-Castillo. El primero, cuyo proyecto nos presenta Mercedes Cabrera, fue un importante empresario de origen vasco que encabezó nuevos proyectos del sector papelerero. Sin embargo, por su implicación intelectual y política en la vida de España, promovió también el lanzamiento de los periódicos *El Sol* (“feliz conjunción” y fruto de la alianza entre el empresario y Ortega y Gasset) y *La Voz*, de la Casa del Libro, además de la editorial Calpe. Entre las grandes empresas editoriales de la Generación del 14, hay que mencionar a Biblioteca Nueva, fundada por Ruiz-Castillo, cuyo proyecto analiza Dolores Thion Soriano-Mollá. La nueva editorial, impulsada por el ideario de la Liga de Educación Política, se definió por su voluntad “de divulgación, de

descubrimiento de nuevas propuestas estéticas e ideológicas” y desempeñó un papel central en la modernización de España. Biblioteca Nueva y su fundador cumplieron con creces los sueños culturales de la Generación del 14.

Los dos grandes protagonistas de la segunda parte del libro –“Ideas”– son, sin lugar a duda, Ortega y Gasset y la Primera Guerra Mundial. José Manuel Monfort, aprovechando los 400 años de la muerte de El Greco, repasa la presencia de la figura y de la obra del “pequeño y misterioso griego heteróclito” en los escritos pertenecientes a la primera etapa de Ortega. En particular, El Greco aparece en los escritos vinculados al tema de España, a la crítica al positivismo, al casticismo, a su teoría de la verosimilitud, a sus reflexiones sobre la cultura y sobre el barroco. Para Ortega El Greco fue una figura de excelencia cultural, a tal punto que en el proyecto de las *Salvaciones* se encontraba un tercer capítulo – no fue incluido en el proyecto final de las *Meditaciones*–, titulado “El Greco o un poco de materia puesta a arder”.

Ortega y Gasset fue también uno de los autores de la Generación del 14 que trató y reflexionó acerca de la Primera Guerra Mundial y de la neutralidad de España. Ángel Peris Suay nos recuerda en su ensayo que la crisis que empieza con el conflicto bélico se convierte para el filósofo en “el punto de inflexión que podría alumbrar una España a la altura europea” y en el suceso histórico que le servirá de estímulo para sus reflexiones acerca del liberalismo, la democracia y la identidad de Europa.

Entre los textos de Ortega que podríamos considerar “generacionales” se encuentra *Vieja y nueva política*, una conferencia que dio el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid y cuyo tema principal era la presentación de la Liga de Educación Política Española. Elvira Alonso Romero dedica su contribución al análisis de este texto orteguiano haciendo hincapié en los diferentes matices de la “nueva política” propuesta por Ortega: una política capaz de liberarse de la concepción tradicional centrada en las instituciones y de poner en foco a la sociedad misma y su “vitalidad”; al mismo tiempo, una política liberal renovada que sepa, ante todo, educar y formar políticamente a la sociedad española.

El estudio de las reflexiones y posturas políticas de Ortega se completa con los dos ensayos que cierran esta segunda parte del libro, dedicados al socialismo y al pensamiento pedagógico del filósofo. Enrique Herrera Maldonado da cuenta de la posición de Ortega y Gasset sobre el socialismo, perteneciente sobre todo a la primera etapa de su vida y articulada en torno a tres temas: “la percepción de un socialismo liberal, o un liberalismo social”, “la consideración [...] del socialismo como cultura” y “el dilema entre socialismo y aristocracia”. El liberalismo del joven Ortega se configura, según el autor, como un liberalismo socialista lejano del marxismo y cuya fuerza consiste en la creación de una nueva idea de sociedad, “que ‘es’ aristocrática en la medida en que es sociedad”. No hay que olvidar que las ideas políticas de Ortega no pueden desvincularse de sus reflexiones sobre pedagogía y educación, a cuyo análisis está dedicado el ensayo de Guillermo Taberner Márquez. Este maestro de la Escuela de Madrid fijó su mirada en la enseñanza primaria, así como en la enseñanza secundaria y en la misión de las universidades. El porvenir de España, afirmaba Ortega, dependía de los niños españoles, quienes tenían que ser educados no para la vida ya hecha, sino para “la vida creadora”, ya que la madurez ha de ser entendida como una integración de la infancia y no como su superación. Frente a la crisis de la inteligencia, el filósofo apuesta por una reforma de la universidad española, cuyo núcleo tendría que ser una “Facultad de la Cultura” en la que se nos eduque al discernimiento entre personas y a descubrir nuestra vocación personal y profesional.

Las contribuciones que forman parte de la tercera parte del libro están dedicadas a las proyecciones de la Generación del 14 –y, en particular, de Ortega y Gasset– en las futuras generaciones. En el primer ensayo, Javier Gracia Calandín aborda las relaciones de *Meditaciones del Quijote* con la teoría de la experiencia hermenéutica de Gadamer, deteniendo su mirada en los conceptos de horizonte y perspectiva, así como en la modernidad inacabada del libro de Ortega que anticipa enfoques marcadamente “interculturales”.

La tesis provocadora que presenta Jesús A. Fernández Zamora en el siguiente ensayo es que “podemos hablar de un pensamiento postmoderno en la filosofía peninsular de principios del XX”, entendido como el rechazo del positivismo de corte naturalista y del reduccionismo científico y como intento de buscar vías de salida a la Modernidad. El autor centra su atención en tres autores: Ortega y Gasset (por su crítica a la Modernidad), García Morente (por su idea del progreso) Zubiri (por sus reflexiones acerca de la persona y de la realidad).

Cierran el libro dos contribuciones dedicadas, respectivamente, a la influencia de la Generación del 14 en el pensamiento político de Enrique Tierno Galván y a la influencia de Ortega en la obra de Francisco Umbral. En el primer ensayo, Héctor Romero Ramos centra su análisis en la producción del político socialista y pensador marxista Tierno Galván, que estuvo hondamente permeada por Ortega, Azaña y Araquistáin en lo que se refiere a la recuperación del pensamiento alemán, al europeísmo, a la crítica al “costismo” y al diálogo con los frentes de oposición democrática al franquismo: el Congreso por la Libertad de la Cultura, el PSOE en el exilio y los partidarios de la salida monárquica a la dictadura. En el último ensayo, Manuel Menéndez Alzamora estudia el uso que Francisco Umbral hace de la idea de “generación” en el contexto de su peculiar escritura memorialista, para después situar al escritor en el panorama del ensayismo y del periodismo del siglo XX y ver cómo se sitúa frente a su propia generación (la “del 56”) y frente a la de Ortega y Azaña.

La Generación del 14 –podríamos decir, parafraseando a Umbral– es un espacio del pensamiento donde se está bien: estos hombres y estas mujeres nos recuerdan que la filosofía “solo puede ser coyuntural, porque coyuntural y cotidiano es el hombre”. Por eso, nos resultan casi contemporáneos y el diálogo con sus textos, sugerente y atractivo para repensar el presente.

Ficha técnica del libro:

Título:	<i>La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada</i>
Autores:	Hugo AZNAR, Elvira ALONSO ROMERO, Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA (Eds.)
Editorial:	Madrid, Plaza y Valdés, 2016
Número de páginas:	274

Elena TRAPANESE





# María Zambrano

Juana SÁNCHEZ-GEY  
VENEGAS

Cuando el lector coge en sus manos este breve libro de Juana Sánchez-Gey, y lee su título: “María Zambrano”, a secas, sin ningún otro añadido, quizá piense que lo que va a encontrar en estas páginas es simplemente una biografía más de la filósofa de la generación del 27. Pero en la medida en que se introduce en su lectura va descubriendo por una parte, el conocimiento profundo que Sánchez-Gey tiene de la filósofa malagueña, y por otra que lo que la autora busca es darnos claves de lectura no sólo para introducirnos en su obra, sino para comprender la íntima relación que existe en Zambrano entre vida y pensamiento. En estas páginas, Sánchez-Gey, va abriendo delante de nuestra mirada pequeñas ventanas a través de las cuales podremos contemplar una amplia panorámica de la rica personalidad de Zambrano, descubrir las fuentes de las que mana su creatividad, e introducirnos en las vivencias que marcan su vida y su obra. Intuyo, además, que la intención de Sánchez-Gey es que al acabar la lectura busquemos la compañía de María Zambrano, acercándonos directamente a su obra sin otras mediaciones.

La autora sitúa la raíz del pensamiento de Zambrano en su biografía. En el primer capítulo nos refiere algunas experiencias de su infancia y de la feliz relación con sus padres, la misma Zambrano considerará más tarde estos recuerdos como el paraíso perdido al que siempre es necesario volver, pues en ellos se encuentra el origen y el sentido de la vida. Estas experiencias marcarán su reflexión de tal manera que en su filosofía encontramos como una constante la búsqueda de lo originario, es más, su razón poética según ella misma dice, nace necesariamente de las entrañas, pues es allí donde se revela el saber originario. Forma parte inseparable de la biografía de Zambrano la experiencia del exilio,

también esta vivencia marcará su pensamiento de tal manera que el exilio se convertirá para ella en una categoría ontológica. Por ello aunque la autora nos habla del exilio en el capítulo dedicado a la biografía de Zambrano, vuelve a este tema al final del libro, al profundizar sobre la noción de persona en la obra de la filósofa. María Zambrano considera el exilio como una dimensión esencial de la vida humana, capaz de revelar el misterio del hombre. El exilio permite descubrir lo importante y dejar al lado lo superfluo, es el símbolo del camino que permite vislumbrar la meta hacia la que nos dirigimos, la ciudad que aún no habitamos. Cuando se aceptan el desarraigo y el desprendimiento, el exilio se convierte en posibilidad de crecimiento, superación, ascenso y encuentro.

Una biografía está constituida por un entramado de relaciones, a lo largo de este libro la autora nos presentará también a los maestros y amigos de Zambrano haciéndonos ver la impronta que estos han dejado en su vida y pensamiento. Zambrano se integrará en la tradición de sus maestros: Ortega, Machado y Unamuno pero, lejos de repetir lo que estos hacen, lo que de ellos recibe le ayudará a comprender la filosofía de forma creativa y original. En los párrafos que la autora dedica a la importancia de la estética para María Zambrano, podemos comprobar que ésta se rodea a lo largo de su vida de filósofos, poetas y artistas. Estas relaciones inspiran profundamente la creatividad de la filósofa. Ella es capaz de ver una interrelación singular entre poesía y filosofía, pues encuentra en las revelaciones poéticas, lugares propicios para el pensamiento filosófico. Zambrano busca que la filosofía sea un saber de salvación, sólo si la filosofía se vincula con la poesía se puede dar este saber, razón poética lo llama ella, que puede adentrarse en la vida humana tal como ella es y transformarla. Pero además Zambrano reflexiona en sus obras sobre novelistas como Cervantes o Galdós, porque si la filosofía orienta la vida, la novela ayuda a comprender la realidad. Música y pintura también centran la atención y la reflexión de Zambrano. La música constituye el símbolo de la unidad y la armonía, que ella busca incesantemente en medio de la pluralidad de la realidad; y la pintura es lugar de presencia, por tanto lugar para la contemplación, para descansar la mirada y dejarse cautivar por su hechizo.

La pasión principal de María Zambrano, y lo que da unidad de sistema a toda su obra, es el hombre y sus necesidades concretas. La autora nos presenta a Zambrano como a una mujer que guiada por su pasión por el hombre, “se plantea de manera vivencial las tareas más propias de la condición humana: el compromiso político, el pensar filosófico, la trascendencia religiosa, la educación y la estética” (p. 38). En todos estos niveles Zambrano buscará un saber de salvación, lo que le supondrá embarcarse en una reforma del entendimiento que acoja la experiencia humana.

La autora nos va dando claves para adentrarnos y comprender el pensamiento político, filosófico y religioso de María Zambrano. En su pensamiento político Zambrano va buscando y defendiendo el sistema que lleve al hombre a alcanzar mejor su ser persona, un sistema humanista y ético, que parta de una razón no violenta, que destierre la soberbia y que basa la acción política en la tolerancia, la misericordia, la confianza y la esperanza. En filosofía propone la razón poética, razón que responde más adecuadamente a la hechura humana, porque no es sólo racionalista, sino que es razón de amor, que se recibe como don y es “mediadora, compasiva, misericordiosa, nunca violenta ni orgullosa, ni impositiva” (p. 50). En lo religioso Zambrano invita a entrar en el interior para descubrir el sentir originario, es decir, descubrir lo sagrado que está en la persona, y que es la raíz de la verdad y la esperanza. Sentir originario que le descubre al hombre quién es y lo divino que hay en él. Para Zambrano la existencia humana no se entiende sin Dios, y el sentir religioso es una forma de ser, de vivir y de relacionarse con los demás.

Sánchez-Gey nos presenta a María Zambrano no sólo como pensadora, sino también como educadora. La educación en María Zambrano no es un tema, es una vocación. El maestro es para ella un mediador que busca la verdad para comunicarla, con la intención de que aquellos que reciben sus enseñanzas salgan de las tinieblas de la mentira, y comiencen a construirse y vivir según lo que van sabiendo.

Como decía al principio, estas páginas nos abren ventanas que nos dejan intuir que detrás de cada una de ellas hay mucho más para descubrir y con lo que disfrutar. Una vez cerrado este libro es el momento de abrir las obras de Zambrano y leerlas con las claves que hemos descubierto en esta lectura. Sánchez-Gey es maestra que a través de estas ventanas nos enseña a mirar para poder comprender.

Ficha técnica del libro:

Título:	María Zambrano
Autores:	Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Editorial:	Fundación Emmanuel Mounier, Colección Sinergia nº 55, Madrid, 2016.
Número de páginas:	113

Estrella RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ





# Pasando fronteras. El valor de la movilidad humana

Lorenzo PEÑA y Txetxu  
AUSÍN (eds.)

La obra colectiva *Pasando Fronteras. El valor de la movilidad humana*, compendia varios artículos que, desde las perspectivas del Derecho Penal, la Filosofía del Derecho, la Historia y los Derechos Humanos versan acerca de cómo están conceptualizados los derechos de libre movilidad, migración, radicación y naturalización. En continuo diálogo con la idea de ciudadanía y las bases históricas de la constitución de tales límites y atribuciones de derechos, profundizan de forma diversa sobre el estado actual, contradicciones e ilegitimidades de la actual legislación europea y española en materia de inmigración. El presente libro es fruto de diversos encuentros y seminarios organizados por el Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos del CSIC.

En la introducción, escrita por los editores, Lorenzo Peña y Txetxu Ausín, se sintetiza una conceptualización de la movilidad que podríamos denominar *común* a los diversos capítulos: la movilidad como cualidad natural del ser humano y de la vida humana, como un derecho para el disfrute de una vida verdaderamente humana y cuya realización es considerada un valor en sí misma, un bien jurídico a proteger y tutelar. El autor señala un vacío en los Derechos Humanos respecto a este derecho, que defiende que debería existir en una formulación general basado en el valor intrínseco de la movilidad y cuyos límites no deberían ser otros que el respeto a los derechos fundamentales de los demás. Sugiere la posibilidad de que no se le haya reconocido entidad propia debido a que es un derecho conexo a cada uno de nuestros derechos fundamentales, a cuyo contenido afecta directamente. Todo lo que es contrario a la movilidad humana como valor se cataloga de *inhospitalidad u hostilidad*. Asimismo, el autor señala dos dimensiones de este

derecho: la movilidad como derecho negativo o de libertad, que remite a un *dejar hacer* y que alude a una presencia no necesariamente estable en un territorio, y la movilidad positiva que alude a la consecución de los mismos derechos que el resto una vez radicado en el territorio el nuevo habitante. Finalmente, el autor pone en relevancia el mínimo imperativo de *hospitalidad pasiva* por parte de la sociedad receptora y la obligación del ordenamiento o el Estado para favorecer y dar pasos hacia una hospitalidad activa.

En el texto de Ausín se denuncia nuevamente la expansión securitaria del Derecho Penal, exacerbado en la criminalización de la hospitalidad (tanto pasiva como activa) respecto a la inmigración irregular. El autor defiende la necesidad de una hospitalidad activa, pues con su criminalización se cercena, por un lado, el derecho universal a la movilidad humana y se interfiere, por otro, en el deber de socorro. Señala que en la base de todo esto encontramos la asunción acrítica por parte del derecho penal de conceptos y enfoques de la sociología del riesgo, dando lugar a la punición de comportamientos en función de un *principio de precaución*.

Ermanno Vitale señala el papel marginal que ha tenido el derecho a migrar en la teoría del derecho, entendido por el autor como derecho originario de libertad del individuo. Aunque éste surge conceptualmente como derecho de primera generación, incluido en los derechos de la persona y no del ciudadano, los estados europeos –y a imitación los estados poscoloniales– han vinculado el derecho a la libre circulación a la *ciudadanía*, limitándolo al interior de fronteras nacionales. Esto da como resultado una superioridad del estatus de *ciudadano* respecto al de *persona*. Frente a ello, el autor defiende el derecho a la libre circulación a través de fronteras también como un derecho social y no solo de libertad, que exige tanto ausencia de impedimentos como satisfacción de obligaciones de prestaciones positivas, apostando por una *ciudadanía de residencia* a la que subyace un espíritu cosmopolita. Finalmente, toma como criterio el derecho a migrar como medida de reconocimiento universal efectivo de todos los derechos fundamentales, como sello de la utopía.

Carmen Pérez plantea un examen de las limitaciones del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) hacia los Estados en relación a la expulsión de extranjeros en situación irregular. Su tesis central es que existe una progresiva configuración de un Derecho Internacional de las Migraciones como parte del Derecho Internacional, que contempla la conformación de un derecho individual a migrar restringiendo la potestad del Estado para condicionar entrada, permanencia y salida del territorio. Este sector del DIDH reconoce la subjetividad internacional del individuo y la vulnerabilidad del colectivo, promocionando su protección a cargo de los Estados. La autora denuncia que los Estados de la UE, bajo la coordinación de FRONTEX, incumplen estas obligaciones impuestas por el Derecho Internacional en lo que respecta a las devoluciones y expulsiones colectivas, aprovechando la ambigüedad e inadecuación de las reglas emitidas desde el DIDH en dicha materia (en las que ahonda). La autora denuncia que estas dificultades pueden implicar una *igualación a la baja* de los derechos de los extranjeros y aumentar su desprotección por parte de los Estados miembros. Por último, es crítica respecto a cómo esta situación de inadecuación e incoherencia cuestiona el compromiso de la UE con los Derechos Humanos y obstaculiza la constitución de un Derecho Internacional de las Migraciones basado en los Derechos Humanos del migrante.

Margarita Martínez Escamilla realiza una crítica profunda al Proyecto de Reforma del Código Penal que supone su utilización tanto para criminalizar la pobreza como para criminalizar la solidaridad con los inmigrantes en situación irregular, centrándose en el caso de los *manteros*. Esto implica que la hospitalidad, uno de los valores de la vida

humana, se convierte en motivo de sospecha y también una erosión del principio de proporcionalidad de las sanciones respecto a las faltas. La autora denuncia la deshumanización del otro a que da lugar esta normativa que abona el terreno a la atrocidad y aboga por la despenalización de las conductas de los manteros.

Manuel Cancio Meliá, continuando el hilo conductor de la expansión del derecho penal desde una perspectiva securitaria, expone cómo la categoría de *penal* en las normas referidas a materia de inmigración en España juega un papel crucial en la construcción de una categoría de individuos excluidos, dentro de la cual la etiqueta de *criminal* es clave para su efectividad. El autor caracteriza este desarrollo en materia legislativa –que se traduce en un gran adelantamiento punitivo, una gran desproporción de las penas y la relativización o supresión de las garantías procesales del individuo– como *Derecho penal del enemigo*. Lo esencial del mismo es que supone un instrumento mediante el cual el Estado *amenaza a sus enemigos* y que se expande con el motor de la demonización de los inmigrantes, siendo su interés no ya una forma particular de migración sino el fenómeno migratorio en sí mismo con carácter general. Su función, que se sitúa muchas veces fuera de los ordenamientos constitucionales, se inserta dentro de la creación de criterios de identidad entre los excluyentes a través de esta herramienta de exclusión. Para el autor, se incurre en una dialéctica ciudadano/enemigo que llega a justificar la completa exclusión del inmigrante y su tratamiento al margen de los principios más elementales del Estado social y democrático de Derecho.

Diego Alfredo Pérez Rivas explora el debate sobre el origen del *ius migrandi* y la legitimidad de las fronteras a través de un repaso sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria, quien concibió un primer derecho internacional al respecto, y su vigencia actualmente. Plantea el conflicto de interés entre los Estados (supuestos garantes del bienestar de la comunidad política y depositarios de la autoridad legal para autorizar o no la libre entrada y salida de su territorio) y el de los inmigrantes (cuya movilidad solo es interesante para aquel en términos de contribución al sistema productivo). Frente a la situación actual en la que un permiso de residencia posee más valor que la humanidad del portador, el autor rescata el compromiso de Francisco de Vitoria con los principios universalistas de los incipientes derechos humanos basados en el reconocimiento de la universalidad de la condición y dignidad humana (desbarbarizando a *los otros*) frente a la condición ciudadana. Su defensa del derecho a la migración se apoya en tres puntos: el primero, la concepción del origen de las fronteras como pactos entre pueblos; el segundo, la capacidad y el derecho de comunicación de todas las colectividades humanas y, finalmente, la obligación de todos los pueblos de comportarse respecto a unas normas de civilidad. El autor concluye que el camino hacia la consolidación de los derechos humanos internacionales pasa necesariamente por el cuestionamiento de las fronteras nacionales, la soberanía nacional y la seguridad nacional.

Alfonso de Julios-Campuzano, realiza una crítica al universalismo de la Ilustración defendiendo la necesidad de un *universalismo multicultural* que reconozca la identidad particular e histórica de los individuos desde una concepción fluida e inconclusa de la sociedad, las formas de vida y la identidad. Señala también que el concepto moderno de ciudadanía, surgido de la abolición de las diferencias estamentales con objetivo de igualar a todas las personas ante la ley, está en crisis debido al vínculo que establece entre la condición de ciudadano y los derechos humanos, supeditando la garantía de estos últimos a la condición de ciudadanía, plenamente otorgada por la previa consecución de la nacionalidad. Esto implica una contradicción respecto a la exigencia de la universalidad de los derechos humanos y una paradoja: estamos ante una concepción *premoderna*

de la ciudadanía, una *ciudadanía estamental*, en la que ésta se ha convertido en elemento discriminador y motivo de exclusión social dando lugar a muchedumbres de *discapacitados cívicos*. El autor advierte de un alarmante renacimiento del sentimiento nacionalista que subyace a esta crisis, frente a lo que reivindica que prevalezca el *ius soli* (concentrado en la mera *presencia*) frente al *ius sanguini* y se recupere un concepto igualitarista de ciudadanía. Finalmente, realiza un comentario crítico respecto a la constitución de una *ciudadanía europea* como un primer paso y ensayo de una primera ciudadanía supranacional.

Para finalizar, Lorenzo Peña y Gonzalo propone una defensa del derecho de radicación y naturalización desde una perspectiva iusnaturalista y en contraste con la propuesta de ciudadanía multicultural o cosmopolita defendida por otros autores, cerrando su interesante ensayo con una serie de objeciones a sus tesis que él mismo replica.

Ficha técnica del libro:

Título:	Pasando fronteras. El valor de la movilidad humana
Autor:	Lorenzo PEÑA y Txetxu AUSÍN
Editorial:	Madrid, Plaza y Valdés , 2015
Número de páginas:	300

Natalia MARTÍN ZABALLOS





# Nuevos derechos y nuevas libertades en Europa

Cristina HERMIDA DEL LLANO  
(Coord.)

Aunque usualmente el Derecho suele ser considerado como una disciplina estrictamente positivista, burocrática y alejada del entendimiento del resto de la sociedad que no se dedica profesionalmente a ella, este punto de vista olvida que más allá de las terminologías técnicas y el desarrollo procesual en el tratamiento de los problemas jurídicos, su base fundamental concierne a la misma vida social. Es decir, detrás del Derecho siempre se encuentra implicada toda una serie de cuestiones de orden político y ético –filosófico en una palabra– que trastoca y define en buena medida las relaciones interpersonales de una comunidad. Por ende, *la vida del Derecho* no consiste en planteamientos abstractos que dan pie a batallas documentales entre dos partes opuestas por obtener un fin determinado y cobrar los respectivos honorarios; sino que se corresponde eminentemente con aspectos que consternan a todos los seres humanos que habitan y coexisten en una comunidad política determinada. De este modo, el libro que coordina la Profesora Cristina Hermida del Llano permite apreciar de un modo claro y, a la vez en toda su complejidad, los problemas políticos y éticos que respiran con fuerza detrás de los debates jurídicos contemporáneos primordialmente en las sociedad europeas (con la incorporación, además, de un artículo sobre la Pachamama en el Perú).

No se pretende en esta reseña ofrecer una aproximación precisa a cada intervención o artículo, dado que dicha labor la realizó la propia coordinadora en la presentación del libro. Más bien, se considera más productivo tanto para la difusión del libro como para sus posibles lectores, ofrecer un eje básico de interpretación sobre las tendencias de esos “nuevos derechos y nuevas libertades” que se están debatiendo en varias partes de Europa en la actualidad. Algunos de estos temas tratados en esta obra son: el aborto; las variedades de la democracia o su misma posibilidad, sus límites y derroteros; la viabilidad de las constituciones y sus reformas; la tensión entre las leyes y libertad; la soberanía de las naciones y la seguridad social; el cruce entre la razón y la religión en los problemas jurídicos; la ecología; el derecho de resistencia; las garantías individuales en la

cultura judía; la libertad de conciencia; el rol social de los jueces y el problema de la interpretación de los casos; el laicismo; la identidad sexual; la adopción de niños; la discriminación en general y en concreto el caso de los gitanos en España.

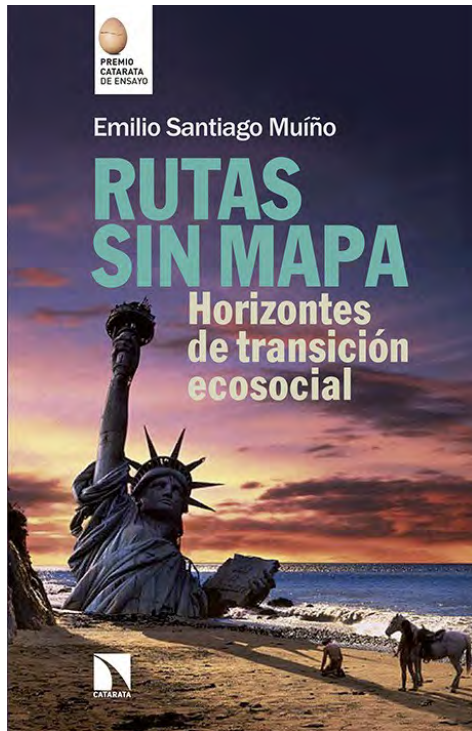
Ante la variedad temática que puede parecer desbordante y frente a la constante dificultad de aspirar a una universalidad filosófica, se puede decir a modo de guía de lectura que sí existe un nexo conductor en esta obra y es la propuesta de diálogo permanente entre la normatividad y la excepcionalidad, el cual suele desbordarse y cubrir lo que la ley presume cubrir. Frente a este dilema aparentemente insuperable, cada uno de los autores ofrece desde su propio campo de conocimiento algunos puentes que permiten al menos hacer más llevadera esa inundación de casos que extrapolan el campo jurídico y exigen una revisión o a veces un replanteamiento absoluto de los propios postulados legales. Esos puentes los rescatan, a nuestro modo de ver, precisamente del ámbito filosófico y en particular de la ética –la cual está indisolublemente en diálogo con la política, con el proyecto político de cada cual–. Sin querer establecer un modelo único y cerrado de modelos jurídicos, es apreciable que subrayen la importancia de la esfera social y pública que va implicada en el Derecho positivo, tanto dentro de Europa, como en otras sociedades. La filosofía, en concreto la Filosofía del Derecho, reafirma su razón de ser al crear diálogos interculturales que se preocupen tanto por el bienestar personal como por el bien común de los diferentes grupos humanos en el mundo.

Además, hay que admitir el esfuerzo por intentar la reconciliación entre la esfera religiosa y el ámbito de la praxis en la vida social de las personas en una comunidad donde se plantean continuamente dichas temáticas y están a la orden del día. Esto no implica, empero, que todas estas cuestiones tengan *necesariamente* un trasfondo religioso original; pero al menos quiere decir que la esfera religiosa llega a cobrar un papel de la misma magnitud en los problemas sociales que la esfera jurídica, política y económica. En ese sentido, parece un avance muy positivo este replanteamiento propuesto para ver por un momento hacia dónde estamos dirigiendo las legislaciones en torno a los derechos y a las libertades sociales. La lectura de cada uno de los textos que conforman el libro coordinado por la Profesora Cristina Hermida seguramente constituye un buen punto de arranque para no solo pensar en los derechos en Europa, sino que invita a ir más allá de las fronteras y los países y comenzar a vernos a los ojos de iguales a iguales, como personas sin “nacionalidad” ni “condición jurídica” específica; con derechos y libertades intrínsecas e inalienables cuya defensa exige un compromiso social permanente y por el que merece la pena seguir apostando.

Ficha técnica del libro:

Título:	Nuevos derechos y nuevas libertades en Europa
Autor:	Cristina HERMIDA DEL LLANO (coord.)
Editorial:	Madrid, Dykinson, 2015
Número de páginas:	242

Manuel LÓPEZ FORJÁS



# Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial

Emilio SANTIAGO MUÑO

Emilio Santiago Muño se nos presenta actualmente como una de las jóvenes promesas del ecologismo social en nuestro entorno. Con otro libro recientemente publicado, *¿No es una estafa! Es una crisis (de civilización)* (Enclave de Libros, 2015), es también activo en la red, con un blog titulado Los niños perdidos donde podemos seguir sus pasos de cerca. Ahí, por ejemplo, el lector o la lectora pueden descargar gratuitamente su valiosa tesis doctoral *Opción cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética* (<https://enfantsperdidos.wordpress.com/2016/03/16/opcion-cero-sostenibilidadysocialismo-en-la-cuba-postsovietica/>).

Bien, entonces, Rutas sin mapa, pero, ¿rutas, mapas?, ¿para ir a dónde? Pues principalmente para ir hacia el futuro, a un futuro al que habremos de llegar circulando por una carretera desprotegida de quitamiedos que bordea abismos. Y lo que hace Santiago Muño es tratar de poner barreras que eviten la caída al vacío. Para él es claro: ante la marcha imparable que llevamos hacia el colapso ecológico-social, radicada en un modo de producción autoexpansivo que conlleva un consumo cada vez más acelerado, sólo caben urgentes soluciones. Las que se nos propondrán en este libro pasan por un nuevo socialismo que deje en el pasado, por abusivo e inviable, el modelo de vida actual. Así pues, es necesario un cambio radical de estructuras nocivas que, como el autor nos indica, han de tener por base un nuevo paradigma cultural.

Pero para que podamos tomar estos nuevos caminos (o caminos viejos pero reasfaltados), es necesario saber primero cuál es el punto de partida. A estas alturas, resulta difícil ignorar los síntomas de la crisis civilizatoria en la que estamos inmersos. Santiago Muño los pinta en un paisaje que tiene algo de impresionista: descompensación entre economía especulativa y economía real, sobrepoblación, feliz matrimonio entre crédito y burbuja financiera, tecnología fetichista, desastre ecológico... La paleta

está repleta de colores de la gama del gris, pero es innegable que algunas de las causas-raíz de estos conflictos son esclarecidas por el antropólogo social gallego (afincado desde pequeño en Móstoles) con especial lucidez. Ejemplo de ello: las dinámicas estructurales que pone en juego la acumulación capitalista sin que el sujeto tenga realmente elección. Una sección por la que el libro se convierte valioso ya en su conjunto.

Así pues, parece evidente que la transformación (o en palabras de nuestro autor, transición) hacia una nueva forma de entender y organizar los fenómenos socioeconómicos es vital. Para ello, Santiago Muñío toma como referencia las Ciudades (y pueblos y barrios) en *Transición: un movimiento social con nuevas propuestas que visualizan urbes pospetróleo* en las que el uso de energía, uno de los principales problemas con el que nos encontramos hoy en día, ha de reducirse hasta niveles de verdadera sostenibilidad, mientras las actividades socioeconómicas se relocalizan y las comunidades ganan resiliencia. Y desde allí traza sus propios itinerarios que conduzcan a la sostenibilidad de un mundo igualitario, opuesto por completo, casi por definición, a la lógica de mercado que invade nuestra actualidad. Sin duda, lo que hace el autor es perfilar nuevos horizontes que sirvan de guía de futuro a nuestra sociedad.

De esta manera, se parte de la preocupación por el metabolismo energético-material actual, el cual no cabe otra cosa que tratar de transformar. Y esto sólo será factible si nuestra matriz se despidе de los combustibles fósiles y dejamos de invertir en programas económicos completamente anti-ecológicos. El punto de mira ha de centrarse, por tanto, en aumentar las opciones ecoeficientes, en rediseñar lo industrial o en establecer nuevas y solidarias relaciones con la biodiversidad. Esto es, no hay que tener miedo de entrar en puntos clave de nuestra sociedad actual como el transporte o la agricultura y modificarlos radicalmente; o de recuperar los patrones ecologistas que ya Aldo Leopold, el reconocido ecólogo y ecologista americano, demandaba hace más de sesenta años.

El siguiente punto importante sobre el que reflexiona nuestro autor es el sistema socioeconómico y político-jurídico en el que estamos envueltos y las posibles soluciones que cabría encontrar para un modo de vida tan enfermo. Lo que se pretende aquí es un giro de 180 grados sin paliativos en el que la postura ecosocialista se alza como la alternativa deseable. En ella, los sectores económicos básicos deberían socializarse plenamente; además, la riqueza sería redistribuida de una forma justa. Su propuesta asimismo incluye un rediseño de los servicios públicos, una forma particular de manejar los bienes comunes, el fomento del cooperativismo económico y unas instituciones públicas fuertemente democratizadas. Y todo ello desde una posición sensible y congruente con un estricto respeto del medio ambiente y con las distintas realidades sociales locales (es decir, no habría que atender a un socialismo de marco fijo, sino a otro marco de experimentación más flexible).

Pero hablamos de socialismo, y esta palabra tiene una historia. Santiago Muñío es consciente de esto y dedica una parte importante del texto al análisis de las experiencias socialistas del siglo XX, centrándose en particular en el socialismo ruso. Así las cosas, en *Rutas sin mapa* también se atiende a las tesis más relevantes de la transición socialista poniendo el acento en lo que no funcionó para no caer en los mismos errores: la hambruna en Ucrania, los gulags, la matanza de opositores políticos y las limitaciones de muchas de las libertades son solo los más conocidos de ellos. La clave radica, nos dice el orensano, en la enorme diferencia habida entre idea y práctica, basada, principalmente, en la gran confusión teórica que se produjo a la hora de proceder con la sustitución del sistema económico capitalista. La situación sobrepasó lo paradójico: de un inicial rechazo de la economía de mercado al posterior regreso cuando el estado de tipo soviético fue

incapaz de gestionar el ciclo económico.

Consecuentemente, de lo que se trata entonces es de superar aquel socialismo y servirnos de algunos entre sus genuinos planteamientos para alcanzar una deseada y sostenible igualdad. Es, entonces, un cambio radical sociopolítico y económico que conlleva, como se ha mencionado, un inevitable cambio del paradigma cultural. Frente al consumo exacerbado de nuestras sociedades actuales, una autolimitación y un consumo responsable donde el progreso signifique algo completamente distinto a lo que tradición ilustrada nos ha legado: *lujosa pobreza* podría ser la consigna. Hay que mirar por una sociedad libre, de articulación comunitaria en la que se reivindicquen la austeridad, lo suficiente y lo satisfactorio como faros principales.

Y si hablamos de transformación bajo cualquier orden social, parece inevitable que haya de darse el paso previo y fundamental, prepolítico: una necesaria reforma moral, una nueva manera de pensar, de sentir y de creer, que nos ayude a reencantar el mundo que nos rodea. Nuestro autor propone ese cambio de mentalidad con el término de lo poético, que define como ese período de admiración en donde la realidad pierde extensión y, en cambio, experimentamos plenitud. Lo poético se esboza así como centro neurálgico de la vida del ser humano poscapitalista. Si las soluciones a la sociedad pasaban por opciones ecosocialistas, para el individuo también hay respuestas: ver una puesta del sol o pasear por los recovecos perdidos de un pueblo o una ciudad se sienten a partir de ahora como compromisos ineludibles.

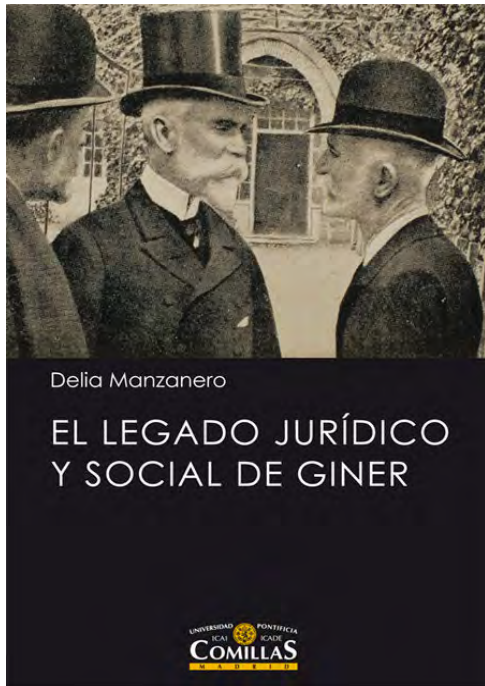
En definitiva, de lo que nos habla Emilio Santiago Muíño es, pues, de destronar a la decadente civilización que nos acoge (aunque solo sea por sus evidentes signos de desfallecimiento) y de plantear un nuevo sistema que establezca, tanto para la naturaleza como para un ser humano dependiente de ella, mayores y mejores oportunidades de supervivencia. Se trata, también, de devolver al ser humano, y, por tanto, no dejar en manos de unas estructuras gobernadas por lo monetario, el derecho a decidir cómo vivir. Ahora bien, en principio una cosa es clara, el camino no es sencillo, pero más claro es el ánimo de lucha de jóvenes como Muíño: “El dilema del siglo XXI es transparente: o el genocidio en defensa de la eterna adolescencia o los votos colectivos de lujosa pobreza” (p. 139).

Ficha técnica del libro:

Título:	Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial.
Autores:	Emilio SANTIAGO MUÍÑO
Editorial:	Madrid, Libros de la Catarata, 2016.
Número de páginas:	143

Aída ISLAS, Antonio RUIZ MARCHAL y Alberto TESTA





# El legado jurídico y social de Giner

Delia MANZANERO

La obra aquí reseñada sobre *El legado jurídico y social de Giner* se presentó oficialmente en marzo del presente año 2016 en la sede de la Institución Libre de Enseñanza, y contó con la participación de Pedro Álvarez Lázaro, Director de la Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, José Manuel Vázquez-Romero, Director del Grupo de Investigación LKM y mentor de la obra; Alejandro Tiana, Rector de la UNED y catedrático de Teoría e Historia de la Educación, y José Manuel Pérez Prendes, catedrático Emérito de Historia del Derecho. En dicha presentación pude apreciar de antemano la importancia de la obra que estaban presentando. No solo por tratarse de un volumen sobre un pensador fundamental para la regeneración educativa y jurídico-social de la Historia de España, sino porque el contenido de los escritos de Giner están dotados de gran actualidad, tal y como la Doctora Manzanero expone y demuestra a lo largo de su obra.

El legado jurídico y social de Giner radica precisamente en eso, la actualidad de su pensamiento. Nada más empezar la lectura del libro, su autora nos recuerda que en 2015 se conmemoró el centenario de la muerte de Giner de los Ríos en su amada sede de la Institución Libre de Enseñanza, hoy en la madrileña calle del Pº General Martínez Campos, y es, por lo tanto, “un buen momento emotivo y académico para reavivar el interés hacia su obra”. La autora lo ha hecho posible, y gracias a este libro podemos acercarnos más aún a la figura de Giner de los Ríos.

Estudiar el pensamiento de Giner de los Ríos es un reto, puesto que su vida se entrelaza con la historia de este país en el periodo comprendido entre 1839 a 1915, y sobre todo a partir de 1868 en lo que podemos denominar Edad de Plata de la cultura española. El krausismo abre un periodo intelectual muy fecundo que abarca casi todas las facetas de la vida, tanto públicas como privadas, ya que los krausistas eran sobre todo filósofos

trascendentales y contemplaban el mundo desde una perspectiva diferente, con un concepto de la religiosidad que chocaba con las ideas imperantes de la España de su tiempo.

Precisamente esta nueva concepción filosófica hace necesaria la revisión del iusnaturalismo y de una serie de conceptos jurídicos fundamentales, sobre todo en lo tocante a la relación entre el Estado y la conciencia personal de cada hombre. De acuerdo con la filosofía jurídica gineriana, el Derecho para ser considerado válido ha de cumplir y satisfacer unos criterios de justicia elementales.

Giner de los Ríos es pues un pensador krausista, pero como muy bien destaca Manzanero ha recibido una serie de influencias de los clásicos del siglo XVI. Ahora bien, ¿cómo puede ser que unos pensadores del siglo XVI influyeran en la obra gineriana? Esta pregunta la responde Manzanero, pero no vamos a adelantar al lector dicha respuesta, que sea él mismo quien lo descubra con la lectura del libro.

Tras haber dado respuesta a esta pregunta, la obra entra de lleno en la segunda parte, en una serie de capítulos donde se analiza la Filosofía Social krausista. En ellos la Doctora Manzanero aborda la teoría política gineriana en España, y sus piezas sociológicas más importantes.

Es interesante constatar cómo en la España de nuestro tiempo se está produciendo también un serio debate (en varios frentes: jurídico, filosófico y social) cuyo fin último es abordar la idea sobre el concepto de España. ¿Qué es lo que tiene que ser España para el conjunto de los españoles? Ya en el siglo XIX, Giner reflexionó profundamente sobre el concepto del Derecho en España y esto hace que “Giner y los krausistas planten revisiones y adendas a las limitaciones del concepto de Estado Moderno, lo cual permite a Giner formular una vía intermedia entre el gremialismo y el individualismo”. Sin que Giner se lo proponga, consigue ser el nexo de unión entre los clásicos iusnaturalistas del siglo XVI, en concreto Francisco Suárez, que enseñó en Alcalá de Henares a mitad del siglo XVI, y la concepción organicista e ideal del estado krausista del siglo XIX. Suárez hace un extenso trabajo basado en la Ley Natural, el derecho positivo y el estatus del monarca. En el fondo lo que comparten y quieren transmitir ambos autores es un concepto de soberanía política, que perfectamente puede ser trasladado a nuestros días, por el debate que se está produciendo. Por eso es interesante leer con profundidad el libro de la Doctora Manzanero, puesto que nos da una idea bien clara de la actualidad de las ideas de Giner.

Dentro del concepto de soberanía política gineriana cabe destacar el llamado auto-gobierno (*self-government*). Giner es un filósofo social, y dentro de su pensamiento da prioridad a las asociaciones civiles frente a las del Estado, por eso la ILE fue completamente ajena a todo orden social, político y religioso. Giner media así entre un concepto arcaico del Estado y un concepto moderno del mismo. Ese ideal de auto gobierno lo traslada a todos los órdenes de la vida, por eso inculcará a sus alumnos la importancia de ser “hombres”, con otras palabras, demandará menos regulación a través de decretos y más hombres para realizarlos. Manzanero lo describe perfectamente: Giner se basa en la dignidad de la persona humana y el respeto a la *dignidad, autonomía y libertad del hombre*, fiel reflejo de la persecución sufrida por Giner, sobre todo en la segunda cuestión universitaria en la que fue encarcelado.

La tercera parte del libro de la Doctora Delia Manzanero entronca directamente con el Giner pedagogo. Manzanero empieza esta última parte del libro con una referencia histórica fundamental para entender al krausismo y su continuación natural en el institucionalismo. La Institución es el fruto maduro de las ideas krausistas, resultado directo del momento que les tocó vivir. Manzanero glosa una cita de Rafael Altamira que es clave para entender la *biografía intelectual de Giner*, donde Altamira destaca la adhesión que hizo Giner



a la revocación de la cátedra de Sanz del Río por parte del ministro Orovio. Esto acontecía en el año 1867, más adelante Giner fue también objeto de persecución directa por parte del mismo ministro, fruto de la cual se fundaría la ILE.

Hoy en día el derecho a la educación está recogido en la mayoría de los textos constitucionales, pero en tiempos de Giner era una quimera, y no sería hasta 1881 (cuando se repusieron en sus cargos a los catedráticos expulsados) el momento en que este derecho empezó a ver la luz en España. Siguiendo a Manzanero, “la educación y el derecho, que conforman los dos grandes pilares sobre los que se asienta la obra de Giner, están muy estrechamente relacionados”, de ahí la importancia de la formación personal del alumno para educar conciencias y llegar al interior de la persona misma. Giner tiene claro que para reformar la sociedad se ha de ir directamente a su base social, y por ello la educación ha de estar por encima de todo. Pero, ¿cuál es el método de Giner? Es un sistema basado en las modernas corrientes europeas de pensamiento de su tiempo. Como bien expone al principio de su obra la doctora Manzanero, Giner se inspira en los clásicos, y en este caso se apoya en la experiencia de los años de la Ilustración, en concreto en Rousseau, Pestalozzi y Froebel. Giner aboga por un método moderno basado en la libertad de cátedra, coeducación, método socrático de preguntas y respuestas, oralidad en las lecciones, excursiones a la Sierra de Guadarrama, los deportes y juegos corporales al aire libre, la eliminación de los exámenes, todo ello envuelto en un ambiente inglés único en su tiempo.

Quisiera terminar elogiando la labor de investigación de la doctora Manzanero que se refleja en la abundante bibliografía consultada, en el uso de fuentes empleadas tanto directas como secundarias que harán las delicias del lector, no solo para el especializado en Giner sino para todo aquel que quiera acercarse a disfrutar tanto de la pluma de la doctora Manzanero, como de una de las figuras clave de la historia del pensamiento español, Francisco Giner de los Ríos.

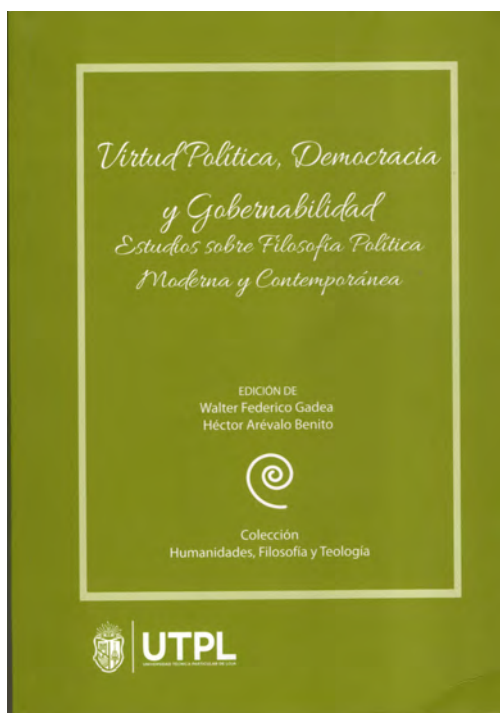
Ficha técnica del libro:

Título:	El legado jurídico y social de Giner
Autora:	Delia MANZANERO
Editorial:	Colección LKM, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2016
Número de páginas:	342

Jorge Gutiérrez de CABIEDES SÁNCHEZ

Universidad de Alcalá de Henares





## **Virtud política, democracia y gobernabilidad. Estudios sobre filosofía política moderna y contemporánea**

**Walter Federico GADEA y  
Héctor ARÉVALO BENITO  
(Eds.).**

La Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) edita este monográfico como parte de su colección periódica de publicaciones inserta en la Sección de Filosofía y Teología. Los editores, Walter Federico Gadea –actualmente Profesor e Investigador de la Universidad de Huelva– y Héctor Arévalo Benito –Profesor de la UTPL– cuentan ambos con un extenso recorrido en el ámbito de la filosofía política, habiendo dedicado una atención especial al pensamiento iberoamericano.

En su Introducción conjunta, los editores desentrañan los tres objetivos que empujan la obra: En primer lugar, reflexionar sobre los conceptos clave de virtud política, poder y gobernabilidad tal como estos han sido formulados a lo largo de la historia de la filosofía política, y juzgar las consecuencias que este tratamiento ha tenido para nuestro presente. Se expresa una preocupación profunda por los procesos de creciente despolitización y de falta de confianza de la población en los mecanismos republicanos tradicionales, que en parte son leídos como el efecto de la deslegitimación política en la que cada vez más se ven envueltas las clases dirigentes. Existiría, por lo tanto, un problema estructural de las democracias contemporáneas, que se verían atravesadas por una indefinición y un uso perverso de los conceptos de virtud política, poder y gobernabilidad, que sería urgente desembrollar.

En segundo lugar y frente a este paradigma de descreimiento generalizado, se busca recuperar la potencia conceptual de los filósofos modernos y contemporáneos a quienes, de esta manera, se juzga aún fundamentales para la comprensión del presente. Si bien se reconoce que los problemas de nuestras sociedades son diversos y complejos, se parte del presupuesto de que los paradigmas actuales de pensamiento están transidos por una tradición cultural que es necesario visitar si se quiere calibrar los marcos con los que aproximarnos a una interpretación de las diversas realidades sociopolíticas.

Por último, esta obra tiene asimismo como objetivo la sistematización de los paradigmas centrales desde los que se ha pensado la problemática del poder, haciéndolos entrar en diálogo y buscando la luz que arrojan sus propios contrastes.

La selección de los autores modernos y contemporáneos que se analizan en la obra ha sido supeditada, según los editores, a dos criterios principales: el primero, una cierta afinidad en la relación que se entabla entre la concepción de la virtud del gobernante y las condiciones de gobernabilidad y el ejercicio del poder a lo largo de los diversos contextos políticos, permitiendo así la confección de una secuencia que, aunque incompleta, sin duda se hace cargo de los principales precedentes históricos en la legitimación del poder. El segundo criterio es que los paradigmas analizados juegan un papel clave en la ruptura epistemológica que se efectúa en el pasaje de la Modernidad a la Postmodernidad en relación a los conceptos de virtud política, democracia y poder. De esta manera, la selección de autores se cierra en torno a los siguientes: Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella, Locke, Hegel, Marx, Dussel, Gaos y Laclau.

La obra está estructurada en dos partes: la primera, más extensa –consta de siete capítulos–, está dedicada a la revisión de los proyectos filosófico-políticos de la Modernidad europea. De Maquiavelo a Marx, Walter F. Gadea realiza un encomiable esfuerzo de síntesis de algunas de las principales tradiciones filosóficas de la Edad Moderna y, en cada capítulo, traza líneas que vertebran a realistas, utópicos y materialistas en un diálogo conjunto. Gadea parece rehuir la neutralidad de lo que por sus características podría pasar por un manual, y va marcando en cambio sus posiciones en lo que a su juicio es una lectura crítica y fértil de estos autores para nuestro presente. Destaca en esta primera parte la colaboración del Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, Valerio Rocco Lozano, autor del capítulo sexto dedicado al análisis del escrito de Hegel *Sobre el proyecto de reforma inglés*.

La segunda parte, que comprende únicamente tres capítulos, quiere dar cuenta de las derivas contemporáneas de la filosofía política que han brotado en suelos mixtos iberoamericanos. Por su brevedad, esta segunda parte es necesariamente más fragmentaria que la primera, resultando un tanto abrupta la transición de los capítulos. El primero, dedicado a José Gaos, es la única contribución del co-editor de la obra, Héctor Arévalo Benito. A éste le sigue un capítulo en el que Sergio Sevilla –Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Valencia– confronta a los principales autores de la teoría crítica con los de la ética de liberación, centrándose en la figura de Enrique Dussel. El último capítulo vuelve a ser de la autoría de Gadea, quien reflexiona sobre la relevancia de Ernesto Laclau en el contexto pos-marxista, dándole así cierre al volumen.

Un cierre que no es tal en el sentido de que los objetivos de la obra requieren de una continuación por parte del público lector. Los cuatro autores exponen sus intuiciones acerca de cuáles podrían ser los puntos a recuperar de las principales tradiciones filosóficas que se exponen, señalan rutas que buscan conectar en un diálogo fructífero. Sin embargo, esta tensión no se resuelve ni, quizá, pueda resolverse más que de un modo fragmentario, sin esperar la advenida de una nueva filosofía totalizadora sobre lo político que pretenda abarcar la integralidad de los problemas presentes. Al contrario, el espíritu de esta obra parece apuntar más a la precisión analítica de problemáticas clave cuya mera aclaración, aun sin clausurar el antagonismo, pueda de por sí oxigenar el campo anquilosado de la política contemporánea y así, quizá, recuperar ese desacreditado concepto de la virtud política para implementar una gobernabilidad que no sea discordante con la vida en democracia.

Ficha técnica del libro:

Título:	Virtud política, Democracia y Gobernabilidad. Estudios sobre Filosofía Política, Moderna y Contemporánea.
Autores:	Walter Federico GADEA y Héctor ARÉVALO BENITO (Eds.).
Editorial:	Loja, Universidad Técnica Particular de Loja, 2015
Número de páginas:	450

Magdalena LASHERAS ARAÚJO





# Monográfico “La actualidad de Giner de los Ríos (1915- 2015)” *Paideia*

Delia MANZANERO  
(Editora invitada)

El número 104 de la revista de Filosofía y didáctica filosófica *Paideia* presenta un monográfico dedicado a la figura de Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza, de cuya muerte se han cumplido 100 años recientemente. El volumen, coordinado por la editora invitada Dra. Delia Manzanero, ha sido presentado en la ILE coincidiendo con el arranque de una exposición que detalla el recorrido y la labor de este pedagogo, pensador y ensayista español, y en él se integran cinco artículos que recuperan para nuestro presente la profundidad del proyecto educativo de Francisco Giner, cuyos aportes y vigencia son, quizá hoy más que nunca, necesarios para comprender y enfrentar los desafíos educativos actuales.

En el primer artículo la profesora Isabel Pérez-Villanueva recorre las líneas fundamentales de la pedagogía desarrollada por los institucionistas, señalando las filosofías que contribuyeron a definir el proyecto, tales como el krausismo, el positivismo y la corriente anglosajona. De este modo se hace patente uno de los motivos principales del proyecto de Francisco Giner que ya desde los comienzos contó con una decidida voluntad reformista: se trataba de no solo estudiar el pensamiento europeo, sino de armonizarlo y complementarlo con una inmersión en el patrimonio cultural español. Dentro de esta concepción modernizadora de la educación nos invita la autora a pensar especialmente en el valor de la inclusión del deporte y el excursionismo en los planes educativos. Estos fueron pensados para recuperar la dimensión física o corporal del ser humano e incorporarla en lo que habría de ser una formación integral del estudiante, que lejos de tener que quedar

recluido en las aulas dedicándose meramente al cultivo de su intelecto, había de entrar en contacto con el mundo que le rodeaba y aprender a convivir en sociedad. La reforma educativa habría de materializarse en una reforma social, y fue con esta intención con la que fueron creadas distintas iniciativas entre las que destaca la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que supuso una total apertura al exterior y de intercambio cultural entre Europa y España.

El segundo artículo realizado por Elvira Ontañón, miembro de la Fundación Francisco Giner de los Ríos y vicepresidenta de la Fundación Estudio, está dedicado a la formación de la mujer en la ILE y en las diferentes instituciones que fueron creadas siguiendo el modelo educativo de los institucionistas. La autora muestra cómo para Francisco Giner la reforma social que necesitaba España no podría darse de ninguna manera si se prescindía de la contribución y el aporte de las mujeres, que suponían la mitad de la población; la forma más eficaz de conseguir su integración era mediante la educación. Por ello, explica Elvira Ontañón, es importante poner de relieve el régimen de coeducación que se instauró en la ILE y que permitió por vez primera que niñas y niños pudieran convivir y crecer de forma natural y similar a como lo hacen fuera de las escuelas. Junto a ello destaca en esta pionera labor la publicación de artículos redactados por mujeres en el Boletín de la Institución Libre y más adelante, con la creación de la Junta para Ampliación de Estudios, se concedieron numerosas becas a aquellas mujeres que querían salir al extranjero. Instituciones como la Residencia de Señoritas, dirigida por María de Maeztu, o el Instituto escuela fueron muestra del éxito de la firme creencia en la igualdad de Giner. En último lugar analiza Ontañón cómo en el problema de la inclusión de la mujer en sociedad sigue quedando mucho trabajo por hacer, suponiendo la educación para tal tarea uno de los cauces fundamentales que llevan a una sociedad basada en la igualdad.

En el tercer artículo, Luis María Cifuentes, presidente de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía, presenta la cuestión del laicismo en Giner de los Ríos y en la ILE, dando cuenta de la contribución de este proyecto a la hora de encontrar opciones capaces de enfrentar la situación que al respecto se plantea en nuestro presente. Partiendo del análisis del contexto social convulso del s.XIX presenta el autor el laicismo en su vertiente jurídico-política, terreno en el cual los institucionistas apostaron por un estado liberal laico que, siempre desde la libertad y el respeto, armonizara en igualdad a los individuos con sus distintas creencias. En este sentido era para Francisco Giner fundamental garantizar la libertad de conciencia, algo que solo podía hacerse si el laicismo se trasladaba también a la educación; por ello uno de los principios de la ILE fue sostener su independencia de todo grupo religioso, político o filosófico, que también tuvo su versión en las universidades con el asentamiento del principio de libertad de cátedra. Además, el laicismo educativo promovido por los institucionistas estuvo asimismo influido por el krausismo y nunca adquirió hacia la religión católica una postura hostil, pues Giner comprendía el hondo sentimiento religioso español, sino conciliadora y respetuosa. Luis María Cifuentes examina también el laicismo socialista de la 2ª República y las dificultades que hubo para introducirlo adecuadamente en la sociedad. Por último analiza el laicismo desde el presente tratando su dimensión de pluralidad y multiculturalidad, lo que requiere apostar por una educación ética y de los derechos humanos.

El cuarto artículo, escrito por Delia Manzanero, profesora y coordinadora de este monográfico, versa sobre el derecho a la educación en el institucionismo gineriano. En él la autora realiza un repaso por la historia y creación de la ILE subrayando los esfuerzos de Giner por conseguir el establecimiento del principio de libertad de cátedra, entendido como un derecho que garantizara la independencia del profesorado en sus



clases. Para los institucionalistas el derecho a la educación se planteó como fundamental, y no solo eso, sino que además entendían la necesidad de educar a los alumnos en su formación humana y desde la autonomía; para ello la libertad del profesorado fue esencial. La profesora Manzanero presenta los principios sobre los que se sostuvo la educación en la ILE, tales como la educación frente a la instrucción, la educación integral del individuo, el estímulo de la razón o la aplicación del método intuitivo. Continúa comparando los logros obtenidos actualmente en educación con las propuestas de la ILE y destacando la labor de la JAE como institución especialmente representativa del proyecto universalista y de integración cultural que propuso Giner. Finalmente realiza un análisis de dicha propuesta y de su posible encauzamiento gracias a los nuevos recursos que han aportado las TIC a la educación.

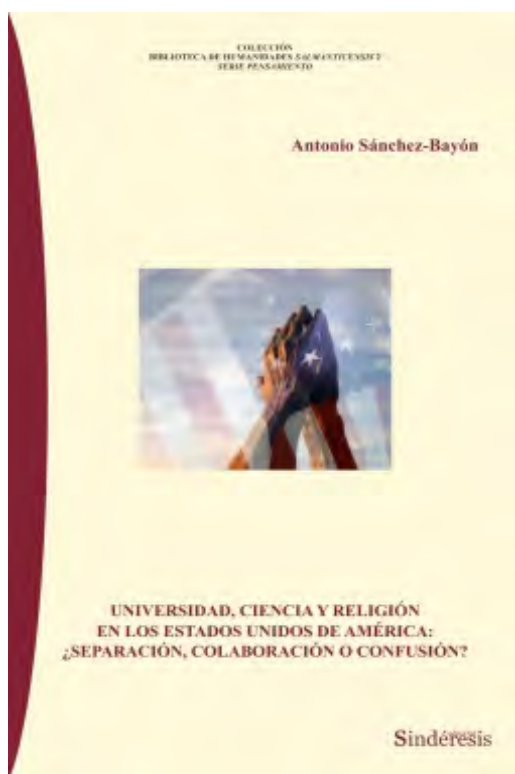
En el quinto y último artículo la profesora Leticia Sánchez de Andrés plantea la relación entre música y filosofía en el pensamiento y actividad musical de Giner de los Ríos. La autora analiza los principios de la filosofía estética de Giner y del krausoinstitucionismo español que, heredados de la estética krausista y complementados con influencias del positivismo, buscaron la integración de todas las dimensiones del individuo. Al respecto se mostraba importante para los institucionalistas poder profundizar en las relaciones entre historia y música, así como en el papel fundamental que esta última tenía a la hora de establecer puentes entre el sentimiento humano y la vida. Continúa Sánchez de Andrés estudiando la separación entre música vocal e instrumental que sostuvo la filosofía del krausoinstitucionismo, la jerarquización de las artes y el modo en que la música quedó plasmada en la elaboración de los planes docentes de la ILE, para después profundizar en el papel que esta disciplina jugó en la actividad intelectual y pedagógica de Francisco Giner que estuvo centrada tanto en la divulgación musical como en la formación profesional de músicos. El artículo concluye con un repaso de la relación de Giner con la música poniendo de relieve su carácter rompedor y reformista, que siempre buscó tanto la integración de la música extranjera en el ámbito cultural español como el ensalzamiento de la propia tradición musical del país.

Ficha técnica del libro:

Título:	<i>Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica filosófica</i> , Septiembre-Diciembre 2015, Nº 104, ISSN 0214-7300.
Autores:	VV.AA.
Editorial:	Septiembre-Diciembre 2015
Número de páginas:	

Mariana MUÑOZ FERNÁNDEZ





# Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?

Antonio  
SÁNCHEZ BAYÓN

Antonio Sánchez-Bayón vuelve a ofrecer una obra cargada de reflexión y provocación sobre su tema de especialización, el factor religioso en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.). En este caso, el autor parte del siguiente planteamiento: la religión (en general, no identificada con confesión alguna particular), es un tipo de conocimiento, con sus conceptos y teorías, como lo puede ser la ciencia, o la filosofía. También se trata de una vigorosa esfera social, con sus normas e instituciones, como la política y el derecho. Incluso, cabe entenderla como un factor de transformación y/o estancamiento social, mediante movimientos y campañas, afectando al devenir de comunidades. Tal es la complejidad que subyace bajo ese iceberg al que llamamos religión, que en los EE.UU., como prototípico país contemporáneo y autoproclamado adalid de Occidente, la cuestión se ha estudiado desde sus orígenes en sus universidades –no sin dificultad y tensiones–, recurriéndose a diversos enfoques y disciplinas: desde los estudios de carácter tradicional nativista, como *Estudios Iglesia-Estado* y *americanistas /estadounidenses*, hasta los más recientes y aperturistas, como los *Estudios Interculturales*, sin olvidar los técnico-profesionales, como *Estudios de Primera Enmienda* o *Religión &*. Pues bien, a rendir cuenta de todo ello se dedica este libro.

Como se indicaba antes, el autor (Sánchez-Bayón) es un reputado experto en las relaciones entre derecho, política y religión, máxime en los EE.UU. Sánchez-Bayón es doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Teología por la Universidad de Murcia. Actualmente, es Profesor titular en Ciencias Sociales y Jurídicas y Coordinador de Investigación en CEDEU-URJC, y en ISCE-URJC. Ha sido académico visitante en las universidades estadounidenses de Harvard, DePaul,

Baylor, MHB, etc. Sobre la materia cuenta con una amplia y premiada producción, destacando su trilogía *La Modernidad sin prejuicios* (Delta) o *Estado y religión de acuerdo con EE.UU.* (EAE); en la misma editorial (Sindéresis) y colección (Salmanticensis), cabe citar su *Religión civil estadounidense*.

Al consultarse el índice de la obra, puede constatarse la siguiente estructura y contenidos: un prólogo, más seis capítulos, con una media de tres o cuatro epígrafes cada uno (bastante equilibrados entre sí). El prólogo lleva la solvente rúbrica del Prof. Dr. Carlos Fuente, experto en Protocolo oficial del Estado y su relación con otros Protocolos, como los de las comunidades religiosas (sin olvidar su condición de Director del ISCE-URJC, y que ha dirigido varios proyectos de investigación sobre la materia con el Dr. Sánchez-Bayón). El primer capítulo es una introducción al papel de la religión en la vida pública estadounidense, y su consiguiente estudio universitario. El segundo capítulo versa sobre las diversas escuelas y tendencias habidas en los EE.UU., dedicadas al estudio científico-académico de la materia, prestándose especial atención a los estudios tradicionales y nativistas. El tercer capítulo aborda cómo ha tenido lugar la recuperación y ahondamiento en la materia desde el enfoque iusconstitucionalista, con sus estudios de caso más sobresalientes. El cuarto y quinto capítulo se destinan a las conclusiones y esbozar la teoría de la inteligencia religiosa en los EE.UU. El sexto capítulo compila las principales fuentes de consulta sobre la materia.

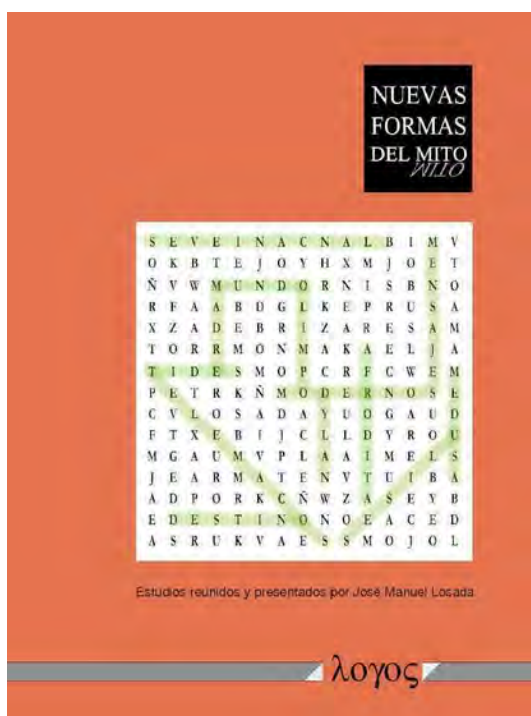
Esta obra no se limita a presentar un solvente estudio, cargado de fechas y datos sobre el devenir del tratamiento científico-académico del factor religioso en la universidad estadounidense, sino que se “moja” y entra a tratar cuestiones tales como: cómo es posible que pueda estudiarse la religión en universidades públicas si existe una doctrina de “muro de separación” de Iglesia-Estado; o ¿cómo puede ser que uno de los pueblos más religiosos, en cuanto a diversidad de manifestaciones e involucración con las mismas, se halla desarrollado en uno de los Estados aconfesionales prototípicos? Y es que, el bagaje generado sobre la cuestión en los EE.UU. bien podría servir de referencia a otros países, como los europeo-continentales, que tras su acelerada y tardía secularización decimonónica, se encuentran hoy con el pie cambiado en lo tocante a la revitalización religiosa acaecida con la globalización.

En definitiva, se recomienda por todo lo señalado la lectura de esta obra, y ya verá el lector cómo se le hace breve, por lo que podrá seguir profundizándose vía las otras obras mencionadas –como le ha pasado a quien escribe este texto–.

Ficha técnica del libro:

Título:	Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?
Autor:	Antonio SÁNCHEZ BAYÓN
Editorial:	Porto: Sindéresis, 2015
Número de páginas:	196

Gloria CAMPOS



# Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinaria

José Manuel  
LOSADA GOYA

*Nuevas formas del mito* es un volumen colectivo que aborda tanto la teoría como la práctica de la mitocrítica. Los estudios que contiene han sido reunidos y presentados por José Manuel Losada Goya (Universidad Complutense de Madrid), fundador y editor de *Amaltea. Revista de Mitocrítica*, presidente de *Asteria. Asociación Internacional de Mitocrítica* y director de *Acis. Grupo de Investigación de Mitocrítica*. La obra es resultado del Proyecto nacional de investigación I+D+I *Nuevas formas del mito: una metodología interdisciplinaria* (FFI 2012-32594) y cuenta con el apoyo económico del mencionado grupo *Acis*, de la Universidad Complutense de Madrid y del Banco Santander.

*Nuevas formas del mito* interesará, por un lado, a quien busque una sistematización de los enfoques actuales de la disciplina de la mitocrítica y, por otro, a quien estudie algún tema afín a los ejemplos contemplados en el volumen. No es una obra para un público amplio, ni ha sido editada de modo que resultara más útil para futuras investigaciones; carece de índice onomástico y las referencias bibliográficas son individuales para cada artículo. También se echa en falta una presentación de los autores de los mismos. La edición es sencilla y sin ilustraciones, pero cuidada y carente de erratas.

Contiene catorce capítulos, tres de los cuales están firmados por José Manuel Losada: el primero y último sirven de introducción y epílogo, mientras que el otro engrosa el número de contribuciones que conforman el núcleo del trabajo.

“Mitocrítica y metodología” es el capítulo introductorio. El autor aboga en él por la necesidad de servirse de ‘nuevos métodos’ para el estudio de las ‘nuevas formas’ que el mito adopta en la contemporaneidad, teniendo en cuenta factores como la globalización social, la cultura de la inmanencia (o trascendencia del mito), y la lógica del consumo. Asimismo, delimita brevemente los objetivos de la ‘nueva mitocrítica’ y sus instrumentos: inclusión de ‘nuevos factores’, atención a las funciones del mito y equilibrio entre

innovación y tradición. Se trata de una propuesta metodológica que, como puede verse, se presenta como novedosa, si bien podría simplemente caracterizarse como contemporánea, dada la no despreciable tradición existente en este tipo de estudios.

Losada se ocupa también en este primer capítulo de presentar el volumen colectivo, ofreciendo claves para la lectura de los capítulos de acuerdo a las tres funciones principales que identifica en el mito: la referencial, la heurística y la poética. Básicamente, hace un balance de las contribuciones de la obra.

A la propuesta programática le sigue un capítulo de índole práctica a cargo de Eva Aladro Vico que lleva por título “Canalización del mito en los medios de comunicación contemporáneos” y que estudia la semántica de los mitos en función de su empleo social. De acuerdo con el análisis de casos concretos que la autora lleva a cabo, cuando los mitos son tratados en los medios de comunicación contemporáneos, se producen procesos de infantilización, aberración o resemantización de los mismos.

“Una Medea hipermoderna: La maestra Ravenna de *Snow White & the Huntsman* (2012)” se ocupa del que podría considerarse uno de los avatares contemporáneos de la mítica Medea: la madrastra de Blancanieves. El estudio de M<sup>a</sup> Luisa Guerrero Alonso analiza el enriquecimiento del mito clásico y del cuento popular en la película hiperrealista de Rupert Sanders.

También de películas, y de series de televisión, se ocupa Juan Carlos Ruiz Alcaide en “El héroe y las estructuras familiares como elemento de subversión”. Su objetivo es desentrañar los mitos que subyacen en los relatos y los procesos que los modifican, teniendo siempre presente el valor ontológico del mito en producciones como *Once Upon a Time* o *Maléfica*, ambas de ABC Studios.

La aportación de Rebeca Gualberto Valverde es una de las dos que encontramos en inglés y se centra en la exitosa serie *The Wire*, que la autora pone en relación con dos hipotextos que a través de ella se conectarían: *Lis contes del Graal* de Chrétien de Troyes y la novela de F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*. Con estos elementos, “Boats and tides and all: Mythical intertextuality in HBO’s *The Wire*” es una de las aportaciones más originales del volumen.

A continuación se encuentra el capítulo “El mito en un mundo globalizado” de José Manuel Losada que aborda la convergencia de la literatura contemporánea con el mito en una serie de relatos, todos ellos en lengua francesa, que estudia en función de si se desarrollan en un solo país, en dos o más países, o si incluyen elementos exógenos.

María Ángeles Chaparro Domínguez ofrece su estudio sobre “Los mitos griegos en la sociedad actual: la diosa Afrodita en el diario *ABC*”. Tras analizar las apariciones de la diosa en el periódico en cuestión, discrimina entre las alusiones a la Afrodita clásica y ‘otras’ Afroditas, las cuales suelen haber sido desemantizadas y reducidas al componente del deseo sexual.

El artículo de Cristina del Pino, “Publicidad y mito: un binomio insoluble. El caso de *Mixta* de Mahou y el mito de Ulises”, representa una apuesta arriesgada que trata de vincular la historia del patito Willix de la marca Mahou para su cerveza *Mixta* con el mito de Ulises. En el plano teórico pone de relieve el hecho de que el discurso del mito es apropiado para los fines publicitarios por su carácter narrativo.

La más desmitificadora de las contribuciones es la de Luis Martínez Victorio, “Destino y trauma en *La ciudad de cristal* de Paul Auster”, una novela donde parece negarse la trascendencia del mito edípico. El autor aborda los paralelos en el tratamiento de los temas del destino y el trauma en *Edipo Rey* y *La ciudad de cristal* y descompone el elemento metafísico en ellos.

También Edipo, junto con Narciso y Telémaco, es protagonista del siguiente capítulo: “Los nuevos *telémacos* en la narrativa española reciente” a cargo de Guadalupe Arbona Abascal. Con el común denominador de las relaciones paterno-filiales, interpreta textos contemporáneos a partir de las claves mitológicas que ofrecen los tres arquetipos míticos mencionados.

Por su parte, María Dolores Picazo se ocupa en “La mirada sobre uno mismo: Nelly Arcan, víctima de Medusa en *À Ciel ouvert*” de una serie de elementos en la trama del relato moderno que parecen reproducir desde un punto de vista narrativo ciertos mitemas del mito de Medusa y, en particular, el del poder destructivo de su mirada.

“Synecdoche: Bob Dylan from Organic Myth to Fractal Myth” de Eduardo Valls Oyarzun es la segunda de las aportaciones en inglés. El trabajo estudia la evolución del ‘yo’ poético de Dylan en paralelo al despertar de la conciencia social en los años sesenta. El cantautor se convierte en los Estados Unidos en la voz de la comunidad y en una entidad política en sí mismo, es decir, en un mito.

El último capítulo que contiene un estudio concreto, y que también se centra en un mito del siglo XX, es el que firma Juan González Etxeberria y que lleva por título “Los nuevos dioses: entre el Olimpo y Disneyland”. Este llamativo estudio analiza la figura del *yuppie* de la bolsa neoyorkina como una figura heroica en busca de la felicidad prometida por el estilo de vida que representa.

*Nuevas formas del mito* se cierra con un epílogo a cargo de José Manuel Losada, “Tipología de los mitos modernos”, que trata de poner orden en las formas adoptadas por el mito en la actualidad, identificando: 1. el mito tradicional, abierto a la trascendencia; 2. el mito como deformación y exaltación a nivel colectivo; 3. el mito identificado como falacia, la superchería social. Dice Losada en este último capítulo que “un artículo de corte tipológico no reclama una conclusión”. Lo mismo cabe decir, seguramente, de un volumen colectivo donde cada aportación individual ha de ser juzgada por separado. Del conjunto, y como se indicó al comienzo, puede decirse que será de utilidad a los interesados en la tipología de los mitos desde un punto de vista teórico, ya que ofrece una propuesta metodológica concreta. También será útil para acercarse a los mitos particulares abordados por cada uno de los autores, pero como todo estudio colectivo de este tipo, no puede sino ofrecer un panorama limitado del amplísimo fenómeno del mito en el mundo moderno.

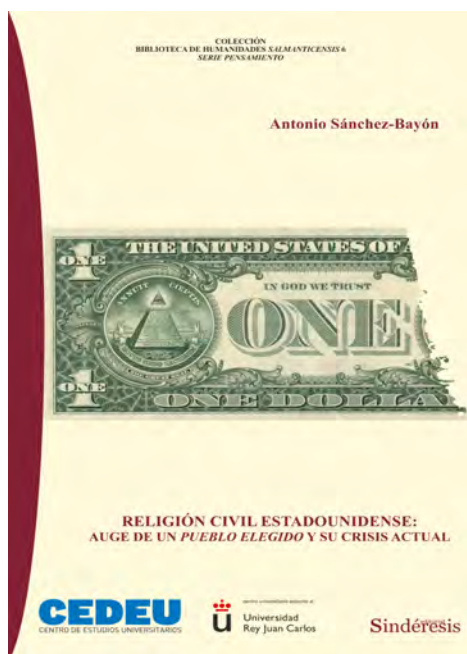
Ficha técnica del libro:

Título:	Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinar
Autor:	José Manuel LOSADA GOYA
Editorial:	Berlín, Logos Verlag, 2015
Número de páginas:	221

Helena GONZÁLEZ-VAQUERIZO







# Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual

Antonio  
SÁNCHEZ BAYÓN

Este libro parte del problema identitario reactivado con la globalización y sus crisis, por lo que se ha vuelto a prestar atención al factor religioso. Como afirma su autor, dicho problema resulta más complejo y confuso por los *velos posmodernos* (v.g. *relativismo*, *corrección política*, *pensamiento débil*), y más aún en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), dificultándose así su urgente y necesaria revisión identitaria y solidaria a día de hoy.

El autor, Antonio Sánchez-Bayón, es un reconocido especialista en las relaciones entre derecho, política y religión, máxime en los EE.UU. Sánchez-Bayón es doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Teología por la Universidad de Murcia. Actualmente, es Profesor titular en Ciencias Sociales y Jurídicas y Coordinador de Investigación en CEDEU-URJC, y en IsPE/ISCE-URJC. Ha sido académico visitante en las universidades estadounidenses de Harvard, DePaul, Baylor, MHB, etc. Sobre la materia cuenta con una amplia y premiada producción, destacando su trilogía *La Modernidad sin prejuicios* (Delta) o *Estado y religión de acuerdo con EE.UU.* (EAE); en la misma editorial (Sínderesis) y colección (Salmanticensis), cabe citar su *Universidad, ciencia y religión en los EE.UU.* (obra de la que tuve la oportunidad de prologar, por realizarse bajo el patrocinio de IsPE/ISCE-URJC).

Aterrizándose en la obra, la misma consta de la siguiente estructura y contenidos: son siete capítulos, con una media de dos o tres epígrafes cada uno, bastante equilibrados entre sí. El primer capítulo es una presentación, donde se plantean los problemas y retos de la idiosincrasia estadounidense, y las dificultades del proceso de *Americanness* o *estadounidización* tras la globalización y los velos posmodernos. El segundo capítulo aborda la cuestión metodológica del estudio, rindiéndose cuenta de los enfoques y técnicas empleadas. El capítulo tercero trata los fundamentos dogmáticos que aquí se reevalúan, como resulta el *trinomio mitopoiético* de la teología política, la religión civil y el evangelismo social. El cuarto capítulo da a conocer la teología política estadounidense

pacticia o *American Covenant Theology* (ACT) y su influjo en el tránsito estadounidense a la Modernidad y su Nuevo Régimen. El quinto capítulo ofrece un estudio de caso relativo a la *religión civil estadounidense* (ACR), dando buena cuenta de sus símbolos, ritos, creencias e instituciones. El sexto capítulo es el de las conclusiones, abordándose además la cuestión del *problema mitopoiético estadounidense*, más un corolario sobre la inteligencia religiosa. El capítulo séptimo compila las principales fuentes a consultar, si se desea profundizar en la materia.

La lectura de este libro ayuda a comprender la configuración idiosincrásica estadounidense y por qué la misma resulta prototípica por su capaz de integrar en su seno a múltiples comunidades de diversos orígenes. También por ser anterior al ideológico debate nacional decimonónico europeo (*modelo liberal-patriótico vs. étnico-cultural*), y al fortalecimiento del Estado-nación (con su hiperdesarrollo, extendiéndose por todas las esferas sociales). La configuración idiosincrásica estadounidense parte de los planteamientos de la teología moderna o *Teología política*, que frente a la tradicional, no se ocupa tanto de Dios y del más allá, sino de la religión y la organización del pueblo de Dios en el más acá, o sea, del impacto de la religión en la vida pública (sin el pretendido monopolio estatal). Para tratar todo lo planteado, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece una evolución y evaluación de la materia, mediante un estudio interdisciplinario de base iuseclesiasticista y teológico-política, prestando especial atención a la expresión autóctona de *American Covenant Theology* (teología pactista estadounidense). Dicha expresión conduce a su vez a otras cuestiones relacionadas, como *American civil religion* (religión civil estadounidense) y *American gospel* (evangelismo social estadounidense), que a su vez conducen a *American manifest destiny* (destino manifiesto estadounidense) o *American self-righteousness* (autopercepción estadounidense con sobreestima, tendente a una superioridad moral, de mesianismo), et al. Para facilitar la comprensión de la materia, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece un amplio elenco de evidencias, dando cuenta de las más destacadas hierofanías (v.g. toponimia, simbología, ritualística) y hierocracias (v.g. relaciones Iglesia-Estado, *Blue Laws* o Derecho dominical).

En definitiva, se recomienda la lectura de este libro, no sólo por su riqueza de contenidos, sino por su habilidad para hacer inteligible la idiosincrasia de un pueblo aún líder en Occidente, que hoy afronta el gran reto de su revisión identitaria y solidaria: ¿cómo se es estadounidense y cuál es su misión en la actualidad? La falta de respuesta solvente a la pregunta se evidencia en estos días en los candidatos a la Presidencia estadounidense (elecciones de 2016), quienes parecen desconocer el legado de los *padres fundadores* y la lógica de su *religión civil*.

Ficha técnica del libro:

Título:	Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual
Autor:	Carlos FUENTE LAFUENTE
Editorial:	Porto/Madrid, Síndesis/CEDEU, 2016
Número de páginas:	270

Carlos FUENTE LAFUENTE



# Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia

Miguel Ángel  
LÓPEZ MUÑOZ

La figura intelectual de Gonzalo Puente Ojea seguramente tendría un lugar central en una hipotética actualización de la historia de los intelectuales heterodoxos españoles. Si bien su obra a nivel académico no ha tenido la repercusión merecida, sí ha tenido, en cambio, una notable difusión pública, con numerosas reediciones de sus libros y la activa intervención del pensador en medios relevantes de prensa, radio, televisión y conferencias. Esto se debe a que pertenece a la tradición de filósofos que ejercieron de embajadores, como Hume, Leibniz, o el propio Maquiavelo, lo que da a su discurso de una consistente enjundia al teorizar después de haber conocido los entresijos de la política.

En el ámbito público, Puente Ojea es conocido por su destitución como embajador de España en el Vaticano en el año 1987. Algún seguidor del pensador, llega a sostener, que el gran servicio que hizo el gobierno socialista español de la época para el laicismo y la reflexión, no fue llevar un pensador heterodoxo con una dilatada y prestigiosa carrera diplomática como embajador al Vaticano, sino el darle las fuerzas para poder realizar una prolija tarea como ensayista para fundamentar los principios teóricos del laicismo fundamentados en la conciencia libre del ser humano, y de paso dejar margen para narrar en primera persona algunos episodios de la transición en su obra. Las enseñanzas de Puente Ojea además de un tono alto en el nivel expositivo, van acompañadas de una sólida erudición, que por sí misma haría interesante la lectura de la obra.

El texto de Miguel Ángel López Muñoz es una obra sobre un aspecto concreto de la obra de Gonzalo Puente Ojea: la libertad de conciencia y, como consecuencia de ello, el laicismo. Esto permite un paso y una buena toma de contacto por su obra, pero no tiene como objeto ser una especie de obra de divulgación o resumen sobre su obra. La libertad de conciencia es tratada en su génesis histórico, en sus fundamentos filosóficos y antropológicos y en su aplicación política. Como texto introductorio es útil, teniendo en cuenta que va encaminada a un aspecto central, pero específico de la obra. La

primera parte está claramente separada en su temática de la segunda y la tercera, pudiendo ser leída por separado si un lector estuviese muy interesado en un solo aspecto. La primera parte es el fundamento de la segunda y la tercera, y recoge el camino que a lo largo de su obra que el cristianismo desde sus orígenes hasta el renacimiento, para la configuración de un modelo de conciencia pública facilitadora de modelos de estado teocráticos, en lo social y en lo político. La segunda y la tercera, fundamenta la libertad de conciencia y el laicismo, y sus implicaciones sociales en la convivencia a través de la tolerancia. La tercera parte se centra en relacionar laicismo con educación y el papel del laicismo en una sociedad democrática. Estas dos partes trata temas vigentes, desde perspectivas contemporáneas y entrando en diálogo crítico con autores cercanos a las teorías consensualistas, relativistas, postmodernos del pensamiento débil y los defensores de las doctrinas neotomistas o comunitaristas. Con un andamiaje marxista, sostenido en unos sólidos principios científicos, sin renunciar al mensaje emancipatorio de la ilustración. López Muñoz nos presenta a un pensador, sólido, concienzudo y que en su quehacer va con el hacha a los raíces no a las ramas. El estudio de un autor vivo, tiene un punto de valentía, ya que puede corregir al estudioso, y este ha de ceñirse a la sobriedad interpretativa. El tiempo y la distancia, puede hacernos poner la creatividad por delante del rigor. El caso de este manuscrito ha sido revisado por el propio Puente Ojea, y se ha producido la excepcional circunstancia, de que el estudioso y el pensador estudiado hayan podido tener tiempo para clarificar algunos aspectos de la obra estudiada, lo que le dota al estudio de una encomiable rigurosidad.

El primer capítulo se centra en la formación de la conciencia libre como problema, el juego se realiza en el plano epistemológico de como se pasa la sustitución de objetos reales por correlatos imaginarios. Autores como Marcuse o Žižek señalan e insisten como es en el campo de batalla de lo epistemológico tienen la repercusión en lo político. La libertad de conciencia se cercena si no se puede permitir las raíces epistemológicas que la validan. El lector sigue paso a paso el proceso en el que el carácter revolucionario y mesiánico del cristianismo, que tiene su fuerza por ser renovador y liberador, pasa a ser, a través de la conciencia, de la implantación de la dualidad alma-cuerpo, que sirve para ser los pilares de la resignación en el presente con la esperanza de una vida ultraterrenal. Utilizando una cita del propio Gonzalo que recoge López Muñoz, este proceso supone “Eludir la muerte es hipotecar al vida”. La eternidad tiene un precio cobrado en el presente.

Se ocupa de rastrear los inicios del cristianismo, centrándose en el papel del paulinismo de tradición mesiánica, la consolidación de la ideología cristiana como poder a través de la patrística en Roma, y posterior legitimación que da Agustín de Tagaste a la fusión del poder eclesiástico con el temporal, eso sí previo abandono de la misión revolucionaria del mensaje de Cristo. Esta labor se consolidó con el modelo teocrático medieval teniendo su culminación en Tomás de Aquino. A partir de la modernidad se ocupa del caso de España, como ejemplo de la dificultad para la secularización de la conciencia. La lectura de este primer capítulo es provechosa, que no fácil, debido a la profundidad del tema, y a lo novedoso. Su lectura puede estar diferenciada de la segunda y la tercera parte, pero su lectura es más que recomendable.

El segundo capítulo se ocupa de la libertad de conciencia. El estudio trata de la conciencia entendida como: “El punto de partida es la conciencia individual y la única que existe si se quiere hablar de una sociedad plural”. El pluralismo solo es posible desde la libertad de conciencia. Este capítulo analiza la perspectiva de Puente Ojea para fundamentar en el plano teórico de la libertad de conciencia, desde un plano filosófico, antropológico, y un análisis muy provechoso entre conciencia y verdad,

finalizando con un análisis clarificador de las diferencias entre laico y laicidad. López Muñoz recoge el teorema del laicismo, que fue planteado por Vinet: “Si el estado tiene una conciencia es a condición de que el individuo no la tenga, y ya que la conciencia es la sede de la religión, si la sociedad es religiosa, el individuo no lo es”. La conciencia solo tiene validez como individual. De este modo sobre la relación entre conciencia y verdad, Puente Ojea sostiene que “La conciencia sería verdadera solo si fuese libre, no libre porque sea verdadera”. Esto ha sido viable en occidente por el papel de la ilustración ya sea en su versión francesa o inglesa, que será el primer paso para la creación de los derechos humanos como baluarte de la igualdad y la libertad, en un estado democrático. La fundamentación antropológica explica los errores categoriales que han posibilitado la viabilidad debido a la falsa inferencia motivada por la reificación ontológica de la mente, al sustituir procesos por cosas. Esto se debe a un intento urgente de racionalizar el mundo que los habilitase de las experiencias de la vida (aunque fuese de manera errónea) y por el intento de atenuar y la angustia que supone la muerte. Por eso es una falsa inferencia que fue realizada desde nuestros antepasados humanos prehistóricos. Puente Ojea concibe el papel de la conciencia en relación con la verdad, cuestionando la propensión cristiana de mantener la verdad relevada en caso de colisión con la conciencia. La conciencia es el espacio de libertad del individuo, que no debe ser secuestrada por nociones heterónoma de la verdad. El individuo tiene la posibilidad de libertad en plano epistemológico y en el moral. En el primero es la ciencia, la guía de Puente Ojea, y en el segundo es una moral de la intención con elementos kantianos la que promueve el pensador español. López Muñoz, recoge las condiciones propias para el desarrollo de una sociedad plural: “Ejercer sinceramente la tolerancia en una sociedad ideológicamente plural [...] debe actuar en el ámbito de la convivencia como si las certezas de su fe no se fundase en otra garantía más que las que pueda suministrar la rectitud de intención y de juicio de su conciencia moral”. En este marco la igualdad es una igualdad de oportunidades para la confrontación de ideas, por este motivo la tolerancia sería un fin en sí mismo.

En este capítulo López Muñoz recoge una interesante diferenciación entre laicismo y laicidad en la que Puente Ojea, se muestra reticente a la segunda para la defensa de la conveniencia de la primera. Entre los diálogos producidos por la globalización hay una tendencia que trata de incluir en el plano público la religión, bajo el paraguas de la laicidad, como una opción más en el supermercado simbólico. La postura de Puente Ojea se posiciona en favor del laicismo frente a la laicidad. La propuesta de Puente Ojea estaría más cerca del universalismo moral. Ya que el laicismo. El laicismo, que es hijo de la civilización universal, prevería las condiciones de posibilidad para favorecer una conciencia libre, y para esto sería condición necesaria la erradicación de la religión del espacio público, para dejar que la conciencia libre de cada ciudadano la incluya en el plano privado.

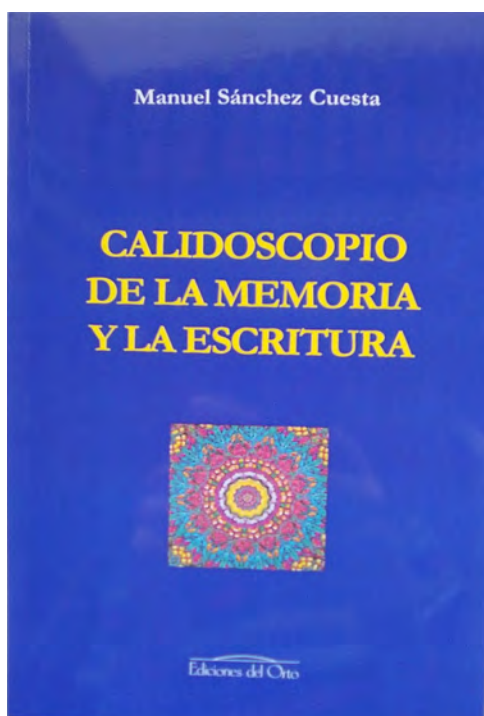
El tercer capítulo, se dedica a las consideraciones teóricas, de las aplicaciones prácticas, del principio de la libertad de conciencia. El resultado es la propuesta de una efectiva separación entre los ámbitos de actuación de la conciencia privada y pública. La traducción sería la autonomía económica de las confesiones religiosas, el efectivo carácter laico del estado, sin lugar a la toma de protagonismo de actos de carácter estatal, y la propuesta de una educación pública y laica. En este capítulo la propuesta laicista pone el marco teórico a las reivindicaciones de gran parte de la ciudadanía.

La lectura es recomendable por su honestidad y por hacer llevadera la introducción en la obra de Puente Ojea, asumiendo desafíos a los que se ve abocados la sociedad actual como la tolerancia, el laicismo y el modo de articular la convivencia en una sociedad plural.

Ficha técnica del libro:

Título:	Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia
Autor:	Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ
Editorial:	Barcelona, En Su Tinta, 2014
Número de páginas:	190

Pedro Antonio PÉREZ PÉREZ



# Calidoscopio de la memoria y la escritura

Manuel  
SÁNCHEZ CUESTA

El profesor Sánchez Cuesta nos presenta en este ensayo lo más genuino de su actual pensamiento en torno a la realidad humana y, en concreto, sobre la naturaleza biográfica. Al observar sus obras filosóficas nos percatamos de dos constantes en sus intereses temáticos; además de su dedicación a la Lógica, el profesor Sánchez Cuesta ha reflexionado sobre las preguntas éticas fundamentales (expresión esta que da título a uno de sus libros) y, no menos, sobre el sujeto que se hace estas preguntas: el hombre. Evidencia de esto último la encontramos en su libro “Cinco visiones de Hombre”. Este título nos recuerda a la obra clásica de Leslie Stevenson “Siete teorías de la naturaleza humana” con la que, consciente o inconscientemente, Manuel, gran conversador, dialoga tratando de aumentar la “visión” del discurso acerca de lo humano.

El mismo objetivo persigue “*Calidoscopio de la memoria y la escritura*”. Ya de por sí su título es *visual*, tanto por lo relativo a las caleidoscópicas imágenes como por la permanencia de lo escrito que favorece el ser leído por otros y, consecuentemente, que sea recordado a través de la huella impresa.

En treinta *figuras* ha dividido el autor su reflexión sobre la realidad de lo humano en lo que tiene de permanencia y cambio, de recuerdos y olvidos. Gracias a la memoria permanece nuestra identidad, *lo propio de la memoria es hacer que la vida humana torne biografía* (p. 46) Pero lejos de ser clara y nítida nuestra identidad, al pivotar esta sobre el ejercicio de la memoria, que está atado a las pulsiones del inconsciente, provoca que *no podemos hablar de un genuino yo real* (p. 48). La lectura (o la visión) de las distintas figuras que va formando el calidoscopio del profesor Sánchez Cuesta, no siempre genera en nosotros el consuelo, sino más bien el desgarrar al contemplar la finitud: *esta supuesta evidencia de nadería desparrama por nuestro ser todo una tristeza que tiñe de*

*absurdo la circunstancia en la que nos encontramos (...) porque la vida, reducida ya únicamente a recuerdo, es tan solo un sucedáneo de vida.* (p. 81) La fragilidad de la memoria y la escritura vienen a rescatarnos, como náufragos, de esta inmersión en la nada. Pero ¿lo consiguen?

Dentro de la biografía anidan tanto la finitud como la esperanza de trascenderla porque el relato nos convierte en hacedores de historias y, entre todas, *aquella que posibilita que nuestras piernas no cedan al cansancio* (p.29) Unamuno, intelectual compañero de viaje de nuestro autor, es citado sólo dos veces, pero su sentimiento trágico, rezuma en cada fragmento de la obra de Sánchez Cuesta. La pasión por vivir, el deseo de creer, la necesidad de ser soñados y relatados por otros para seguir viviendo (p.138) etc. nos traen a la memoria al rector de Salamanca.

La invitación socrática al autoconocimiento es tan estimulante como frustrante: *hay un extrañamiento entre el yo que observa, que es el existente fáctico, y ese otro yo que subsume y centraliza todo cuanto hemos sido y estamos siendo* (p. 78). La lectura de estas figuras nos revela nuestro rostro jánico. De nuevo la reflexión sobre la esperanza de llegar a reconocernos y la angustia de no alcanzar a saber qué y quiénes somos. Biografía y autobiografía son juegos de espejos (p. 74)

Mirar cara a cara el enigma es la apuesta a la que nos invita el autor para vivir de forma adulta y conquistar una esperanza razonable, aunque para ello sea necesario el ejercicio de la *meditatio mortis: solo nos sentiremos en verdad humanos si somos capaces de apropiarnos de la muerte desde la vida (...) resulta hasta cierto punto lógico que la actualización lingüística de la muerte pueda dar ánimos a nuestra voluntad para que cubra con apacible desapego y serenidad el trayecto que nos separa de ese trágico final que nos aguarda* (p. 67). Y es que, haber nacido para tener que morir, es, en palabras del autor, una de las mayores injusticias (p. 82) La mente responde con respuestas pseudocientíficas. La escritura crea entes ficcionales ante el desiderato humano (p. 82) De nuevo Unamuno: quiero vivir, seguir siendo yo...Sin embargo, no nos espera nadie en ningún sitio, título de la figura diecinueve. La crisis unamuniana de la fe; en contra de nuestra voluntad, terminamos *convencidos de que somos nadería* (p. 90).

Pero, ¿qué sucede con el pensar, con la razón? ¿Puede sacarnos de la nadería? No, *el pensar nos pone de bruces ante la levedad de la sustancia en la que consistimos. Ante el absurdo de nuestro ser* (p. 94). Por ello, concluye el autor, *nos duele el pensar*.

La memoria y la escritura nos aportan una esperanza con minúsculas: *solo gracias al lenguaje, oxígeno y esperanza de nuestro existir; seremos capaces de dramatizar nuestro relato: el de una clase de historia de la que somos a la vez autor y protagonista* (p. 31).

El relato aspira a un sentido que construye la articulación de palabras amasadas en el tiempo. El devenir humano que Sánchez Cuesta define como “misterio” (p.27) anhela voluntariosamente encontrar la clave con la que desvelar el mismo. Sin embargo, afirmaba Heráclito, a la verdad le gusta ocultarse. Se oculta entre las imágenes especulares de la biografía y de la memoria. Pero, al menos, nos quedan las palabras con las que dar sentido y buscar relatos con los que salvaguardar siquiera sea una pequeña esperanza para un corazón, el humano, que siempre ha aspirado a meta-relatos, plenos, eso sí, de esperanza. En definitiva, hay palabras y relatos humanos que dicen más que lo que su pequeña realidad, su nadería, puede sustentar.

Para finalizar esta reseña nos gustaría añadir, al menos, tres razones para la lectura del presente ensayo:



1. *Conocer* el pensamiento actual de uno de nuestros filósofos españoles, que, además, ha sido docente de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

2. Avanzando más allá del mero conocer lo pensado por Sánchez Cuesta, tendremos la oportunidad de *pensar* con el autor que no se detiene en recopilar lo dicho ante las clásicas preguntas del filosofar, sino que confiesa su propio pensamiento tras un ya largo periplo intelectual.

3. Tras conocer y pensar las posturas del autor, sentir la provocación de su pensamiento en nuestro fuero interno y, desde ahí, iniciar el *diálogo* filosófico con un maestro al que, afortunadamente, podemos rebatir, consultar y acompañar peripatéticamente, haciendo de esta forma filosofía y no mera Historia de la filosofía.

Ficha técnica del libro:

Título:	Calidoscopio de la memoria y la escritura
Autores:	Manuel SÁNCHEZ CUESTA
Editorial:	Ediciones del Orto, Madrid 2015
Número de páginas:	141

Antonio PIÑAS MESA





# Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada

Alicia  
GARCÍA RUIZ

Este es un trabajo más bien breve, pero intenso, que tiene la virtud de concentrar su contenido en unas pocas páginas esenciales. Su autora ejerce en Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona y demuestra ser buena conocedora de los pensadores de la actualidad.

Arranca con una cita de Camus, pronunciada en su discurso de aceptación del premio Nobel de Literatura, el 10 diciembre 1957, a los 44 años. El hombre de la rebeldía y la revuelta, el que polemizó agriamente con Sartre, está de vuelta de muchas cosas. Ya no aspira a rehacer el mundo, pero sí a impedir que se deshaga (*empêcher que le monde se défasse*). No tuvo mucho más tiempo para hacerlo, ya que murió a principios de enero de 1960 en un accidente de coche ("no conozco nada más idiota que morir en un accidente de auto"), escribió con motivo de la muerte del ciclista Fausto Coppi).

La Filosofía ha de pensar lo que sucede en el presente. Los mantras de casi todos los entornos mediáticos repiten cansinamente que lo que acontece es que la sociedad se hunde porque están desapareciendo los valores. ¿Es exactamente así? Este libro demuestra que la Revolución francesa nos dejó en el horizonte tres grandes pilares que toda conciencia ilustrada tiene que alcanzar: "la libertad, la igualdad y la fraternidad" (página 12). Son valores plenamente vigentes que la organización política democrática tiene que plantearse mantener en el ámbito de los pueblos. El mejor guía para ello sigue siendo Kant, que pidió en su tiempo la emancipación de las conciencias con su lema "atrévete a pensar", cuando los seres humanos sólo sabían obedecer, pagar, creer, etc., porque esto era más cómodo que emplear la propia razón para no dejarse guiar por otro, emanciparse y hacerse libres.

García Ruiz estudia la *libertad* a través de H. Arendt, que la pudo experimentar cuando se encontraba en Estados Unidos. Allí se fundó la libertad. Sin embargo, más tarde sucedió la crisis con el *Watergate*. Mientras que en su obra de 1963, *Sobre la revolución*, elogió sin reservas los movimientos emancipatorios americanos, cuando la situación se desplomó dio cuenta de su amargura en *Crisis de la República*. Arendt se

entusiasmo con la libertad común, fruto de una voluntad colectiva para conseguirla. Ya sólo quedaba "pensar el presente en tanto crisis" (página 17). A pesar de las ideologías tan encontradas, Arendt consideró el reflejo de Gramsci, cuando se planteó la muerte del viejo mundo, sin que el nuevo acabara de nacer. Se sitúa así entre el pasado y el futuro.

Arendt se sintió atraída desde el principio por los espacios de libertad colectiva. Entendía que el pueblo debía respetar la autoridad, que no es lo mismo que la sumisión a ella. Al pueblo norteamericano se le había ocultado la verdad, o mejor, se le había mentido sobre los hechos por parte de los máximos dirigentes con "la profesionalización de la política de la mentira" (página 40). Entonces sólo quedaba volver a un planteamiento individualista y abstracto de la libertad. La versión horizontal de la vida se realizaba ahora en una rotunda verticalidad, en cuyo caso sólo quedaba regresar *A casa a dormir*, según su texto de 1975. El Estado se había convertido en algo descomunal, en el que la participación se hacía impensable. Ya no era posible la libertad colectiva más que desde una nueva revolución.

Claude Lefort ilumina estas concepciones teóricas, distinguiendo entre 'revolución' y 'libertad'. La prueba de que no son lo mismo es que hay veces que un ideal revolucionario aplasta la libertad. Semejantes sutilezas se entienden bien en la actualidad, cuando algunos tratan de imponer la libertad a la fuerza, lo que parece una contradicción evidente. Lo que habría que analizar es si el nuevo poder instituido se ejerce colectivamente con el pueblo libre, o si adoptan bajo tramas ocultas nuevas posiciones dominadoras.

El segundo gran valor es el de la *igualdad*. Cada día asistimos prácticamente insensibles al crecimiento de las desigualdades sociales, políticas y económicas, porque nos encontramos impotentes ante los nuevos índices de aumento de las mismas. Muchas veces entendemos que es la izquierda política la que tiene que hacerse cargo de este valor, sin darnos cuenta de que no sólo hiere a la sociedad, sino que es "un formidable desafío institucional" (página 48). Porque, según Rancière, "la igualdad" es "la condición de posibilidad de la política misma" (página 49). Nada menos. No sólo se relacionan los dos conceptos de libertad e igualdad, sino que E. Balibar lanza el concepto de *egaliberté* (igualibertad). Y es que sin la igualdad no puede haber libertad y mucho menos libertad política. Por eso, es necesario implicarnos en las prácticas de igualdad.

Rancière mantiene que la democracia es la manifestación del principio igualitario. Es correcto. No podría gobernar el pueblo si los que lo forman no fueran iguales y el voto de unos tuviera más valor que el de los otros. Por eso en otros tiempos no había democracia, propiamente dicha, estando prohibido el sufragio femenino. Incluso en la actualidad, el pensamiento feminista tiene que formar parte de la sociedad democrática, en la que no caben exclusiones de ningún tipo.

Puede decirse que somos iguales como seres humanos, pero desde el mismo nacimiento en uno u otro ámbito social estamos condicionados, por lo que no somos iguales ni económicamente, ni socialmente, ni culturalmente. Cuando las instituciones culturales y educativas están sujetas a un precio, sólo quien tiene capacidades económicas puede acceder a ellas. Ni siquiera las becas lo permiten, porque la realidad es que las matriculaciones son cada vez más elevadas, mientras que decrecen, paralelamente, las ayudas. Por eso la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano empiezan afirmando que "todos los hombres nacen libres e iguales". Bien, pero una cosa es decir y otra hacer. Hacen falta condiciones de realización de lo que se afirma. Todo hombre (y toda mujer, naturalmente) debe ser por lo mismo ya ciudadano. Pero habría que reconocer que todo esto es demasiado frágil, por eso mismo debería cuidarse mucho más.

El término *fraternidad* es, igualmente, un "principio político" (página 66). Defender la fraternidad es lo mismo que afirmar "una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales" (página 78). En la actualidad, el concepto de fraternidad acostumbra a sustituirse por el de solidaridad. Este último parece más civil que religioso. Sin embargo, no es bueno semejante cambio, porque los dos conceptos no tienen la misma fuerza. Por ejemplo, la solidaridad obrera, crea vínculos entre trabajadores para apoyarse mutuamente y defender intereses comunes. Fraternidad, en cambio, no es otra cosa que hermandad: somos hermanos. Puede haber desventajas naturales azarosas que sólo el cuidado (fraternal) puede corregir. Aquí no se puede carecer de relación, a no ser excepcionalmente.

Si nadie se basta a sí mismo y todos somos vulnerables, son necesarias "las prácticas del cuidado" (página 85), porque ninguna vida puede tener solamente un valor económico.

García Ruiz levanta su voz en el último capítulo contra las políticas "de voluntariado como sustitutivo de las políticas de bienestar social" (página 105). Sin duda, son discriminatorias, porque expropian la riqueza colectiva. Entiéndase bien, habla de las *políticas*, no de las gentes que ejercen el voluntariado social. ¡Cuánto se aprovecha de esto el capitalismo antiguo y nuevo!

Empezamos hablando de los tres pilares que dejó la Revolución francesa. Sólo resta preguntar en nombre de quién se concibieron. Naturalmente, en nombre del pueblo, pero ¿qué es el pueblo y a qué desafío se enfrenta? Uno, "las formas de organización política" que tienen ahora tal complejidad y tamaño que puede hacer imposible la participación de los ciudadanos. Otro es el asunto de la desafección política, que implica una verdadera ruptura del contrato. Por último, el probable desbordamiento de las nuevas experiencias políticas colectivas. Hay que defender con firmeza que el pueblo sólo puede ser "un *operador político*" (página 112) para denunciar la exclusión: "el pueblo [...] no existe salvo como demanda ante una exclusión, lo popular no es un atributo fijo sino un proceso, efectuado desde una pluralidad de escenarios a menudo irreductibles y, finalmente, que el populismo hoy actúa más como una consigna mediática cuyo referente es invariable que como un diagnóstico a corazón abierto, urgente e imprescindible, sobre el presente, tan problemático e injusto, que habitamos" (página 116-117).

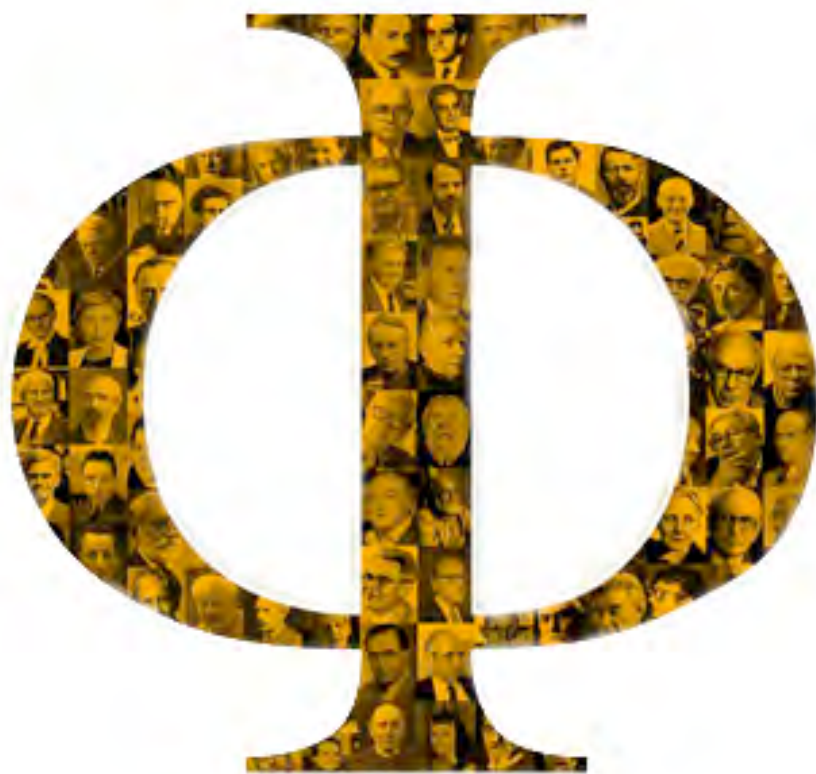
Ficha técnica del libro:

Título:	Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada
Autor:	Alicia GARCÍA RUIZ
Editorial:	Madrid, Catarata, 2016
Número de páginas:	117

Julián ARROYO POMEDA



# **CRÓNICAS DE CONGRESOS**



**CONFERENCE REPORTS**







### III Jornadas de investigación literaria: traspasando las barreras del texto

PHILOBIBLION

Si José Luis Pardo, a través de Pierre Bordieu, recuerda que la comicidad es un efecto de burla que pone el mundo patas arriba, corroe las jerarquías socialmente establecidas, diluye las diferencias de clase y provoca *juntas* extrañas y aleatorias<sup>1</sup>, la celebración de las III Jornadas de Investigación Literaria: Traspasando las barreras del texto los días 1, 2 y 3 de junio en la Universidad Autónoma de Madrid parecen producto de la comicidad, puesto que, por ese afán de traspasar barreras, se han constatado en las comunicaciones uniones sorprendentes y efectivas, así como se han constituido mesas en la que la interdisciplinariedad de los investigadores ha multiplicado la riqueza del evento. Por tanto, los componentes de Philobiblion, la Asociación de Jóvenes Hispanistas de esta casa que se ha encargado de organizar estas Jornadas, se han convertido en cómicos que han encantado al público con su trabajo concienzudo, riguroso y generoso que ha tenido como resultado una fiesta de felicidad y aprendizaje. Unas Jornadas que han estado marcadas por la excelente organización y el acierto de la no simultaneidad en la celebración de las mesas de comunicaciones, con lo que ha sido posible disfrutar de todas y cada una de las propuestas, que han estado sobradamente a la altura de este excelente congreso. El pistoletazo de salida, además de los responsables de Philobiblion, lo daba José Ramón Trujillo, con un discurso en el que restituía a la literatura y al trabajo de los investigadores en el peso que le corresponde en nuestra sociedad. Además, se presentaba *Philobiblion: revista de literaturas hispánicas*, publicación que también coordina la asociación homónima y en la que se da la oportunidad a los participantes en las Jornadas de publicar sus textos.

<sup>1</sup> Pardo, José Luis: *Esto no es música: introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.

La mesa que abría estas III Jornadas de Investigación Literaria ya daba cuenta del acierto de la organización al decidir que la interdisciplinariedad marcará este congreso, que se pusiese el acento en esos ejes en que la literatura se articula con otras artes. Además, si bien a priori pudiera parecer que, por esta propuesta desde la organización, la literatura estudiada en las comunicaciones sería mayoritariamente contemporánea, estas Jornadas demostraron todo lo contrario: un amplio abanico de estudios que abarcan desde la Edad Media hasta las manifestaciones más recientes, desde muy diferentes ángulos de observación. Desde aquí, la primera mesa ahondaba en la relación entre música y literatura desde la Edad Media a la Edad Moderna. En ella, Daniel Rodrigo Benito Sanz postulaba la posibilidad de que algunas partes de los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, hubiesen sido cantadas e, incluso, teniendo en cuenta otros documentos de la época, proponía el tipo de música de acompañamiento. Antonia María Hervás Molina hacía un recorrido por el baile en el teatro barroco, con un riguroso estudio de los problemas de censura que acompañaban al mismo. Diego Medina Poveda cerraba la mesa con una aproximación a la visión que Simón de Castelblanco, en *Trabajos del vicio, afanes del amor vicioso*, ofrece de la fiesta de san Roque, y llevando esta mirada hasta la actualidad.

Marina Parés Pulido abría la segunda mesa con una comparativa entre la obra de teatro *El método Grönholm*, de Jordi Galcerán, una comedia, y su versión cinematográfica, dirigida por Marcelo Piñeyro, *El método*, que se plantea como un drama, dando cuenta de los cambios que supone la diferencia de registro entre ambas. Sin salir del cine, Tianai Wang presentaría la incidencia de este en la vida de Luis Cernuda, que despierta su interés desde su juventud para intensificarse en Toulouse y dejar una honda huella en su poesía surrealista. Por su parte, Cristian Ignacio Vidal Barría pondría en valor el papel de la memoria en la narrativa hispanoamericana, en concreto, en cómo queda retratada la Matanza de la Escuela de Santa María de Iquique (Chile, 1907) en la novela *Santa María de las flores negras* de Hernán Rivera Letelier. Y continuando con el papel restaurador de la memoria, Víctor Sauce Martín llevaría a cabo un ejercicio de restitución de la figura del Marqués de Esquilache considerando los esfuerzos que hizo por la ciudad y las conspiraciones de las que fue cabeza de turco.

La primera sesión de la tarde abordaba distintos acercamientos de la literatura al cine. Álvaro Garrido Desdentado, desde *Misericordia*, de Galdós, recordó la aseveración de Pere Gimferrer, para quien ningún clásico de la novela habría llegado a ser un clásico del cine, abriendo una vía de discusión que se mantendría a lo largo de todas las Jornadas. Alicia Herraiz Gutiérrez repasó los elementos simbólicos y cinematográficos que se aprecian en *Réquiem por un campesino español*, de Ramón J. Sender, desde lo cromático hasta el papel destacado de los animales. De cómo se aborda la transducción de la metáfora surrealista se ocupó Raquel Sánchez López, a través de la película *El lado oscuro del corazón* y la poesía latinoamericana del siglo XX. Por último, María Álvarez Díaz se acercó a la posición de los escritores frente al *boom* de la industria cinematográfica mexicana, centrándose en la figura de Jorge Ibargüengoitia pero repasando también otras figuras como la de Carlos Fuentes o Juan Rulfo.

Porque la literatura se relaciona con otras artes y con la vida, y porque se compromete con esta, la primera jornada de este encuentro se cerró con una mesa que se constituía como homenaje a Federico García Lorca en el 80º aniversario de su asesinato. En ella, Yue Zhang mostró la importancia de la cultura oriental en la conformación del imaginario del poeta, y cómo ello se traduciría en la inclusión de imágenes chinas en su poesía para dotar a esta de matices relacionados con el preciosismo y la lejanía, asociados a su vez a la infancia. Pedro Mármol Ávila, deteniéndose en “Pequeño vals vienés”, analizó la estructura métrica y

rítmica de esta composición, así como la combinación del rápido avance de la forma pero no del contenido, con lo que Lorca asimila su poema al vals, y lo carga de connotaciones de angustia. Continuando con la vertiente musical de Lorca, Martina Mateo Jiménez se ocupó de la interpretación de “La aurora” que llevaría a cabo Enrique Morente, desde una posición en la que la no pertenencia se convierte en universalidad en ambas voces.

El segundo de los días se abrió con una mesa que enfrentaba la literatura y las artes plásticas. En ella, Andrés Manuel Martín Durán se detendría en la figura de Santa Catalina de Alejandría desde el romance y la iconografía medieval que la fijan como antagonista de Hipatia de Alejandría. La arquitectura también tenía cabida en esta mesa, de la mano de Mónica Martín Molares, quien mostraría cómo se aunaron en 1599, a propósito de las dobles bodas reales, la literatura y la arquitectura efímera para ensalzar la monarquía. Y, de nuevo restituyendo una figura histórica, Isidro Luis Jiménez demostraría que las representaciones físicas de María de Zayas que conocemos están basadas en versos satíricos de la época marcados por los prejuicios de virilidad derivados de su obra, y no son en modo alguno fidedignas.

El papel de Radio Televisión Española en la adaptación literaria tuvo su espacio en la segunda mesa de la jornada. Katarzyna Barbara Parys puso en valor el logrado ambiente que consiguió la adaptación de Fernando Méndez-Leite de *Niebla*. Con resultados más irregulares se ha adaptado en diversas ocasiones *La Regenta*, con varios intentos frustrados hasta llegar al telefilm también de Fernández-Leite, muy fiel al texto, tal y como expuso Laura García Sánchez. En el otro extremo, la serie televisiva *Pepe Carvalho* se alejaba ampliamente del personaje de Manuel Vázquez Montalbán en que se inspiraba, algo que indignó a su autor y para lo que ideó su “venganza literaria”, de la que se ocupó Sergio García García.

De voces literarias en intersección con otros discursos trató la primera mesa de la tarde. Borja Cano Vidal atendió a un aspecto especialmente singular analizando en *La piel del vigilante*, poemario de Raúl Quinto, la inclusión del cómic *Watchmen*. En el caso de Marga Clark, su faceta literaria no puede desligarse de su labor como fotógrafa, y en ambas, como demostró Gema Baños Palacio, se aprecia un continuo esfuerzo por vislumbrar en un juego de luz y sombras. Weselina Gacińska presentaba a la también fotógrafa, aunque en este caso fuertemente marcada por el compromiso social, y protagonista de distintas manifestaciones literarias que fue Tina Modotti.

Para finalizar la tarde, un viaje a Argentina. Laura Ventura presenta su comunicación sobre la obra del exitoso dramaturgo Eduardo Rouner haciendo patente cómo su formación como violinista se deja traslucir en sus obras. Continuando con el teatro, María Sánchez Cabrera estudia el modo en que José Sanchís Sinisterra adapta, y con ello adopta, tres textos de Julio Cortázar. Y, una vez más, se constata la absoluta sintonía en las mesas, porque toma el testigo Marta Quesada Vaquero para ocuparse de “La autopista del Sur”, de Julio Cortázar, desde las adaptaciones que se han llevado a cabo del texto como de las vicisitudes que intervinieron en su gestación.

Traspassando las barreras de la universidad, y de lo estrictamente académico, el segundo de los días se completó con un recital poético, “Inquietante es toda la belleza”, en el bar La Inquilina. Estuvo presentado por el poeta Sesi García y en él participaron Hanníbal Bécquer, Alberto Guerra, Diego Medina Poveda, La Lechuza Poética y Andrea T. Buergo. Sin embargo, la poesía se hizo dueña de la noche y fueron muchos los que no pudieron evitar subirse al escenario para compartir sus creaciones. Pero también aquí se fue más allá del texto, y tuvo cabida ese tipo de traspaso que es la traducción, a través del recitado de un poema en su versión china original y en la versión en español; de igual modo, uno de

los momentos más emotivos de la noche lo constituyó el acompañamiento de guitarra a los versos de Diego Medina.

La última de las jornadas se abre con una segunda mesa sobre adaptaciones de obras literarias a la pantalla. Gonzalo Ruiz Suárez analiza *La era del Ñandú*, con guion del escritor Alan Pauls, donde queda constancia el diálogo con la memoria que se viene dando en Argentina desde los años 80. Sin salir de Argentina, Beatriz Burdman Kobrinsky se detiene en *Invasión*, una película, frente a otros textos de ellos ya adaptados al cine, escrita expresamente como guion por Borges y Bioy Casares, y dirigida por Hugo Santiago. Por último, Sofía González Gómez se detiene en Manuel Gutiérrez Aragón, escritor y cineasta, y analiza cómo ambos lenguajes dialogan a través de su película *Demonios en el jardín* y su novela *Cuando el frío llegue al corazón*.

La mesa que sigue estudia las relaciones entre prosa, poesía y arte. Dentro del espíritu educativo de la Institución Libre de Enseñanza, Manuel López Forjas nos presenta a un Manuel Bartolomé Cossío con vocación de historiador del arte y llevando a cabo una guía de la catedral de Toledo. Jaime Puig Guisado se detiene en la escritura de Severo Sarduy para ver cómo se refleja en ella el Barroco, no asociado a un periodo concreto, sino entendido como una corriente artística que recorre toda la Historia del Arte. José Luis Ruiz Ortega muestra la intensa relación que se da en Carlos Barral entre escritura y fotografía, que se convierte aquí en toma de posesión del espacio, del pasado y recogedora del mundo infantil. Para cerrar la mañana, Andrea Toribio Álvarez se encarga de la experiencia deshumanizada del sujeto en Manhattan a través de Enrique Lihn.

La última de las mesas de comunicaciones vuelve sobre la adaptación del texto a la pantalla. Alejandro Pena Morado se acerca a la relación del *Quijote* con el cine a través de *Honor de caballería*, de Albert Serra, que centra su discurso en la derrota de escapar del mito. De la inmigración a tierras catalanas desde el resto del país se ocupa David García Ponce a través de dos obras muy significativas por su singularidad: la película *La Piel Quemada*, de Josep M<sup>a</sup> Forn, una de las primeras películas en analizar el turismo de manera crítica, y la novelística realista de Francisco Candel, uno de los pocos escritores que tratará el ambiente de los barrios en su obra. También en la vía reivindicativa está *La Torna*, una obra con la que El Joglars, en 1977, ridiculizaban la actuación de la policía con un preso al que asesinaron con garrote vil, y por la que fueron condenados a dos años de cárcel, como recogía Agnès Toda i Bonet. Y cerrando la mesa, Roberto Dalla Mora presentaba a un José Ferrater Mora en su vertiente de cineasta y escritor de cuentos, donde se constata la importante dialéctica entre ambos lenguajes.

Como colofón de estas Jornadas, la sesión de clausura la constituyó la mesa redonda "*La crítica del amor: antídoto para la infidelidad histórica*" en la que intervinieron el director de teatro Antonio Castillo Algarra, el asesor histórico Ignacio Rodulfo Hazen, así como los investigadores Fernando Pancorbo Murillo y Manuel Piqueras Flores. Castillo y Rodulfo presentaron su proyecto en el que, partiendo de la obra de Calderón *La crítica del amor*, han creado un espectáculo que se encuentra entre la fiesta cantada barroca y el musical del siglo XX. Para ello, la fidelidad a Calderón ha sido muy importante, partiendo de una documentación fidedigna, también en lo que a música barroca se refiere, pero siempre considerando que el objetivo principal es el entretenimiento del público actual; y precisamente en ese afán lúdico es donde reside lo que más acerca a este proyecto al Siglo de Oro. El resultado es una obra que, si bien deja ver a Calderón, no busca la erudición del público para poder ser disfrutada, y no deja de demostrar que, efectivamente, la literatura no puede sino ser interferida por todo lo que la rodea, del mismo modo que no se puede eludir volver siempre a ella.

Así finalizaban unas Jornadas donde muchos han presentado comunicaciones en las que reconocían que los resultados expuestos no son fruto de sus investigaciones habituales, o que a estas les habían conferido un nuevo enfoque. Unas Jornadas en las que los comunicantes demostraban su pasión por los temas que abordaban y esta se trasladaba al público, como se constataba en cada uno de los debates que tuvieron lugar tras las sesiones, y que también fueron resultado de la reunión armónica que se dio en cada una de las mesas. Unas Jornadas que han demostrado su seriedad y pertinencia en el éxito de la celebración de esta edición y la consolidación a través de su trayectoria.

Literatura y otras artes, ¿no es así siempre? Quedó sobradamente demostrado que la literatura tiene mucho que decir al contemplarla junto a otras manifestaciones artísticas. De hecho, cabe dudar después si, en muchos casos, es posible tenerla en cuenta de manera aislada o ello se hace como método de estudio pero no está en su génesis. Aún más, que la literatura, en gran medida, se vea enriquecida al ser considerada dentro de un marco de expresiones humanas que dan cuenta del mundo, no hace sino reafirmar la idea con que José Ramón Trujillo abrió estas Jornadas: la de una literatura imbricada en la misma conformación del mundo, dándole a este y reajustando su sentido.

Ficha técnica de las jornadas:

Título:	III Jornadas de investigación literaria: traspasando las barreras del texto
Asociación organizadora:	PHILOBIBLION, 2016

Martina MATEO JIMÉNEZ





## **Políticas culturales en Europa frente a los retos de la integración: participación ciudadana, ciudadanía activa e identidad europea**

La Fundación Academia Europea de Yuste organiza un curso sobre ‘Política(s) cultural(es) en Europa frente a los retos de la integración: participación ciudadana, ciudadanía activa e identidad europea’

Treinta y cinco alumnos llegados de veinte universidades españolas, europeas y de otras partes del mundo como Cuba, seleccionados a través del programa de becas del Campus Yuste de la Fundación Academia Europea de Yuste, han participado en el curso ‘Política(s) cultural(es) en Europa frente a los retos de la integración: participación ciudadana, ciudadanía activa e identidad europea’ que se ha celebrado del 5 al 7 de octubre en el Real Monasterio de Yuste (Cáceres).

El curso ha sido organizado por la Fundación Academia Europea de Yuste, la iniciativa ‘A Soul for Europe’ y la Universidad de Extremadura en colaboración de la Red de Cooperación de las Rutas Europeas del Emperador Carlos V, ha contado con más de cerca ponentes de universidades e instituciones de Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Italia, Alemania, Hungría, Turquía y España.

En la inauguración intervino la Secretaria General de Cultura, Miriam García Cabezas que afirmó que ninguna cultura de ningún territorio es superior a otra, porque todos los territorios tienen influencias de otros pueblos “a través de las costumbres llegadas de otros pueblos, por monumentos de otras civilizaciones y por maneras de pensar que antaño eran de otros y hoy son nuestras”. En este sentido, García Cabezas añadió, que hay propiciar el desarrollo y el enriquecimiento cultural que el devenir de la historia trae consigo, “una competencia que tenemos que poner en práctica si queremos una Europa que siga siendo una tierra de oportunidades, un espacio de evolución continua y un escenario donde primen soluciones frente a enfrentamientos”.

Por su parte, la vicerrectora de Extensión Universitaria de la Universidad de Extremadura, María Isabel López Martínez, expresó que tanto la Universidad como la Fundación tienen ideas comunes ejemplificándose en la organización de este curso sobre la cultura en torno a Europa como reto de integración que “apuesta por la cultura, por la integración y por Europa”.

El director de la Fundación Academia Europea de Yuste, Juan Carlos Moreno Piñero, por su parte, invitó a los alumnos, que llegaron a Yuste “dispuestos a aprender y con mente abierta” a “empaparse de nuevas ideas, a fomentar la curiosidad porque Yuste es un lugar de encuentro físico y de mentes, de personas que quieren enseñar y aprender”.

El curso abordó la temática desde una doble visión: académica, para trabajar la parte teórica, y práctica, a través de buenas prácticas en las que la cultura es el eje facilitador de la integración europea, la participación ciudadana y el desarrollo democrático en Europa. El curso ha pretendido dar a conocer las oportunidades que ofrece la cultura como espacio para superar retos actuales de la Unión Europea como la crisis de los refugiados o el terrorismo, desarrollando valores como la solidaridad, el respeto y la tolerancia que se enfrenten a los discursos de la exclusión, el odio y el racismo. Las tres jornadas se dividieron en varios bloques: presentación de las políticas culturales actuales en Europa; la cultura en el proceso de integración europea, y finalmente, el papel de la cultura ante los desafíos actuales. Los temas fueron tratados por ponentes especialistas en materias complejas, pero supieron resolver el puzle al final de las tres jornadas.

El curso surge para potenciar las líneas de acción de ‘A Soul for Europe’, con cuya iniciativa colabora estrechamente la Fundación Academia Europea de Yuste, y que promueve la coordinación de iniciativas, proyectos y políticas innovadoras -que surgen en la periferia europea desde el ámbito local, regional- y desde la propia ciudadanía para construir alternativas y soluciones para mejorar la integración en el contexto europeo actual y futuro.

Todas las ponencias pueden verse en el Canal YouTube de la Fundación en el siguiente enlace:

- <https://www.youtube.com/playlist?list=PLavIJsUxU6WPH-JFYbWTgYUUmclns475J>

Más información sobre el curso en:

- <http://www.fundacionyuste.org/politicas-culturales-en-europa-frente-a-los-retos-de-la-integracion-participacion-ciudadana-ciudadania-activa-e-identidad-europea/>

Campus Yuste es el espacio creado por la Fundación Academia Europea de Yuste para sus acciones formativas basadas en fomentar el debate y la reflexión de los universitarios, investigadores y profesionales sobre asuntos Europeos en un marco singular como es el Real Monasterio de Yuste, que facilita el intercambio de opiniones entre ponentes y alumnos.





# Congreso Internacional Participación y exclusión política (causas, mecanismos y consecuencias)

FACULTAD DE DERECHO  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE  
EDUCACIÓN A DISTANCIA

Durante los días 25 a 27 de octubre, se celebró en la Facultad de Derecho de la UNED el Congreso Internacional Participación y exclusión política (Causas, mecanismos y consecuencias), codirigido por Remedios Morán Martín y Jorge Alguacil González-Auriol, dentro de las actividades del Proyecto de investigación del mismo título (DER2013-46338-R, Ministerio de Economía y Competitividad), formado por los profesores dichos y los coordinadores de las diferentes sesiones del Congreso: Ignacio Gutiérrez, Faustino Martínez, Ángeles Lario, María Salvador, David Martín, Begoña Consuegra y José Luis de Diego.

En el mismo han participado, a lo largo de cinco sesiones de trabajo, profesores especialistas en el tema procedentes de diez universidades españolas (Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, Complutense de Madrid, Rey Juan Carlos, Universidad del País Vasco, Sevilla, Comillas, Deusto y UNED) y extranjeras (Sorbona, Lisboa y Estrasburgo). Asimismo, se han presentado un total de veinte seis comunicaciones que han aportado un complemento específico de jóvenes investigadores procedentes de diferentes Universidades y campos de estudio.

El tema de la participación política, de tanta actualidad, ha sido enfocado desde la multidisciplinariedad propia del mismo (Historia del Derecho, Historia contemporánea de España, Filosofía jurídica, Derecho constitucional y música), resultando un conjunto coherente por la disposición de las materias en las diferentes sesiones.

Tras el acto de inauguración del Congreso, por el rector de la UNED, Alejandro Tiana Ferrer, y la decana de la Facultad de Derecho, Mercedes Gómez Adanero, la conferencia de inauguración fue dictada por el filósofo francés Yves Charles Zarka, de la Universidad París Descartes (Sorbona), con el título "Violence et démocratie", en la cual trató el tema del conflicto como tensión política que puede derivar en la violencia, posible, pero

inadmisible en la democracia. Consideró que hay que distinguir entre la naturaleza del conflicto y las causas del mismo. La primera es una dimensión que precede a las causas que hace que el hombre pueda entrar en conflicto, puesto que es un ser susceptible de discordia, de *dissensus* (de disenso), de oposición; mientras que las causas explican solamente las razones del conflicto, provocado en la actualidad de forma muy significativa por los fundamentalismos".

La segunda conferencia, a cargo del profesor Pedro Barbas Homens, de la Universidad de Lisboa, con la ponencia "Direito de resistência na tradição política portuguesa", cambió el centro de gravedad de la participación política hacia el desarrollo del Derecho de resistencia especialmente en Portugal desde 1640 y el desarrollo de dicha doctrina en la literatura jurídica de los siglos XVII y XVIII tanto por los autores portugueses como españoles.

La segunda parte de la mañana, se centró en aspectos histórico-jurídicos del tema, con dos ponencias que correspondieron a los profesores Antoni Jordá Fernández, de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona y Javier García Martín, de la UPV, coordinando la sesión el profesor Faustino Martínez Martínez de la UCM. El profesor Jordá expuso el interesante tema del sufragio en el mundo de la Administración local entre el siglo XIX y el siglo XX. Si el sufragio fue el vehículo clave para la participación política, no es de extrañar su lugar predominante dentro del mundo liberal, pero también la lectura singular y disminuida (el censitario) que nuestros liberales hicieron de aquella para adecuarla a su ideario de hombres libres y, sobre todo, propietarios. El mundo local, más concretamente municipal, fue el laboratorio donde se ensayó este sufragio, ampliado por los progresistas, recortado por los moderados, en un ciclo continuo que demuestra las dos visiones que amabas facciones tenían sobre ese primer ámbito de la vida pública y política que conformaban los municipios. Para los moderados, estos eran apéndices del poder central, con un sufragio restringido a los grandes propietarios y elección de los alcaldes por el gobierno. Para los progresistas, era todo lo contrario y lograron en algunos breves episodios históricos hacer posibles sus planteamientos (1868-1874). La Restauración tornó al viejo orden conservador que solamente se comienza a superar en tiempos de la República, con el interludio de Primo de Rivera, donde por vez primera se reconoce el voto femenino en el mundo municipal. El régimen franquista vuelve a un modelo del siglo XIX, teñido de corporativismo (sindicatos, municipios y familias son las entidades naturales que acogen a los súbditos antes que ciudadanos: los famosos tercios), hasta que en tiempos democráticos, con las reformas de 1978 y 1985 (LOREG) avanzamos hacia una mayor participación política, con la inclusión de los extranjeros comunitarios, que se pone de manifiesto en la vida municipal por encima de cualquier otra consideración.

Por su parte, la ponencia del profesor García Martín versó sobre el papel de la dignidad en nuestros textos y doctrinas constitucionales de los siglos XIX y XX, partiendo de la afirmación de que es González Posada el primero que la acepta como derecho en 1935. Nuestro tímido y pacato liberalismo no se enfrentó con la problemática de la vida digna y de la pobreza hasta bien avanzado el siglo XIX. Era un tema que no interesaba a la sociedad burguesa y que se resolvía por medio de la iniciativa individual, la caridad y la religión. Avanzado el siglo, la cuestión social o cuestión obrera (dependiendo de quién hablase) fue el lugar propicio para esta compleja temática. Aquí tuvieron un relevante papel tanto el krausismo como el catolicismo social. Lo que se pone de relieve es que la idea de la vida digna ha pasado a ser un problema social que debe implicar al Estado con ciertas dosis de intervención. Ya no es la sociedad liberal pura del siglo XIX la que hace su aparición, sino una sociedad que debe conducirse de la mano del Estado para paliar esos graves

problemas. La Segunda República será su plasmación más descarnada, pero ya los gobiernos de la Restauración a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX vienen trabajando en esa línea (Instituto de Reformas Sociales, por ejemplo). El profesor García Martín nos mostró el cambio de paradigma en el seno de un Estado que quería ser algo más que garante del orden y en el seno de una sociedad que intentó mirar más allá de sus respectivos egoísmos internos, para lograr eso que el propio Posada llamó el fluido ético de lo jurídico. Y ese fluido lo que buscaba era afirmar derechos y libertades, el primero de los cuales es el derecho a la vida, pero a una vida no bajo cualquier circunstancia, sino adaptada a las necesidades de cada sujeto actuante y destinada a asegurar su pervivencia y la de los suyos.

La sesión de la tarde, coordinada por la profesora Ángeles Lario (UNED), tuvo como ponentes, la dra. Raquel Sánchez (profesora Titular de Historia contemporánea de la UCM) que trató el tema "El exilio como alternativa política en la Europa del siglo XIX", de forma muy expresiva y gráfica tanto históricamente como desde la visión que del mismo dio la prensa del momento; asimismo, la profesora M<sup>a</sup> Asunción Astola Madariaga (profesora Titular de Derecho Constitucional de la UPV), trató "Los límites del principio democrático en el estado constitucional", centrándose en el voto femenino y en la participación activa de este colectivo.

El día 25, coordinó la primera sesión de la mañana el profesor Jorge Alguacil (UNED), cuya mesa contó con dos conferencias, la primera a cargo del profesor Raúl Canosa Usera y versó sobre "Sistema electoral y participación política"; [Catedrático de Derecho constitucional, discípulo del gran maestro de constitucionalistas, Pablo Lucas Verdú, antiguo Decano de la Facultad de Derecho, autor de numerosas investigaciones que abarcan desde cuestiones que afectan al estudio de la teoría general del derecho constitucional, como la interpretación constitucional, pasando por el análisis de derechos constitucionales concretos, como el muy importante y decisivo derecho a la igualdad o el derecho al medio ambiente, hasta el estudio de un derecho particularmente delicado como es el Derecho territorial español. No esquivaba, pues, temas espinosos, haciendo hincapié en los riesgos que supone enfrentar democracia directa con elecciones, en definitiva democracia directa y democracia representativa. La desafección hacia la política podría mover a ello, pero es un error; la democracia que cabe defender es la democracia participativa en la que haya la mayor participación posible de los ciudadanos; siempre siendo conscientes de que aun cuando la democracia más pura podría ser la de los antiguos (la democracia directa), la democracia que se impone desde la Revolución Francesa es la de los modernos, la que se articula a través de representantes que sí pueden estar en la cosa pública. Por lo demás, aun cuando nuestro sistema electoral como se ha repetido innumerables veces, es el menos proporcional de los proporcionales, merced a la configuración de la provincia como circunscripción electoral, los problemas de gobernabilidad que existen con una fragmentación partidaria podrían mover a ser cautos en las posibilidades de modificar el sistema a los efectos de hacerlo más proporcional.

La segunda conferencia corrió a cargo del profesor Miguel Ángel Presno Linera, profesor titular de Derecho constitucional (acreditado como catedrático por la ANECA), de la Universidad de Oviedo, heredero de una muy elogiada tradición constitucionalista que entronca con quien fuera uno de los grandes maestros del vigente Derecho constitucional, Ignacio de Otto; en su conferencia sobre "La exclusión política de los extranjeros", abordó el estudio de la teoría, general y particular, de los derechos fundamentales; no sólo ha estudiado el, quizá, derecho más importante de la democracia, el derecho de participación política, sino que ha centrado sus esfuerzos también por analizar los sujetos de los

derechos y en concreto de este derecho de participación; así, no es novedad su interés por explicar y profundizar en el análisis del derecho de participación de los extranjeros; en este caso, desafortunadamente, tenemos que hablar con mayor precisión de la exclusión de los extranjeros por lo que se refiere a este derecho. Porque lo cierto es que, como nos enseñó el profesor Presno, actualmente nos encontramos con un importante número de personas extranjeras, con residencia legal, pero que sin embargo, tienen vedado el derecho a voto en España. En su muy acreditada opinión, sin embargo, los derechos de participación política deben ampliarse cuanto mayor sea la permanencia en el país, y reducirse cuanto menor sea la permanencia; ofreció como ejemplo el artículo 63.2 de la Constitución de la República de Ecuador. Postuló así la reforma del artículo 13.2 CE, no siendo necesaria en su opinión la reforma del propio artículo 1.2 de la vigente Carta Magna.

La tercera conferencia, dentro de la segunda sesión de la mañana del día 25, coordinada por la profesora María Salvador (UNED) corrió a cargo del profesor Luis Gordillo, profesor de Derecho constitucional de la Universidad de Deusto, que abordó el tema de los "Mecanismos de participación ciudadana: una perspectiva comparada", en la que hizo un recorrido por los diferentes sistemas europeos, en una esclarecedora exposición de Derecho comparado en el seno de los países de la Unión Europea.

La sexta sesión del Congreso, coordinada por el profesor Ignacio Gutiérrez Gutiérrez (UNED), contó con tres exposiciones, siendo la primera de Ángeles Lario González, profesora de Historia Contemporánea en la UNED e integrante del equipo de investigación que ha puesto en marcha el Congreso, sobre "El proceso de inclusión política: monarquía y república". La ponente es especialista en la cuestión de las formas de gobierno, que es decisiva en la configuración de la participación política; porque, en efecto, el dilema entre monarquía y república no solo supone, como se tiende a pensar hoy de modo un tanto irreflexivo, un modo diferente de cubrir un puesto simbólico de la organización estatal, sino que en él se han implicado a lo largo del tiempo otros debates decisivos, por ejemplo entre liberalismo y democracia o acerca del gobierno parlamentario.

Posteriormente, José Manuel Vázquez Romero y Delia Manzanero Fernández compartieron una ponencia con el título general "Las críticas tradicionales al krausismo español: su represión y exclusión político-social". El desarrollo inicial del krausismo, fundamentalmente al margen de la Universidad oficial, y su posterior represión en el franquismo trazan un arco, con el breve periodo intermedio del reconocimiento en la época republicana, que solo recientemente vuelve a alzarse mediante la recuperación actual de la memoria de Giner de los Ríos y sus discípulos. Tal panorámica fue expuesta por Delia Manzanero, doctora en Filosofía con una tesis sobre Giner de los Ríos, y en la actualidad profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos en el marco de una ayuda posdoctoral Juan de la Cierva. José Manuel Vázquez Romero, profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Comillas, centró su intervención, tan sugerente como profunda, en el análisis filosófico del concepto de Derecho en Giner de los Ríos.

En la segunda parte de la tarde del 24 y en la última hora de la mañana y tarde del 25 se expusieron catorce de las veintiséis comunicaciones admitidas, coordinadas por David Martín Herrera y Begoña Consuegra Cano, miembros también del Proyecto de investigación.

La última sesión del Congreso, el día 27, coordinada por la directora del mismo, Remedios Morán Martín, contó, en primer lugar, con la ponencia de la profesora de la Universidad de Sevilla, Miryam Rodríguez-Izquierdo Serrano, titulada "Opinión pública y derechos del público en la sociedad de la información", en la que de forma novedosa

trató el tema de la inserción en nuestro sistema de participación política de las nuevas metodologías de la información, su desarrollo, posibilidades, límites constitucionales, problemas y ventajas.

En segundo lugar, pronunció una magnífica ponencia el musicólogo y Folclorista, Joaquín Díaz, con el título "Contrafacta y partidismo en los siglos XIX y XX. La música en la guerra". Joaquín Díaz, cantante muy conocido en las décadas de los setenta y ochenta, actualmente es un investigador especializado en el estudio de la tradición en lo que se refiere a sus creaciones estéticas y su transmisión oral. En esta línea, en su conferencia analizó el sentido de los contrafacta: "El *contrafactum* es, desde la época de la liturgia visigótica, un poema que se canta sobre la base de una melodía popular adaptada a la medida del texto. El hecho de "contrahacer" llevaba consigo dos actividades: concebir una idea (también se podría aceptar que la idea fuese de otro) y ajustarla a un molde ya existente que se usaba como modelo. Cualquier cancionero de romances del siglo XVI español servirá como ejemplo porque siempre aparecerán en sus páginas las palabras "contrahecho", "mudado" o "trocado" para definir una acción que permitía transformar un modelo previo en una nueva canción. Es evidente que ese acto de birlibirloque servía para modificar o sustituir un texto con muy poco esfuerzo y que las melodías que constituían la base de ese acto de magia tenían que ser tan familiares como populares para poder llevarlo a cabo con eficacia. El contrahacimiento, desde su origen, fue un recurso por medio del cual una persona, generalmente un comunicador, tratará de ajustar sus ideas a un metro preestablecido para comunicar algo más eficazmente: bien por la vía de una transformación calculada del modelo anterior, bien con la fuerza de una nueva propuesta, dando valor intelectual o emocional a sus argumentos y aportando razones para defender una postura, en especial si le hace tomar partido por tratarse de la defensa de una cuestión social o de una ideología política". Pasando a ver ejemplos en los que se aprecia la crítica de los transmisores al sistema establecido, transmitiendo la misma popularmente.

Finalmente, la conferencia de clausura estuvo a cargo del profesor José Manuel Pérez-Prendes, con el título: "España a la búsqueda de una nueva Constitución", que partiendo del momento conflictivo del rechazo a la Constitución de 1812 en la opinión pública y en la de poetas como Espronceda, abordó el actual momento, también de conflicto, sobre la necesidad de que los políticos no vuelvan a intentar una reforma constitucional, sino abordar de forma seria y consciente, una nueva Constitución, partiendo de un preámbulo en el que se recoja el concepto de España como Nación de naciones, que ya expusiera José María Jover.

Exposiciones variadas, concepciones distintas, debate intenso y un excelente resultado de estas jornadas de análisis y encuentro de diferentes profesores, investigadores y alumnos, fundamentalmente de Doctorado de la UNED, en torno a uno de los problemas más actuales: el de la participación y exclusión política.

EQUIPO DEL PROYECTO: DER2013-46338-R



# 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), las reseñas entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 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. 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 evaluación 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.

5. 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.

6. 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.

6.1. 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.

6.2. 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.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. 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 [...]

7. 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.

8. 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**

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:  
**www.bajopalabra.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.

# 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), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 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. 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.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. 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.

6.1. 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.

6.2. 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.

6.3. When the repetition is immediate, only the page number has to be specified as follows: *Ibid.*, p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but the page number is repeated too, the footnote should say "Idem."

6.5. 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 [...].

7. 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.

8. 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, pp-pp. 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**

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:  
**www.bajopalabra.es**

## **Evaluation Process and Originals' Selection:**

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30<sup>th</sup> 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.

## LISTA DE EVALUADORES 2013-2016

Álvarez Gálvez, Íñigo	Universidad de Chile (Chile)
Aboussi, Mourad	Universidad de Granada y Euroma R&D Projects SLU, (España)
Álvarez Andrés, Ignacio	Kolleg Schöneberg, Berlín, (Alemania)
Campbell, Meghan	Oxford University, (Reino Unido)
Castañeda, José	Universidad Minuto de Dios - Bogotá (Colombia)
Chinchón Álvarez, Javier	Universidad Complutense de Madrid, (España),
Cifuentes, Luis María	Presidente Sociedad Española de Profesores de Filosofía, (España)
Del Castillo, Ramón	Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, (España)
Elizalde Frez, María Isabel	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Forero Reyes, Marcela	Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, (Colombia),
Frapolli, María José	Universidad de Granada, (España),
García Medina, Javier	Universidad de Valladolid, (España)
García Pérez, Rafael	Universidad Carlos III Madrid, (España)
Garrán, José María	Universidad de Salamanca, (España),
Gil Cantero, Fernando	Universidad Complutense Madrid, (España),
González Marín, Carmen	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Hierro, Liborio,	Universidad Autónoma de Madrid, (España),
Isabel, Ximena	Universidad Metropolitana Caracas/UAM, (Venezuela-España)
Laudo Castillo, Xavier	Universitat de Barcelona, (España),
Lizaola, Julieta	Universidad Nacional Autónoma de México, (México D.F.)
Marrone, Caterina	Universidad La Sapienza de Roma, (Italia),
Mejía, Andrés	Universidad de Los Andes - Bogotá, (Colombia)
Megino, Carlos	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Muñoz Corcuera, Alfonso	Universidad Complutense Madrid, (España)
Navarrete, Roberto	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Núñez Vaquero, Álvaro	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Novella Suárez, Jorge	Universidad de Murcia, (España)
Ortega, Iván	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Pérez Neira, David	Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, (España)
Pinilla, Ricardo	Universidad Pontificia Comillas Madrid, (España)
Quirós Álvarez, José Luis	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Reyero García, David	Universidad Complutense Madrid, (España)
Reyes Linares, Pedro Antonio	Universidad Jesuita de Guadalajara, (México)
Rocco, Valerio	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Rodríguez Palop, María Eugenia	Universidad Carlos III de Madrid, (España)
Romero Sánchez, Eduardo	Universidad de Murcia, (España),
Sánchez Madrid, Nuria	Universidad Complutense Madrid, (España)
Santana, Carlota	Universidad Distrital Francisco José de Caldas, (Colombia)
Triviño, Rosana	Instituto de Filosofía del CSIC, (España)
Vall Thomas, Joel	Bennington College, Vermont, (EE.UU.)
Vázquez Verdera, Victoria	Universitat de València, (España)
Vázquez Romero, José Manuel	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Velasco, Gonzalo	Universidad Autónoma de Madrid, (España)



## **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](mailto: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](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)